

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Чекрыгин О.В., Надеина Д.А., Мезенцев И.В. Концепция бога как созерцателя: космологические, антропологические и этико-сотериологические аспекты // Философская мысль. 2025. № 1. С.67-93. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.1.73209 EDN: UGSTHO URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=73209

Концепция бога как созерцателя: космологические, антропологические и этико-сотериологические аспекты

Чекрыгин Олег Всеволодович

ORCID: 0009-0007-4393-1445

кандидат философских наук

независимый исследователь

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

✉ ocheck@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



Мезенцев Иван Валерьевич

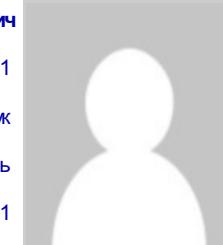
ORCID: 0009-0008-8723-5641

кандидат философских наук

независимый исследователь

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

✉ mezivan@yandex.ru



[Статья из рубрики "Философия религии"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.1.73209

EDN:

UGSTHO

Дата направления статьи в редакцию:

27-01-2025

Дата публикации:

03-02-2025

Аннотация: В настоящей публикации авторы предлагают опыт теоретического построения космологической концепции, опирающейся на представления о Боге как Созерцателе. Выявляется специфика указанной модели в сравнении с аналогичными схемами из истории философии. Авторский подход согласуется с основоположениями новозаветного откровения, а также современными естественнонаучными данными. В статье показан путь преодоления типовых проблем классических для европейской философии космогонических концепций, начиная с Античности. В статье излагается проблематика типовых решений космологического вопроса в европейской философии и предлагается опыт непротиворечивой модели существования Бога как Абсолюта и порождаемых им миров, в том числе материальных, подобных наблюдаемой вселенной, с опорой на категорию «созерцание». Данная категория кратко рассматривается авторами в историко-богословском контексте, затем дается общая характеристика новой теологическо-космологической модели. Авторы раскрывают парадигмальные ограничения философского осмысления Бога, акцентируя внимание на необходимости учитывать влияние натурфилософских убеждений отдельно взятой эпохи, которые отражаются в религиозных доктринах (наряду с личным опытом конкретного мыслителя). Во второй половине статьи указываются конкретные выводы из предлагаемой богословско-философской концепции: 1) космологические выводы (божественные идеи и способ их реализации в мире; вопрос теодицеи; осмысление божественного Промысла); 2) антропологические (феномен человека; изменение подхода к человеческой рациональности; характеристика воли Бога в соотношении со свободой личности); 3) этико-сoterиологические (богообщение, божественное откровение и спасение; осмысление отдельных этических категорий в рамках новой концепции; онтологический смысл рая и ада). Представленная философско-религиозная концепция «Бога-созерцателя» представляет собой принципиально новое направление в рамках религиозно-философской мысли. Данная модель отличается уникальностью и внутренней логической согласованностью, будучи свободной от ограничений и недостатков, присущих предшествующим философским системам. Ее теоретическая значимость и оригинальность могут вызвать широкий интерес в научно-философском сообществе, открывая новые перспективы для исследований в данной области.

Ключевые слова:

Созерцание, Абсолют, Творец, творение, Ничто, космогония, космология, Промысл, разум, теодицея

1. Введение.

Парадигмальные ограничения философского осмысления Бога

Прежде чем предлагать новую теологическо-космологическую концепцию наряду с уже имеющимися, нужно заметить, что в основе любых самых прорывных, оригинально новых и даже фантастических идей, в том числе и абстрактно-научных, разум все равно опирается на воображение, основанное на чувственном опыте.

Разум человека действует на опорной основе чувственных восприятий, которые

интерпретируются воображением воспринятого чувствами в образ. Даже самые сложные абстрактные конструкции и логические построения требуют неких наглядных зрительных образов, с ними связанных и им предшествующих: сперва идет воображаемый зрительный образ объекта, воспринятого чувствами, и лишь затем появляется словесное описание «увиденного» в воображении, основанном на сложной системе образной памяти. Обратное движение от слова к зрительному образу является также основой познания: прочитанное, чтобы понять его смысл, нужно представить себе, то есть связать слова с имеющимися образными впечатлениями их значений в их совокупности, в результате чего возникает представление, возможно, хотя и уникальное, но основанное на уже имеющихся в памяти зрительных образах. Знание, не имеющее опорной основы в чувственной опытной памяти, не осваивается разумом, и так и останется непонятым и не принятым в образно-словесную систему памяти. «Нельзя в собственном смысле разделять ощущение и мышление, как если бы они были актами двух существенно разных способностей, двумя разными модусами сознания. Человеческое мышление, погруженное в телесную чувственность, получает доступ к реальности только в чувствах и через них» [\[1, с. 211\]](#). И. Кант в «Критике чистого разума» говорил: «Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить» [\[2, с. 69\]](#).

Таким образом, для понимания истоков научных и религиозно-философских идей нужно проследить их обратное развитие вплоть до изначального чувственного опыта и связанных с ним эмоциональных переживаний, которые легли в основу мысленных образов этих идей и их словесного описания.

Примером в данном случае может служить идея Бога. Согласно классической версии онтологического аргумента в пользу существования Бога, наличие в разуме человека идеи Бога свидетельствует о реальности его существования. Однако, это «доказательство», являясь принципиально верным в отношении конечных вещей (невозможно изобрести не-сущее внеопытное), в отношении Бога является примером порочной ошибочной логики. В данном случае нет смысла пересказывать известную в истории философии критику онтологического аргумента: достаточно в рамках интересующей нас темы напомнить, поскольку изначальная идея Бога была вполне миросущной и антропоморфной (несмотря на то, что выделение двух «уровней» божественности – наивысшей, удаленной от человеческого, и низшей, в которой присутствуют всем известные антропоморфные божества, близкие к нуждам людей, восходит к глубокой древности и присутствует в дофилософский период развития религиозных представлений). Дело в том, что мышление человека в древний период было мифологичным.

Вопрос о происхождении богов в человеческой культуре является довольно сложным с точки зрения современного религиоведения, но в любом случае очевидно, что первые теологические представления возникали и развивались под влиянием способности выстраивать человекоподобные аналогии и усваивать человеческие качества божествам. В данном случае мы имеем дело с классической концепцией, согласно которой богов человек создает по образу и подобию своему (что в данном контексте не связано с вопросом о наличии у них объективных коррелятов за пределами человеческого сознания).

Поэтому для понимания истоков гениальных прозрений древней философии наряду с признанием значения откровений и вдохновений необходимо отыскивать опорный чувственный опыт, на котором были основаны воображательные ассоциации,

позволившие эти прозрения освоить и сделать их достоянием разума. Не последнюю роль в этом плане играет натурфилософский контекст, в котором работал философ определенной эпохи и который заполнял космологическими образами сознание мыслителя. Очевидно, что гораздо более обоснованной и крепкой будет та концепция, которая учитывает историко-культурные парадигмальные ограничения.

Мы можем выявить три ограничителя, которые присутствуют при формировании некоторой доктрины:

- 1) натурфилософский контекст эпохи, который многие философы прошлого по умолчанию воспринимали как вершину истинного понимания реальности на все времена (как и свою культуру, язык и проч.), не учитывая динамику и культурное многообразие научного познания в будущем;
- 2) личный опыт, который активирует в сознании философа определенный интерес и который может создавать тенденциозность в решении некоторых философских вопросов на основе неких неудовлетворенных потребностей;
- 3) когнитивные и, в целом, психические механизмы, которые срабатывают по умолчанию при размышлении о религиозно-философских проблемах.

Мы не можем работать вне этих детерминант, но у нас есть возможность их видеть и учитывать в своих теоретических разработках, а также выявлять те ситуации, когда мыслитель не понимал объективных ограничений своего дискурса, которые накладывал окружающий его идейный и личностный контекст.

Примечательно, что упомянутый выше антропоморфизм и «прогибание» высшей реальности под привычки и удобство человеческого восприятия сохраняется не только на уровне примитивных архаических представлений о божествах, но даже и на более высоком уровне – философски обработанной абстрактной идеи Первоначала. Эта проблема присутствует в религиозной философии, несмотря на ее формальное отрицание мифологического мышления и заявления о том, что в ней антропоморфизм окончательно осмыслен и преодолен в разговоре о Боге. Антропоморфизм и «заземление» Бога сохраняется и в метафизике, только на более тонком и прозрачном уровне, не видимом поверхностному наблюдателю.

Уподобление высших принципов земным бытовым реалиям существует, например, из учения о идеях в платонизме, которое легло в основу церковной догматики и определило судьбы многовековой европейской мысли. Начиная с Платона, его мир идей, противостоящий миру бескачественной материи, держится на аналогии, обычной для сознания человека. Аналогию эту можно представить в виде пары идея-изделие: любому созидальному труду человека предшествует появление идеи в его разуме, и даже видимое образное представление о конечном результате созидающего процесса в виде изображения, возникающего перед внутренним взором в воображении. Далее следует выбор материала, из которого вырабатывается материальное воплощение воображаемого объекта в вещь. При этом проникнуть в мир идей другого человека извне невозможно, как невозможно для человека непосредственно показать другому воображаемое им. Здесь уместно вспомнить проблематику «квалиа». Особенностью классических квалиа является то, что они нередуцируемы ни к физическим, ни к функциональным свойствам ментальных состояний. Допущение существования квалиа как внутренне присущих ментальным состояниям свойств, которые не могут быть сведены ни к каким естественным свойствам, действительно сталкивает нас с трудной проблемой сознания. Эта проблема заключается в том, что мы либо должны признать, что не

существует натуралистического объяснения сознания, либо же должны трансформировать естественно-научную картину мира, вписывая в неё ментальные свойства как фундаментальные характеристики реальности.

Отсюда путем экстраполяции этих человеческих качеств в масштаб вселенной возникает концепция божественного мира идей, которые или погружаются в мир материи, «облекаются» материальностью и становятся зримыми и ощущаемыми, или отражаются из мира идей на мир материи в виде непосредственного воплощения идей в материальные объекты и явления мира вещей. Таким образом утверждается первичность духа и вторичность материи, а также их трансцендентность, невозможность непосредственного взаимодействия идей и вещей по причине абсолютного взаимного «несуществования» друг для друга природ духа и материи. Платоном так и не были объяснены причины, по которым идеи воплощают себя в материи, а также способ или механизм подобного воплощения идеи в материю при условии трансцендентности идей и их материальных воплощений. «По описанию Платона, когда подлинное бытие отражается в материи, возникает множество треугольников, равносторонних и прямоугольных равнобедренных, которые затем упорядочиваются в пять видов правильных многогранников; каждый из пяти видов соответствует одному из первоэлементов: тетраэдр – огонь, октаэдр – воздух, икосаэдр – вода, куб – земля, а додекаэдр – элемент неба (впоследствии пятый элемент, *quinta essentia*, был назван «эфиром» и считался особо тонким живым огнем, из которого состоит небесная сфера и все небесные тела). Материя, в которой существуют эти геометрические фигуры и тела, называется у Платона "пространством" (*χώρα τόπος*), но мыслится не как реальное пустое пространство, а скорее как математический континуум. Его главная характеристика – "беспределность" (*τὸ οὐ πείρον*), не в смысле бесконечной протяженности, а в смысле абсолютной неопределенности и бесконечной делимости. Такая материя выступает, прежде всего, как принцип множественности, противостоящий единому бытию. Платона не занимает очевидное затруднение: как объяснить переход от чисто математических конструкций к телам, обладающим массой и упругостью» [\[3, с. 510\]](#)

Платоновское упоминание о Демиурге как о творце, осуществляющем своей волей воплощение идей в материю, не признается его реальной верой в творящее божество, но, скорее, имеет вид примера. «Обратим внимание на то, что основные категории "Тимея" (первообраз, демиург, идея, бог и боги, космос, материя) трактуются в диалоге исключительно понятийно или математически, но никак не персоналистски. Можно сказать, что Платон дошел до монотеизма чисто формально, не имея ни опыта, ни устойчивой терминологии позднейшего монотеизма, опиравшегося на учение об абсолютной личности. Иначе в конце VI книги "Государства" нужно было бы признать еще более яркий монотеизм на основании употребления Платоном термина "беспредпосыльное начало", который недаром расшифровывается им либо как благо (термин чисто понятийный), либо как единое (математический термин). Однако здесь тоже невозможно усматривать учение об абсолютной личности, потому что здесь нет ни живого имени какого-либо абсолютного живого существа, ни связанной с ним какой-либо священной истории с концепциями грехопадения, бого воплощения, искупления, спасения и т. д. Здесь перед нами чистейший языческий пантеизм» [\[4, с. 600\]](#). Также надо учитывать, что Платон не всегда дает положительное учение: как и подобает настоящему философу, он зачастую ставит вопрос и приглашает к рассуждению, отталкиваясь от конкретных примеров. А отсутствие Творца возвращает вопрос о причинах, заставляющих идеи воплощаться в мир материи, и способах осуществления этого воплощения, ответа на который не дал ни сам Платон, ни его последователи.

Таким образом, в примере с Демиургом и миром идей мы сталкиваемся с проявлением

антропоморфного мышления, которое формирует концепцию, в основе которой лежит нерешенная и веками не решаемая проблема, однако это не мешает ей быть авторитетной и лидирующей в историко-философском процессе.

2. Проблематика типовых решений космологического вопроса в европейской философии

Основные решения космологического вопроса в связи с определенным пониманием сущности Абсолюта можно свести к следующим вариантам:

1) Абсолют в значении единственности Бога: только сам Бог «за гранью» трансцендентности, без которой он сразу же при взаимодействии с материей сам станет материей;

2) граница, за которую Бог или эманирует (переливается) в мир, или творит мир вне себя, ограничивает его абсолютность, и превращает в частность, дополняемую миром;

3) попытка присвоить сущность Ничто и объяснить мир пребыванием Бога в Ничто напоминает логическую подмену, присваивающую существование тому, чего нет, то есть превращение Ничто в нечто.

Абсолют в значении самодостаточности приводит к полному стасису Божества, которое если чего-то хочет, значит, этого чего-то ему не хватает, и он уже не Абсолют, а в онтологическом смысле частность, которой не достает того, что ему желается. Это вполне относится и к утвержденной в церковной доктрине идее о сотворении мира Богом по причине его преизбыточной благости: значит или ему не хватило места в себе самом для того, чтобы вместить свою благость или налицоует неудовлетворенность от того, что некуда эту благость деть, и не с кем ею поделиться. В данном случае налицо утверждение неабсолютности божественности, а преизбыток благости оказывается недостатком чего-то другого, чего богу не хватает (например, славящих его преизбыточную благость) и тем лишает его абсолютности. «Центральной проблемой неоплатонизма, как и любой монистической системы... является затруднение... в том, что трансцендентная и самодостаточная природа не имеет необходимости порождать что-либо иное по отношению к себе... Когда Плотин впервые в платоновской традиции отождествил Первопричину всего сущего с единым 1-й гипотезы "Парменида", положив тем самым начало неоплатонизма, он унаследовал и апорию трансцендентного начала... Начало всего должно быть иным всему, свободным и отдельным от всего, т. е. представлять собой Абсолют. По словам Плотина, "даже когда мы называем его причиной, мы высказываем нечто присущее не ему, а нам, поскольку это мы обладаем чем-то происходящим от него, он же существует в себе самом". Но если причиной и началом Единое оказывается не само по себе, а только с точки зрения своих следствий, то возникает вопрос, почему эти следствия существуют и как объяснить происхождение мира из Абсолюта... Несмотря на различные подходы к решению апории трансцендентного начала, все без исключения неоплатоники объясняют происхождение множества из Единого преизбытком силы и совершенства Первоначала: "...будучи совершенным, оно как бы переливается через край, так что его преизбыток создает иное" ... Наконец, Дамасский 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...» [\[5, с. 660–662\]](#). Что такое «край» Абсолюта и куда Единое «переливается», если ничего кроме Абсолюта, не существует, включая края и «место», куда бы совершилось излияние, Плотин не объясняет, как и его последователи.

Сходную проблематику имеют и современные богословские тенденции, в которых Бог осмысляется в контексте онтологии любви, когда классические «громоздкие» представления о Боге как Абсолюте и полноте благости соединяются с персоналистскими новоевропейскими установками, а также с экзистенциализмом. Бог мыслится в этом контексте процессуально-кенотически и как вечно нуждающееся в феномене «другого» существо для реализации полноты своей вечной божественной любви и в то же время воспринимается статически как всесовершенный ни в чем не нуждающийся вседовольный Абсолют по лекалам средневековой философии. В данном случае мы наблюдаем не только отсутствие должного согласования двух разных парадигм, но и следование богословско-философской мысли за идейной модой различных эпох без должной рефлексии по поводу указанных выше ограничителей.

Попытки построения модели Бога без присвоения ему абсолютности (которая очень часто представляет собой механистическое умножение положительных свойств земного опыта на бесконечность с последующим априорным усвоением их Богу) приводят к проблеме предсуществования первичной праматерии (изначального хаоса, из которого мир был построен Богом-Логосом в греческой философии, а в различных добиблейских языческих традициях и в Еврейской Библии – предвечной водной стихии), порождающей материального бога, или хотя бы безначального сосуществования бога и праматерии (хаоса, стихии), из которой бог создает мир, что способно привести к утверждению первичности материи, то есть к материализму, которому бог оказывается не нужен, что ярко демонстрирует история позднейшей европейской философии.

Гностические построения некоей иерархии «оскудения» божественности, благодати, духа, света и проч. сверху вниз от трансцендентного «не-бога» (сверх-Бога) вплоть до сотворения материи низшим Демиургом склоняют опять-таки к материализму в его различных формах.

Попытки как-то рассоединить Бога и материю с помощью трансцендентности упираются в обусловленную ею невозможность Бога влиять на материальный мир. В частности, этот вопрос так и не был решен в христианской богословско-философской парадигме, где Святой Дух «везде сый и вся исполняй», но не сам по себе, поскольку дух с материей взаимно не существуют друг для друга, а с помощью «божественных энергий» из учения Григория Паламы, которые опять неизбежно упираются в ту же проблему трансцендентности божественного материальному. Допущение дополнительного опосредующего звена между Богом и миром в виде «энергии» с целью перекинуть «мостик» между нетварным и тварным не решает проблему, а лишь создает видимость решения через усложнение конструкции. «Если Бог в Его энергиях равен Богу в Его сущности, тогда причастие энергиям ничем не отличается от причастия существу, природе Бога, потому что в таком случае невозможно отделить природу от энергий — где грань, отделяющая одно от другого? — и такое различие приобретает чисто риторическое значение» [\[6, с. 48\]](#). То же относится и к парадигмальным усложнениям «конструкции» поздними неоплатониками, сперва удвоившими, а затем и утроившими первоначальные платиновские сущности Ума, Души и Космоса в своих построениях неоплатонической космологии (подробнее см. «Онтологическая и космологическая система неоплатонизма» [\[5, с. 664–666.\]](#)). Также при внимательном анализе паламизма становится очевидно, что его проблематика онтологического перехода от Бога к миру является частным проявлением общего для платонизма затруднения: почему и как идея становится не-идеей, а также как мыслить их актуальную связь между собой? Также проблемами паламизма в этом контексте являются вопрос о возможности созерцания нетварного света творением и тенденция раздвоения Бога на сущностного-

непознаваемого и данного в энергиях.

К паламизму применима та известная критика, которую давал Аристотель платоническому учению об идеях: если у вещи есть идея, то почему бы не допустить идею у идеи и т. д.; если есть нетварная энергия как необходимая онтологическая «перемычка» между Богом и миром, то почему бы не прымыслить энергию энергии и т. д. Почему опосредующее звено всего лишь одно, учитывая иерархичность космоса, задуманную Богом, и градацию уровней освящения, которая утверждается в христианской ортодоксии? Либо божественная энергия, посредствующая между Богом и миром должна представлять собой некоторое смешение божественного и мирового, чтобы быть онтологически сродной и божественной, и тварной природе. Положение усугубляется тем, что в паламитском учении понятие энергии одновременно удерживает в себе и динамический, и статический аспекты, не решая проблему их согласования (энергии осмысляются как «мысле-воления» Божества). Паламизм не решает, а по-новому обыгрывает платоническую дилемму перехода идеального в не-идеальное, и во всей полноте сохраняет соответствующую проблематику платоновского учения, то есть все ту же неразрешимость апории трансцендентности.

В конечном итоге декларированная божественная трансцендентность-имманентность, объясняемая непостижимостью чуда божественного всемогущества в сердцевине своей имеет фундаментальную проблему, и способна убедить в своей безупречности, возможно, конфессионально-ориентированных и воцерковленных людей, но не удовлетворяет научный философский подход к проблеме. Представление об имманентности Бога миру наравне с трансцендентностью на том основании, что он всемогущ и абсолютно свободен, представляется неверным и, более того, незрелым и крайне беспомощным именно с философской точки зрения.

Модели Мейстера Экхарта и Николая Кузанского, а также Шеллинга и последующих им – условно обозначим эту философскую ветвь, как «мистический пантеизм» – в конечном итоге опять-таки упираются в проблему трансцендентности-имманентности Бога и творения. Означенное Шеллингом единство- тождественность Бога и человека является с нашей точки зрения логически ошибочным: единство не равно тождеству, но лишь означает общность природ. А трансцендентность предстает как взаимное «несуществование» Бога и творения, в то время, как имманентность, в свою очередь – как единоприродная способность к взаимодействию. Как только рассуждение встает на этот путь, то, исключая логические уловки и смысловые подмены, оно необходимо упирается в стену все того же тупика: имманентность бога и творения неизбежно приводит или к материальности бога, или к существованию мира как отдельной от Бога части его божественности, тем самым обнуляющей божественную абсолютность и единственность.

Здесь стоит упомянуть Л. Карсавина, искавшего выход из тупика классической концепции Абсолюта в «динамическом отражении» Бога в ничто и обратно. В этом случае Ничто предстает как некое зеркало, находящееся в Ничто (то есть нигде не существующее), отражающее и возвращающее Бога в себя мгновенно и бесчисленно, а материальный мир – как «опоздавшее» вернуться в Бога отражение. Однако, и эта модель, при всей ее революционности, не способна ни объяснить превращение Ничто в нечто, то есть то, чего нет в нечто существующее, ни предложить «механизм» взаимодействия «не-сущего» бога с «не-сущим» для него материальным миром, являющимся абсолютным Ничто. К достоинствам карсавинской модели следует отнести его интуитивное озарение в отношении «отражения» Бога в зеркале «ничто», которое, впрочем, до логической определенности доведено автором не было.

3. Опыт построения непротиворечивой модели сосуществования бога как Абсолюта и порождаемых им миров, в том числе материальных, подобных наблюданной вселенной

После краткого обзора типовых проблем классических космологических концепций, авторы готовы предложить опыт построения новой модели соотношения Бога и мира, которая с нашей точки зрения свободна от нерешаемых веками затруднений.

Существенными положениями предлагаемой концепции являются следующие пункты:

1. Главным свойством «не-сущего» Сверхсущего Абсолюта-Первопринципа всего является порождение Себя Собой в свое Сверхбытие
2. Абсолют в Сверхбытии является божественным Разумом.
3. Главным свойством Сверхбытийствующего Бога-Разума, Его бытием и «занятием», не нарушающим Его Абсолютности, является осознание себя, созерцание себя, самопознание и самоименование.
4. Разуму присуща образность, словесность и памятность.
5. Бог, созерцая Себя, перебирает Свои Имена, смотрится в зеркала порожденных ими миров и видит в них Себя.
6. Идеи или монады порождаются в недрах Божественного Разума его Именами и призываются к осуществлению, которое проявляется в виде их образов.
7. Образ является собой отражение Бога в зеркале идеи и возвращает Богу видение Себя в ее развитии.

Первые два пункта, по сути, повторяют модель Платона-Плотина: Абсолютное Единое Сверхсущее порождает себя в Сверхбытии, то есть Ум, из которого далее выстраивается Космос путем перехода от единого ко многому: «Согласно учению неоплатоников, каждый новый уровень реальности является круговым движением, включающим в себя 3 момента: 1. Пребывание следствия в причине (μονή). 2. Исхождение из нее (πρόδοση). 3. Возвращение к ней (πιετροφή). В частности, в Уме пребыванию соответствует умопостигаемое бытие, исхождению — жизнь, а возвращению — ум (мыслящее)» [\[5, с. 662\]](#). Однако, как уже было замечено выше, по причине апории трансцендентности в отношении Единого Сверхсущего неоплатоническая схема не срабатывает: у Сверхсущего Абсолюта нет никаких причин проявлять себя в Бытии, выйдя из своего Сверх-небытия: «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. С другой стороны, последняя гипотеза “Парменида” показывает, что отрижение единого уничтожает саму возможность познания и существования вещей, ибо “если нет единого, то нет ничего”» [\[5, с. 660\]](#). Как именно происходит переход от первой гипотезы «Только Единое» ко второй «Единое есть», Платон и следующие за ним неоплатоники так

никогда и не раскрыли, а точнее – не сумели объяснить.

Между тем, по мнению авторов, божественное (Сверх)бытие (не путать с бытием мира) уже содержится в самом Едином Абсолюте, как возможность быть, и может быть выведено из него без привлечения дополнительных предикатов и умножения сущностей. Единое, будучи Абсолютным, обладает абсолютной свободой, которую, однако, даже использовать не может, так как не может мочь. Если бы было что-то еще, кроме самого Абсолюта, то Абсолют был бы и этим тоже наравне с собой, тем самым утратив свою абсолютность. Свобода эта, однако, состоит в том, что единственное иное Абсолюту – это лишь само ничто, ничего нет, полное отрицание Абсолюта, как такового, его исчезновение до настоящего небытия. Это первая гипотеза диалога «Парменид» в интерпретации Лосева «Выводы для одного (138c–157b) при абсолютном положении одного (137c–142b)»: «1. Кратко: если (существует) только одно и больше ничего нет, то не существует и этого одного» [\[7, с. 500\]](#), то есть, единственная альтернатива Абсолюта, предоставленного самому себе, есть его чистое отрицание, погибель, исчезновение. Выбрать из двух возможных положений Себя Сверхсущему можно только через двойное отрицание (по сути, это применение гегелевского закона «отрицания отрицания» в отношении Единого Сверхсущего): иное иному будет само Единое, познавшее себя, отличное от собственного небытия, и ставшее быть. Только таким образом модель неоплатоников срабатывает для Сверхсущего: Пребывание сверхсущего Иного (абсолютного небытия Сверхсущего) в Абсолюте → Исхождение Сверхсущего в Иное (небытие), как проявление сверхсвободы параллельно находиться в Себе и в том единственном состоянии Иного Себе → Возвращение через отрицание собственного небытия к Себе, как Сущему, к своей «естьности» из небытия – в Бытие.

Как было ранее показано авторами [\[8, с. 79-95\]](#), космология, основанная на паре (бытие-небытие) в отличие от платоно-плотиновской модели, кратко описанной выше, приводит к логичному образованию более низких онтологических уровней из более высоких без необходимости привлечения необъяснимого распространения Блага путем эмнации, переливания «преизбыточествующего» Блага через «край» высшего онтологического уровня в низший: небытие уже содержится в бытии всего подобно китайской монаде (Китайская монада. Символ, относящийся к Дао. Выглядит он достаточно просто. Это круг, который состоит из двух половинок в виде капель черного и белого цвета. В каждой из этих капель есть небольшие круги противоположного цвета: белый в черном, черный в белом. Этот символ – олицетворение постоянной борьбы, с одной стороны и гармонии, с другой стороны. Основной закон диалектики сформулирован в Древнем Китае еще в IV веке до н. э. Речь идет о законе единства и борьбы противоположностей), и сравнение себя с собственным небытием через «отрицание отрицания» низводит сущности в более «бытийный» уровень бытия, превращая Ум в Душу, Душу в Идеи, а Идеи в вещи без привлечения таких дополнительных сущностей, как «бескачественная материя» Платона, который как ее только ни называет: и пространство, и кормилица, и материя, темный и трудный вид, хώра (в букв. пер. с греч. означает: 1) страна, земля, место, площадь, участок, область, край; 2) воображаемое место; 3) положение).

Не-сущий (или сверхсущий) Абсолют, Бог-Единство-Первопринцип, не сознающее себя (поскольку нет никакого «себя») Единое всегда порождает себя как бытийствующего для себя Бога: «И вообще все то, что уже достигло совершенства, — рождает; а то, что всегда совершенно, рождает всегда, причем рождает вечное, но худшее, нежели само оно» [\[9, с. 327\]](#) – который является наблюдателем себя-сущего: без наблюдателя Бог-Единое, не осознающее себя, не существует = Сверхсуществует (это напоминает

принцип Джорджа Беркли «существовать – значит быть воспринимаемым» из «Трактата о началах человеческого знания» [10]). Бог как Ничто и есть ничто. Если его существование не засвидетельствовано хотя бы им самим, то существование=несуществованию, бытие=небытию. Для бытия нужен самосвидетель по аналогии с декартовским «я мыслю, значит я существую». И этот сам собой порожденный бог, обнаружив и опознав себя как собственную сущность и свое существование, как отрицание собственного не-существования, исчезновения, осознав себя, являет себя себе в каждом из последовательных актов самопознания бесконечной чередой своих Имен. И Сверхсущий, и порожденный им в собственное бытие Сверхбытийствующий – все тот же Абсолют, Единство в состоянии постоянного непрерывного порождения само-осознания, бесконечного мгновенного циклического процесса порождения Себя из Сверхсущего и возвращения Себя к себе-Сверхсущему. «Согласно учению неоплатоников каждый новый уровень реальности является круговым движением, включающим в себя 3 момента: 1. Пребывание следствия в причине (μονή). 2. Исхождение из нее (πρόδοσ). 3. Возвращение к ней (πιστροφή) [5, с. 660.] Далее этот процесс самопознания в самоограничении имен Божиих самопроизвольно развивается бесконечно: осознав себя в Имени, Сверхбытийствующий Бог-личность продолжает расширяться на безымянность бесконечного Сверхсущего Абсолюта, присваивая себе имена по мере расширения самосозерцания себя в зеркалах имен, как идеи частного самопознания сперва Абсолюта, самоограничивающего себя в пределах своего Сверхбытия, а затем выходящего за собственные границы в себя неограниченного – и вновь познающего себя в новых границах-именах. Бог – это процесс, а не статис, а миры – порождение системы зеркал, в которые смотрится Бог, осознавший себя в своих отражениях.

То есть, в недрах Бога наряду с породившей присущей ему словесностью идеей, порожденным Словом Бога, возникает ее изображение в виде образа идеи как Данности, которая, согласно определению авторов, является тем, что в богословии называется Промыслом, то есть Идеей, содержащей предельно детализированный план развития Вселенной на все времена ее существования [8, с. 79-95], развивающейся в рамках ее частной формы существования от начала до конца ее осуществления. После чего конечный образ развившейся идеи весь целиком от начала до конца обретает самостоятельное бытие в недрах памяти Бога, как сбывающееся Слово, развившееся до полного Образа Божия, как Его отражения в осуществленной идеи. И таким образом осуществленные идеи обретают собственное самостоятельное бытие в Боге, в Его Сознании, как часть и отражение его самого в бесчисленных зеркалах осуществленных Словес Божиих – и по сути, сами становятся богами своих миров, навечно запечатленных и автономно существующих в памяти Бога.

Идея, заключенная в Слове, содержит внутри себя полноту своего космоса, разворачивающегося в пределах присущих ему форм существования – к примеру, в пространственно-временном континууме наблюдаемой вселенной.

Если применить аналогию с человеческим сознанием – что, как мы указывали выше, является не только неизбежным, но и единственным возможным для человеческого разума путем интуитивно-ассоциативного порождения новых идей – то сперва слово вызывает зрительный образ, с ним связанный, который возникает в сознании, как на некоем экране перед мысленным взором – но этот экран не существует в реальности нигде. Однако, видимый в воображении «внутренним зрением» образ может быть зафиксирован в памяти и существовать в виде записи, которая может быть в любой момент возвращена в сознание в виде образа-воспоминания. Данная аналогия с

работой человеческого мышления и памяти встречается и в классическом христианском богословии. Это и августиновская корреляция между Ипостасями Троицы и человеческой психикой с ее триадой «ум – воля – память», и догматическое учение церкви о предвечных замыслах Бога о мире в целом и каждой вещи в частности, через созерцание которых Творец от века знает суть всего происходящего в мире еще до реализации событий «для нас», т.е. знает все творение с его «изнаночной» стороны, которая во всей полноте не доступна для человеческого познания. Однако стандартная модель понимания вечных идей «возле Бога» имеет проблемные аспекты, которые в целом соответствуют уже указанной выше фундаментальной проблематике платонизма.

Таким образом, любое мимолетное бытийное видение развития божественной идеи, не существуя само по себе как реальное бытие, но лишь как отражение Бога в развившейся из Слова идеи, записывается в недрах памяти божественного сознания и обретает в нем свое подлинное бытие в Вечности, которое и есть пребывание в Царстве Отца, и обещанная Иисусом Вечная Жизнь в Боге, Который, породив Образ, запомнил и уже не забудет его. Здесь нужно вспомнить характерный для библейского повествования образ книги, в которой зафиксированы смыслы и судьбы всего сущего [\[11\]](#). Проблемой стандартной модели «божественной памяти» является отсутствие должного согласования статичного и динамичного моментов в ее «функционировании». Источником затруднения является приоритет статичного описания Абсолюта в традиционной догматике и философии при игнорировании возможностей процессуальной интерпретации божественной жизни. Это затруднение в нашей концепции снимается описанной выше процессностью божества: будучи изначально бесконечен, Бог бесконечно познает себя в процессе самопознания Абсолюта.

То есть, и безжизненный Абсолют-Первопринцип, и сам процессный Бог-личность, порожденный самопознанием Абсолюта, и его Слово, и порожденная им Данность, и ее осуществление, и ее образ, отраженный в Вечность, и материальный Космос, как отражение вечной Данности в бытие уже нашего привременного мира существуют в недрах Божества, не вступая в бытийные противоречия друг с другом, но сосуществуя в Боге, как различные стороны одной и той же божественной сущности, различные стороны и проявления единого бытия Божия – и таким естественным образом снимается проблема трансцендентности-имманентности Бога и материи. Подчеркнем, что материя существует лишь как образ, развивающийся внутри идеи, порожденной Словом, и не существует в каком-то «месте», отдельном и отделенном от Бога, материальный образ лишь показывается Богу в Его собственном «воображении», как отражение Его в зеркале порожденной Его Словом идеи. Никакой материи и миров вне Бога не существует, все они есть Сам Бог, и находятся в Боге. Стоит заметить, что в современной физике не сохранилось ни одного из классических философских определений материи. В то же время стоит обратить внимание на высказывание одного из исследователей о том, что «в современной науке из всех версий античного атомизма именно математический атомизм Платона вызывает наибольший интерес как повод для плодотворных сопоставлений» [\[12, с. 200\]](#). Платонизм сближается с современным научным знанием в несубстанциальной (несубстратной) интерпретации материи. Известно, что к началу XX столетия понятие материи как носителя массы, отличного от силы и энергии, с одной стороны, от пространства и времени, с другой, начало расшатываться. Теория относительности Эйнштейна поставила массу в окончательную зависимость от скорости, что открывает перспективы соотнесения современной научной космологии с историей космологического осмысления понятия «движения» («вечность – бесконечно быстрое движение» и т. д.) в рамках несубстанциальной интерпретации материи. А открытие поля

Хиггса упразднило представление о массе как фундаментальном свойстве материи.

Подчеркнем также, что Бог, пребывающий в благости и созерцании, его Слово, им порожденное из созерцания себя и Дух, развивающий своим действием Слово-идею в образ-отражение Бога, созерцающего в этом отражении опять же одного себя, являются одним и тем же богом и существуют вместе, воедино, как единое целое.

4. Категория созерцания в истории богословия

В этом контексте необходимо затронуть вопрос об аналогах концепции созерцающего Бога в истории богословия и философии, учитывая, что феномен созерцания является ключевым понятием в предлагаемой нами богословско-философской концепции. Понятие «созерцание» в философии и в обычной жизни может обозначать либо чувственное наблюдение, либо непосредственное интуитивное схватывание сверхчувственных объектов. Созерцание как стремление к мудрости издревле считалось отличительной чертой философа. Впоследствии под влиянием платонической традиции возникло понимание созерцания как такого постижения сущности вещей, которое осуществляется напрямую без опоры на чувственное восприятие и дискурсивность мышления. В контексте критики метафизики философия XX в. вывела феномен созерцания на периферию своих разработок и теперь по большей части он представляет для современных ученых лишь историко-философский интерес.

В диалоге «Федр» мы читаем следующие строки: «Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев подлинное бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самое справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание...» [247d].

Важную роль феномен созерцания имеет в теологии Аристотеля: «Бог Аристотеля — как бы идеальный, величайший и совершеннейший философ, созерцающий свое познание и свое мышление чистый теоретик. Его стихия — умозрение» [13, с. 26]. Стагирит говорил, что Бог есть «ум», который «мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении» [14, с. 316]. Созерцая себя, Бог осуществляет высшую (дианоэтическую) добродетель. Соответственно, созерцание Бога для человека также является высшей добродетелью. Однако отличительной чертой аристотелевского нематериального Бога-Первовдвигателя является его личностная безучастность к судьбам конечных вещей и людей, отделенность от подлунного мира. Он «занят» всецело собой, осуществляя в самосозерцании начало кругового движения, которое, в свою очередь, движет мир по кругу, который естественным образом в этом акте уподобляется ему. Бог у Аристотеля предстает логиком, обожествленным философом. Такой Бог не мыслит природу «участливо». Бог здесь принципиально замкнут на себе, «автоматически» своей божественной жизнью запуская процесс реализации вечного космоса.

У Плотина в трактате, который называется «О природе, созерцании и едином», мы встречаем утверждение о том, что «все вещи произошли из созерцания и что созерцание — главная и конечная цель их бытия, причем речь здесь идет не только о тех, кто видимо наделен разумом, но и о тех, в ком он не проявлен, ибо оформляющие логосы действуют и в последних, нижайших вещах этого мира, каждая из которых в меру своих возможностей — возможностей ли истинной сущности, или возможностей подражательного образа — стремится к этой цели» [9, с. 95].

Понятие созерцания в неоплатонизме обретает не только гносеологический, но также и онтологический смысл. М. В. Лахонин так комментирует этот момент: «Природа в пределах своей субстанции у Плотина обладает душой и жизнью, которые, в свою очередь, являются продуктом ее самосозерцания. Ей также присуще и то, что в позднейшей европейской философии называется самосознанием, которое распространяется и на принадлежащие ей вещи в той мере, в какой они способны к восприятию... Созерцание, присущее природе, обладает способностью природного интуитивного сосредоточения и производит объекты собственного созерцания – в парадигмальном платоновском смысле – отношения идей и вещей» [\[15, с. 44\]](#).

Примечательно, что древнегреческое слово «θεωρία» – «смотрение, наблюдение», «θέατρον» – «театр» и «θεός» – «Бог» – однокоренные, что весьма согласуется с представленной нами концепцией, как и тот факт, что греческое слово «идея» и русское слово «видеть» с точки зрения этимологии тоже однокоренные (в древнегреческом начальная «в» со временем редуцировалась). Однако была еще одна версия: в частности, Платон считал, что греческое слово «Бог» («феос») происходит от глагола «*theein*», означающего «бежать»: ««Первые из людей, населявших Элладу, почитали только тех богов, которых и теперь еще почитают многие варвары: солнце, луну, землю, звезды, небо. А поскольку они видели, что все это всегда бежит, совершая круговорот, то от этой-то природы бега им и дали имя богов» [Кратил 397б]. Эта этимология в случае своей истинности совпадает с процессуальным пониманием Бога в нашей концепции. Иоанн Дамаскин предлагал возводить слово *theos* к глаголу *theaomai* – «созерцать»: «Ибо от Него нельзя что-либо утаить, Он всевидец. Он созерцал все прежде, чем оно получило бытие...» [\[16, с. 45\]](#).

Здесь также будет уместным напомнить, что в поиске аналогов понятиям «сознание» или «самосознании» в классической философии до Нового времени необходимо учитывать исторические ограничения в интерпретации этих концептов философами разных эпох. Так, для Плотина в Едином нет ни сознания, ни самопознания, ни мысли. Единое – просто самость, равная себе [\[17, с. 160\]](#). Более того, человеческое «я» и самосознание для Плотина «есть продукт деятельности воображения – далеко не самой высшей, да и не исключительно человеческой способности» [\[17, с. 159\]](#).

Сопоставляя представленные выше концепции созерцания в контексте раскрытия божественной жизни, можно увидеть отличия представленной нами схемы от историко-философских аналогов.

5. Общая характеристика предлагаемой теологическо-космологической модели

Итак, обобщим основные моменты предложенной нами концепции:

1. Бог есть Абсолют, пребывающий в созерцании Себя в процессе самопознания; перебирая свои Имена-Слова, Бог пробуждает к жизни заключенные в них идеи или монады, развитие которых порождает миры, отражающие в себе Бога.
2. Мирбытие пребывает «внутри» Бога (а не вне его, как это принято во многих философских системах) в виде картины развития миров в «воображении» Бога. Сами миры являются своего рода зеркалами, в которых Бог видит Себя. Эти его отражения обретают самостоятельную вечную жизнь в вечной «памяти» божа, которая и является единственno существующим Царствием Небесным опять-таки «внутри» Бога, а не «вне» Его: никакого «вне», и ничего кроме Бога не существует, и Бог не нуждается в чем-либо вне себя, включая и предложенное в философских системах нечто, обозначенное как

абсолютное Ничто. Космологическое Ничто, превращенное в онтологическое нечто «вне» Бога напоминает логическую подмену, свидетельствующую о фундаментальных проблемах тех систем, которые используют этот логический подход.

3. Созерцание само по себе не ставит никаких целей, оно не является осуществлением неосуществленных желаний или выражением восполнения божественной неполноты – всех аспектов нарушения божественного Абсолюта в развитых в прошлом моделях. Таким образом снимается проблема цели творения.

4. Утверждается абсолютная метафизическая первичность Духа.

5. Развивается непротиворечивая концепция бытия мира как отражения Бога в нем самом, и Спасения, как вечного пребывания зрелой личности в памяти бога, который ничего не забывает – эта память бога, собственно, и есть Царствие Небесное.

6. Решается проблема трансцендентности-имманентности: все происходит в самом Боге и никакое «вне его» вообще не существует; при этом развитие миров в «воображении» Бога и пребывание в божьей памяти-вечности, будучи одноприродны по принадлежности к Богу, являются двумя сторонами единого пребывания в Боге.

7. Дается непротиворечивое объяснение как смысла, так и «механизма» воплощения идей в материальные объекты, миры и вселенные.

8. Открывается возможность согласования религиозно-философских воззрений в рамках предлагаемой модели с современными научными воззрениями и данными науки, а также с современными философскими системами постмодернизма, начиная с концепции Бергсона и заканчивая процесс-теизмом Хартсхорна.

9. Развивается система оригинальных религиозно-философских взглядов на эволюционный процесс порождения Разума, существование души, волю Бога, Божий Промысел, свободу воли человека, проблему добра и зла, теодицею как оправдание Бога за несовершенство мироустройства и проч.

10. Вскрывается проблематика устаревших богословских и религиозно-философских концепций в рамках библейской и гностическо-пантеистической парадигм.

6. Выводы

6.1 Космологические выводы

6.1.1. Божественные идеи и способ их реализации в мире

Идеи Бога являются сверхживыми и сверхразумными сущностями, по сути – богами для своих внутренних миров. Надо понимать, что миры развиваются в сверхразумах идей аналогично тому, что сами Идеи являются результатом развития процесса самопознания Абсолюта в Сверхбытийствующем Боге-личности. Идеи могут составлять естественные симбиозы соподчинения, то есть своего рода иерархию: действуя внутри более «старшей» идеи, более младшая создает свой мир внутри мира старшей. Такая иерархия, в отличие от всех предложенных иерархий богословия и гностических системах, во-первых, не является системой безоговорочного подчинения младших старшим, а, во-вторых, не приводит к «оскудению» божественности вплоть до несовершенного Демиурга, создателя «падшего» мира – или дьявола, служебной силы, предавшего и отвергнувшего Творца. Сосуществование идей в иерархии более похоже на симбиоз, в котором боги сотрудничают, творя каждый в своей области общего Промысла.

В то же время, монады, будучи самостоятельными божествами в пределах творимых ими миров, могут порождать свои идеи внутри своих миров. К примеру, в наблюдаемой вселенной может действовать идея возникновения жизни, внутри которой также действует идея возникновения Разума у живых существ путем эволюции. Дело может доходить до опеки младших богов над конкретными разумными существами, каковыми, к примеру, в богословии являются ангелы-хранители. И так, по ступеням иерархии миров, вплоть до порождения Разума, который будет способен в обратных отражениях возвыситься до рождения свыше и сам стать богом и сыном божиим. При этом, в наблюдаемом нами земном мире рождение свыше через крещение Духом облегчено тем, кто следует за первым из сынов божиих Иисусом, в то время как остальные человеческие разумы должны самостоятельно пройти путь рождения свыше от Духа не по вере в богосыновство Иисуса, но по делам своим, представленным на Суд Бога, по которым Бог или запомнит их в вечную жизнь или забудет,стерев из бытия в небытие. Перспективным является сопоставление предлагаемой концепции с метафизикой Т. де Шардена: «В основе его богословской концепции лежит представление об имманентности Бога, стоящего в начале всего творения и управляющего миром через эволюцию. По своим воззрениям де Шарден был близок к монистическому пантеизму. Он верил, что духовное начало пронизывает все творение, является источником его целостности и присутствует уже в молекулах и атомах. Он также считал, что эволюционный процесс регулируется «законом усложнения», согласно которому неорганическая материя, руководимая Духом, достигает все более сложных форм, в результате чего становится органической материей. Вслед за её появлением приходят и обладающие сознанием формы жизни. Вершиной сознательной формы жизни в природе, согласно де Шардену, является человек. Он отличается от всех прочих существ способностью осознавать себя, свой мыслительный процесс: не просто знать, но знать, что он знает. Де Шарден называл это "знанием в квадрате" » [\[18\]](#).

Реализацию идей можно мыслить следующим образом, исходя из аналогии с привычными для современного человека представлениями о работе компьютера. Исходный код программы выводит на монитор картинку виртуальной реальности, задуманной программистом, и воплощенной в виде последовательности написанных команд, состоящих из чередования одних только нулей и единиц. Или, для большей наглядности, пример показа через кинопроектор: «кинолента» Промысла Божия Духом проецирует реальность на «экран» материального мира, а Бог – единственный зритель в этом кинотеатре. При этом «экраном» или «монитором» в данном случае является «воображение» Бога, по аналогии с образностью воображения человека, образы которого не существуют в реальности нигде, но живут и видятся человеком «внутренним зренiem».

Заметим, что для акторов, действующих «на экране», все происходящее имеет все признаки и свойства материальной реальности – аналогично тому, что в развивающемся кинофильме его экранные герои едят настоящую на вид пищу, натыкаются при движениях на твердые предметы обстановки и умирают от попадания несуществующих пуль. Так что участники развивающегося образа идеи чувствуют себя реально пребывающими в полноценном материальном мире, в то время как для созерцающего бога они всего лишь игра цветного света и тени в его собственном воображении по крайней мере до тех пор, пока они не добываются собственного места своей личности в Вечности, в обещанном Иисусом Царстве Отца, через Рождение Свыше сойдя с экрана в реальность божественного бытия и личного пребывания в Боге.

Итак, Промысел Божий о мире, содержащемся и развивающемся в порожденной Словом

идее, «записывается» Словом в Духе, являющемся исполнителем отражения бога в зеркале образа, которым является мир, порожденный Словом. Из видимого мира духовная «подложка» «исходного кода» не видна, как не видна программа на экране монитора, но без него мир не существует, и исчезает бесследно, как изображение на экране при выключении электричества. «Отнимешь Дух их и исчезнут, и в перстъ свою возвратятся (Пс. 103: 29)».

Однако, если допустить, что у Бога «все ходы записаны» в Промысле, то каждый камушек, отполированный за века течением воды, каждый мотылек-однодневка или червячок, копавшийся в земле, пока не растворится в ней – не исчезают бесследно, но вносят свой живой неповторимый крошечный оттенок во всесовершенную божественную благость, отражаясь из привременного мира в Вечность всей цельностью своего прошедшего скоротечного бытия, и продолжают в Ней свое полноценное существование. И тогда становится понятен сам Замысел сотворения мира, который является ничем иным, как самопознанием Бога через отражение в «зеркалах» бытования всего от песчинки до Великого Атрактора, глядясь в которые, Бог видит в них Себя – ничто из временно существовавшего в мире не исчезает бесследно, но переходит в Вечность, находя свое место в бессмертном Бытии Божием. И тогда для всего Творения сбывается обещание Иисуса: «Царствие Божие внутри вас и вне вас» (Фома, 2) - везде и навсегда, потому что у Бога нет смерти и небытия, но одно лишь всецелое Бытие.

6.1.2 Вопрос теодицеи

Заметим также, что в этой модели отпадает необходимость теодицеи, то есть оправдания Бога за сотворенное или допущенное (попущенное) им Зло в виде тления и смерти, присущих природе мира сего. Мир задуман именно таким, каков он есть по причине личного несовершенства, вменяемого Демиургу в гностических системах, но по необходимости наличия динамики развития, отсутствие внешних факторов которой привело бы систему к стасису, когда развитие и эволюция оказались бы невозможны в условиях постоянного и предсказуемого бытийного блага. Иначе говоря, катастрофичность мира является необходимым условием его развития и эволюции Разума в нем: счастье и благоденствие порождают сон Разума, а он, в свою очередь, порождает чудовищ небытия. Говоря образно, миру, чтобы добраться до вершин Разума, нужно к этим вершинам стремиться – иначе не получится. В мире всеобщего благоденствия и счастья, каким рисуют пасторальный рай, человек Богоподобный, пожалуй, быстро заскучает да и сбежит из него хотя бы в ад, где хоть что-то происходит.

Катастрофичность, конфликтность и энтропийность мира являются необходимым условием развития, а смерть, как это ни печально – залогом эволюции видов. Конфликт между объективной необходимостью конечности всего живого, как средства эволюции, и субъективным восприятием ее со стороны всего живого, как вселенского Зла и несовершенства мира является неразрешимым, и влечет за собой обвинения Бога, сотворившего боль, страдание и смерть в немилосердии и жестокости с одной стороны, и неуклюжие попытки теодицеи – с другой. Но и предложить внятную модель идеального мира ни одна из сторон не может, кроме уже упомянутого «рая сладости», где праведные божии избранныки с лирами в руках поют Богу осанну вечно.

И вот еще что необходимо подчеркнуть: именно необоримые бедствия, самостоятельно преодолеть которые человек не в состоянии, заставляют человека искать Бога и обращаться к Нему за помощью, то есть являются причиной возникновения таких важных свойств Разума, как Богоискательство и Богообщение – в мире всеобщего счастья Бог человеку не нужен. А Разум в тепличных условиях не растет.

6.1.3 Осмысление божественного Промысла

С точки зрения предлагаемой модели Промысел или Данность является достоянием Слова-идеи в смысле всеведения о всех возможных путях и способах ее развития – все это целиком и полностью уже заключено в Слове бога о созерцаемой им идеи в свернутом виде, и разворачивается в образ по мере ее развития. Как писал Николай Кузанский, «в едином Боге свернуто все, поскольку все в Нем; и Он развертывает все, поскольку Он во всем» [\[19, с. 104\]](#). Если представлять себе Данность как бога своего мира, то Слово-идея, ее порождающая, является аналогом Сверхсущего Абсолюта, порождающего Бога-личность через акт самоосознания, а сама Данность – аналогом порожденного Абсолютом Свехбытийствующего Бога-личности на своем онтологическом уровне. И процесс самопознания Слова-идеи в Данности через ее синхронование в бытие должен быть аналогичен самопознанию Сверхсущего в Свехбытии Бога-личности.

В отношении частного случая наблюдаемой вселенной Промысел Божий (Данность) представляется проявлением себя в мире материи в главном законе бытия, законе причинно-следственных связей. Любое произошедшее событие влечет за собой последующие во времени события, как его следствия. У каждой причины имеется лишь одно следствие – и таким образом выстраивается непрерывная цепь событий, вытекающих одно из другого и составляющих древо истории, неимоверно сложную ветвящуюся во времени сеть переплетений отдельных событийных историй, у каждой из которых есть начальное событие, повлекшее его развитие в происходящее здесь и сейчас. Промысел Божий есть Божественное Всеведение на все времена обо всем, что произошло и произойдет. А так называемая свобода выбора есть лишь иллюзия, обусловленная теми упрощениями действительности в виде неучета многих факторов, воздействующих на выбор за пределами сознания. Как написал известный физик Хокинг «да, все предопределено, но можно считать, что и нет, так как мы не знаем, что же именно предопределено» [\[20, с. 55\]](#).

Главным в осуществлении Промысла, записанного в Духе Словом, является автономность развития миров без прямого вмешательства Бога: Бог в события миров не вмешивается, предоставив им развиваться в соответствии с их Промыслами – это относится к любым мирам, среди которых наблюдаемая вселенная является частным случаем миров, управляемых законом причинно-следственных связей, действующем в пространственно-временной протяженности наблюдаемой вселенной.

Возвращаясь к применимости рассматриваемой модели по отношению к нашей наблюдаемой вселенной, укажем на развитие такого понятия как свобода воли, постулируемого в церковной доктрине. Каждая возможность осуществления выборов при полной детерминированности Промысла обуславливает иллюзию свободы в принятии «свободных» решений живыми существами, и в конечном итоге – свободы воли человека, которая в этом случае естественным образом вытекает из недостаточной осведомленности сознания о настоящей причинности совершаемых сознанием «выборов», а не постулируется церковно-доктринальски, как особая милость, предоставляемая Богом человеку и человечеству по божьему хотению, по воле божией.

Вообще, воля божия, как уже отмечалось выше, в смысле божьего хотения чего бы то ни было существовать не может, у Бога-абсолюта не может быть желаний и, следовательно, воли к их исполнению – этим, в частности, также объясняется невмешательство Бога в дела миров, существующих автономно в рамках жесткого детерминизма заданных в отношении них Промыслов. Таким образом, наличие свободы воли в осуществлении свободного выбора между имеющимися возможностями, предоставляемыми

обстоятельствами, как варианты действования, является, как уже указано выше, иллюзией недостатка информированности субъекта о причинах, обсновливающих «свободный выбор», а также существенным признаком несовершенства субъектов, этот выбор осуществляющих: у совершенного бога воля как проявление желания отсутствует, а у несовершенных существ проявляется в совершаемых выборах, обусловленных тем недостатком совершенства, который вызывает желание его восполнения: желание приобретения недостающего определяет конечный выбор из возможных вариантов действования.

Можно, однако, предположить, что существуют и имеются случаи непосредственного вмешательства бога в дела мира, опознаваемого, как Чудо Божие и проявление той самой Воли Божией, в существовании которой нами Богу уже было отказано в рассуждениях, приведенных выше. Рассмотрение такого предположения представляется возможным для нас, во-первых лишь в пределах наблюданной вселенной, единственного известного нам мира; а во-вторых необходимо предварительно определить категории разума и души, и их отношения друг с другом.

Если трактовать Промысел, как запись в Духе обо всем на все времена от начала и до конца мира, как развития Слова-идеи, то в этом смысле «душа» есть не только у людей и животных, но вообще у всего сущего от вселенной до песчинки: «исходный код» Промысла вызывает Духом любой объект на «экран» бытия и держит его там «на виду» созерцающего Бога до исчерпания «программы» его существования. То есть все в видимом мире является отражением духа в материи. Этот духовный прообраз материального воплощения можно условно назвать сущностью, или сутью вещей, присутствующих в мире материи. Возможно, именно это имел ввиду Иисус, выразившись образно в Евангелии от Фомы: «81. Иисус сказал: Я - свет, который на всех. Я - всё: всё вышло из меня и всё вернулось ко мне. Разруби дерево, я - там; подними камень, и ты найдешь меня там». Именно «записанность» образа или сущности в материи создает возможность взаимодействия Духа Божия с материальным миром, материя которого как бы привязана к Духу, не сливаясь и не соединяясь с ним воедино, и никак непосредственно не взаимодействуя.

6.2 Антропологические выводы

6.2.1 Феномен человека

Следующий вопрос – о человеке: где же его бессмертная душа, которой Иисусом уготовано Царствие Небесное, недостижимость которого нами только что постулирована?

Как мы установили выше, мир самодостаточен в своем развитии и автономном существовании, и вмешательство Бога в него в виде ручного управления является излишним. А это значит, что вопреки библейским мифам, сами люди не были сотворены Богом лично и персонально, но явились, как и говорит нам наука, плодом и результатом эволюции. Если исходить из теории естественной эволюции от образования вселенной вплоть до возникновения жизни и в итоге – разума, то, возможно, что он и является целью Промысла: мир должен породить богоподобный разум, который впоследствии, будучи отражен во вселенский Разум Бога, сам превращается в Его Идею, и становится самостоятельным актором, способным творить свои миры, то есть – Богом своих миров. Напомним, что внутренний мир человека является порождением его разума – и в этом строительстве собственного внутреннего мира, отражающего внешний, и в этом смысле вмещающий его целиком вместе с Богом, проявляется богоподобие человеческого разума.

6.2.2 Изменение подхода к человеческой рациональности

Если отказаться от примитивной библейской парадигмы «создания мира», и принять сторону эволюционной теории, то придется признать, что никакой души в человеке нет – а есть самообучающийся разум, начинающий овладение познанием мира с себя самого, с нуля, что мы и видим в поведении родившегося младенца, отличающегося от родившихся животных разве что большей, чем у них, беспомощностью.

Итак, допустим, что души нет. Но зато есть Разум, ищущий Бога. И вот с этого момента начинается вмешательство Бога в самодостаточный автономный мир в ответ на запрос, поступивший от человека, Бога взыскавшего в вере и молитве – пришло время пожать плод с древа вселенной, ради этого плода насажденной в незапамятные времена, ибо плод этот созрел: Разум готов принять Бога в себя, и сам стать Богом. Бог наконец-то являет себя человеку по его просьбе, выраженной в Богоискательстве: ищите – и обрящете.

Для уточнения: душа, как исходный код объекта материального мира, которым является в том числе и ребенок, как запись Промысла о его существовании, в Духе имеется, как и у всего сущего. А вот души в смысле личности у рожденного ребенка нет и нескоро еще будет.

И вот тут дело доходит до сокровища небесного, которое предлагает собирать и хранить Иисус в противоположность земному богатству и благополучию. Только Разум человека является настоящим вместилищем его богатств, как и вообще всей окружающей его вселенной – отражение внешнего мира в разуме человека создает его внутренний мир, вмещающий внешний, включая в себя и Бога как объект Богопознания. Именно Разум, являясь конечной целью Промысла Божия, достоин Божественного достоинства, и находит путь обратного отражения в Духе Божием, обретая тем самым самостоятельное бытие в качестве бестелесного Духа, Богообразного и Богоподобного. Но сокровище земное, страстным и порочным желанием накопленное в разуме человека, не отпустит его и накрепко привязав собой к миру материи, со смертью сгинет вместе с его личностью и разумом, не запечатленными в мире материи ничем кроме нейронных связей распавшегося мозга.

То есть отраженный в материю дух новорожденного человека, объекта промысленной о нем души как записи исходного кода Духа должен развиться до Разума, взыскавшего Бога. Что вызывает Божественный Ответ в виде «рождения Свыше», или Крещения Духом, то есть обратного отражения и запечатления в Духе взыскиющей Бога личности человека, как самостоятельной бессмертной духовной сущности. Той самой бессмертной души, которая отнюдь не дается при рождении, и никак не привязана к смертному телу, вообще не присутствуя в мире материи, но является результатом духовного развития разумной личности до состояния Богопознания в Вере и Любви – именно через обратное отражение в Духе разума человека, пока что существующего лишь в виде материальных нейронных связей его мозга, совершается переход личности человека из материального зазеркалья в мир Божественной Реальности. Из экранного существования в исходный код Духа Божия: герои экрана сходят с него в реальный мир бытия Бога. Из этого в тот мир, переход в который для материи закрыт и невозможен по определению. И потому лишь взыскавший Царствия Небесного Разум попадет в Него, став его обитателем, бестелесным духом, сохранившим свою саморазвившуюся личность человека богоподобного во всей ее богообразной полноте.

Разум, в его определениях, данных в разные времена великими мыслителями, сочетает в

себе среди прочего, важные для нашего рассмотрения свойства: самосознание, личностность как отделение «себя» от прочего мира, эгоцентричность, как свойство поставлять себя центром мира и бытия, словесность или вербальность, словотворение как способ познания, то есть способность называть и определять через словесность предметы и явления, и наконец – важнейшее – Богоискательство и Богопознание.

Однако, следует признать, что уж коль скоро держаться в рамках эволюционной теории, то предполагать Богоискательство и Богообщение, как извне «встроенные» присущие свойства Разума было бы некорректно, и надлежит и их выводить из эволюции как ее следствие, не предполагая какого-то прямого или косвенного вмешательства Бога в ее процессы.

На самом деле, именно в сакрализации предметов и явлений проявляются первые проблески Разума, и свойственный ему новый тип мышления, условно называемый «научным»: человек разумный пытается нащупать причинно-следственные связи явлений и способы воздействия на причины таким образом, чтобы отвратить от себя негативные последствия действий этих причин. И как же это делает неокрепший разум древних дикарей?

По аналогии, с помощью расширения области применения привычных ассоциаций.

Что видит примитивный человек? То же, что и современный: побеждает тот, кто сильнее. И что нужно, чтобы избежать плачевной участи расстаться с жизнью и пойти на прокорм соплеменникам или другим племенам? Сражаться. А если слаб? Принести дары и молить о помиловании.

Именно второе переносится на грозные явления природы, которым человек противостоять не в силах: свои страхи разум персонифицирует ради возможности избежать плачевых последствий, превратив непознанные объективные причины грозных последствий в сущности по образу и подобию своему. И тогда единственной надеждой становится воображаемый всесильный бог, с которым необходимо вступить в общение для получения этой помощи.

А дальше вступает другой тип мышления, магический и религиозный – когда под свои религиозные фантазии, под разработанную систему понимания причинно-следственных связей (ошибочную) человек начинает теперь уже подгонять факты, принимая лишь те, которые соответствуют созданной им теории, и отбрасывая, игнорируя все то, что в схему не укладывается.

Таким образом, идея божества поселяется в сознании человека совершенно естественно, именно эволюционным путем, развиваясь от примитивных форм магического сознания к более сложным и совершенным через единство и борьбу противоположностей научного и религиозного типов мышления – пока не достигнет стадии обращения к осознанному единому всемирному божеству, находящемуся за пределами мира, им созданного и подчиняющегося ему через законы бытия посредством причинно-следственной связности.

6.2.3 Характеристика воли Бога в соотношении со свободой личности

Если бог абсолютен, то он ничего не хочет, находясь и так в абсолютной благости, и самоудовлетворенности от самого себя, и его воля, если даже допустить ее существование, никак себя не проявляет и проявить не может, доколе «благ Господь», из абсолютности которого вывести его ничто не может, и это «ничто» есть то, чего нет и

быть не может. Тем не менее, ввиду той же абсолютности, воля бога как идея проявления им его возможности действовать для осуществления желаний, должна быть нами допущена и учтена в рамках предлагаемой нами модели – иначе сама полнота бога оказалась бы неполной.

Воля бога, заявленная в христианской доктрине, не может быть принята в рассматриваемой модели: божественная воля постулируется как действие Бога во исполнение *своих* желаний и выглядит крайне антропоморфно. Ввиду постулируемого нами отсутствия у Бога-Абсолюта желаний-потребностей, его воля в этом смысле в рамках предложенной модели не должна и не может существовать. То, что относится к действованию Духа, определяется не желаниями и волевыми усилиями Бога, но является естественным развитием божественного созерцания, не требующим ни желания, ни его «усильного» осуществления. В данном контексте вспоминается буддийская концепция, согласно которой акт понимания – не кармичен, то есть не является действием в стандартном значении этого слова, связанным с нуждой или «усиленностью».

Отметим особо, и подчеркнем еще раз, что в рамках эволюции мира, как было нами показано выше, обосновывается идея иллюзии «свободы воли» человека не как предоставленной человеку особым актом божественного волеизъявления, но органично вытекающей из самого эволюционного процесса, что делает ее частью самой природы человека, а не чем-то наследственным в человека извне. То есть свобода воли присуща человеку по его, как было уже показано выше, несовершенной и не самодостаточной природе, и возникает опять-таки в результате эволюционного развития Разума, как присущее самой природе человека свойство личности. Что опять-таки подтверждает отсутствие необходимости непосредственного вмешательства Бога в процесс эволюционного возникновения и развития Разума, как явления вселенского масштаба.

6.3 Сотериологические и этические выводы

6.3.1 Богообщение, божественное откровение и спасение

Итак, в процессе своего эволюционного развития Разум неизбежно приходит к идеи Богоискательства, а затем и Богообщения. Поскольку обнаружить Бога объективными научными методами оказывается совершенно невозможно, на первый план Богоискательства выходит личный опыт, который по самой своей природе является субъективным и принципиально недоказуемым. Найдя Бога в своем собственном разуме, человек в нем же к найденному им Богу и обращается за искомой помощью с просьбой, мольбой, молитвой. Однако, важно, чтобы тебе отвечали. Такого ответа человек ищет и ждет от Бога, к которому обратился – и, если и получает его, то в первую очередь в виде получения просимого: например, молился о выздоровлении от болезни – и вдруг внезапно выздоровел как ни в чем не бывало, чудо. При этом отличить обычную религиозную предвзятость, упомянутую выше в бессознательном отборе одних только подходящих под ожидания событий от реального вмешательства Бога в систему жизненных причинно-следственных связей с целью ее изменения по просьбе человека оказывается чрезвычайно сложно, если вообще возможно даже на субъективном уровне опыта личности.

Однако, если Бог есть и именно Он создал этот мир с целью эволюционного возникновения в нем Разума, то, несомненно, Он рано или поздно вступит с этим Разумом в личное общение. То есть, станет отвечать человеку на его молитвенные обращения к Нему. Когда и на каком именно этапе развития религиозного мышления

начинается этот контакт, сказать столь же трудно, как и вообще, как уже сказано выше, установить, насколько реальным этот контакт является в отличие от фантомов разыгравшегося болезненного воображения. Тем не менее, можно предположить, что Богом ответные попытки контакта с разумом человека начинаются даже на ранних стадиях магического мышления дикарей. Заметим, что затруднения в субъективном характере Богообщения обусловлены предоставленной Богом иллюзией свободы воли человека, которая в свою очередь вытекает из принципиального преднамеренного невмешательства Бога в эволюционный процесс развития мира и Разума в нем. То есть, Бог не станет открывать Себя ни человечеству, нициальному человеку, поскольку не имеет никаких желаний – до тех пор, пока сам человек не взыскинет Его в акте Богоискательства, и, уверовав в Бытие Божие, не обратится к Богу с просьбой о Богообщении. Ответом Бога таковому может явиться в том числе и личное Откровение, носители какового впоследствии зачастую становятся основателями собственных новых религий, в том числе и тех, которые на сегодня признаются «мировыми»: в первую очередь – христианство, а также ислам, иудаизм, буддизм и проч. Как общая идеальная схожесть религий, так и их несходство в догматическом и ритуальном антураже объясняется в первую очередь культурной средой, в которой был взращен получатель Откровения, которое он способен воспринять и интерпретировать в пределах присущего ему образного и идейного ряда, культурного кода, в котором он был воспитан. Иначе говоря, Бог говорит с человеком на языке привычного ему образного и идейного ряда, вне которого человек просто не способен освоить полученное от Бога новое знание. Так, Павел говорит про себя, что «слышал глаголы неизреченные» – то есть новое знание просто не вместилось в его сознание и осталось неосвоенным, как речь на незнакомом языке.

Заметим также, что создателей религий Иисус характеризовал как «воров и разбойников»: «Все, кто приходил предо Мною, – воры и разбойники; но овцы не послушали их» (Ин. 10: 8) – почему? Видимо, потому, что, получив личное Откровение в виде обращения к ним Бога, поддались искущению создать свою собственную религиозную организацию и возглавить ее с целями, зачастую, вполне личными. В этом смысле хорошим примером является личность Иоанна Крестителя, который, если верить евангелию Иоанна, увидев Иисуса, свидетельствовал о самом себе и исчерпании своей миссии: «33 Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым. 34 И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий» (Ин. 1:33-34) – однако, продолжил свои уже обессмыслившиеся сбытием обещанной Богом встречи с Иисусом водные крещения, не пожелав пожертвовать своим положением великого пророка ради ученичества у Иисуса и став тем самым «вором и разбойником», упомянутым Иисусом в приведенной выше цитате.

Тогда, во-первых – где Бог и Его Царство? Если исходить из сказанного, то получается, что Он везде, и вне нас, и внутри, как сказано в Евангелии от Фомы: «2. Иисус сказал: Если те, которые ведут вас, говорят вам: Смотрите, царствие в небе! – тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно – в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас».

А как до Него добраться? Получается, что из мира материи никак, Он недостижим для материальных объектов, как код программы – для персонажей, действующих на экране компьютера, и материи нет доступа в Царствие Небесное, поскольку этот и тот мир друг для друга не существуют, но существуют одновременно в боже лишь в виде отражения друг друга – так проявляется Божественная трансцендентность.

Мы уже отмечали, что личное несовершенство, недостаточность в чем-либо порождают желание и волю к достижению желаемого, что определяет иллюзию выбора из предоставленных возможностей в данных конкретных обстоятельствах. В частности – богоискательство, как желание собственной неполноты восполнить себя божественной полнотой. К примеру, получить недостающее просимое: исцеление от болезней, избавление от бед, воскрешение от смерти наконец. И даже – более всего – обрести бога как личного друга и заступника, и вечную жизнь с ним и в нем.

И Бог отзыается.

Как же он это делает, если пребывает в бесстрастном созерцании себя, из которого ему вроде бы ни до чего нет дела? Он отвечает на просьбу, на прямое обращение к нему попросившего себе желаемое: «Господи, если хочешь, можешь меня очистить, – Хочу, очистись – и сошла с него проказа в тот же час» (Мф. 8: 2) – вот это «хочу» и есть то Слово бога, которое, вмешавшись в Промысел, изменяет его и вместе с ним мир, о котором он промыслен.

Это божье «хочу», тем не менее, не нарушает его Абсолют, потому что это не его желание – он всеблаг и вседостаточен, не имея желаний – но желание другого, на которое Бог всегда отзыается, потому что он всеблаг, то есть является безотказным альтруистом, изливающим преизбыточную Любовь на все свое порождение – согласимся в этом с догматическим мнением христианства. И в этом «хочу» проявляется Воля Божия, как действие в ответ на желание взыскавшего его: Бог ничего не хочет сам для себя и в этом он безволен, но отвечая на просьбу, обращенную к нему, отрывается от созерцания и совершает действие принятия решения и внушения принятого решения Своему Духу для воплощения в Промысел. Однако, просто воткнуть Чудо в ткань бытия невозможно без того, чтобы не порвать ее, разрушив созидаемый Словом мир, в котором все переплетено сетью причинно-следственных связей. И потому весь Промысел мира пересчитывается и переписывается Духом с тем, чтобы прошлое осталось в прошлом, а будущее изменилось с учетом вмешательства Чуда в ткань бытия. В чем-то это можно сравнить со стрижкой кустарника садовником: на месте обрезанного под ровную линию отрастут новые побеги, не затронув того, что оказалось ниже ровной линии подрезки.

Всегда ли Бог отвечает на просьбу? Всегда, разумеется – но это не значит, что автоматически исполняет любые желания: принятое Волей Бога решение может и игнорировать запрос, и исполнить желание просящего, но совсем не так, как он это себе представляет. Так Воля Божья претворяется в жизнь, в бытие мира.

6.3.2 Осмысление этических категорий в рамках новой концепции

Отдельно следует указать на частное следствие общей непроявленности в Боге его Воли: приписанная богословием неисправимая врожденная греховность человека является порождением библейского Закона, объявившего себя всемилицем и выражением Воли самого Бога. Преступающий веления закона является богопротивником, поскольку тем самым противится Воле Бога; в более общем смысле грех – это нарушение, сопротивление и противодействие Воли Бога. Если допустить, что у самого Бога нет проявления собственной Воли – то нет и не может быть греха, он просто не существует. Что касается таких человеческих качеств как совесть, стыд, справедливость и проч., то, согласно предлагаемой модели в рамках эволюционного развития разума они являются вовсе не врожденными качествами, дарованными душе Богом изначально, как богоподобное и богообразное различие Добра и Зла, но, скорее, как внущенные через воспитание этические нормы и нравственные устои,

принятые в человеческих сообществах. Главным из которых, по свидетельству еврейской библии, является закон «взаимности»: не делай другому того, чего не желаешь себе. И, опять-таки, священность любой жизни как следствие инстинкта самосохранения.

6.3.3 Онтологический смысл рая и ада

Также на основании этой модели можно развить идею рая и ада: и то и другое является продолжением бытия, принятого и заключенного в память бога: благое и радостное таким и остается, и продолжает свое бытие в памяти бога как в Царстве Небесном, также как и противоположное, навечно запечатленное в своем мучительном бытии зацикленных в порочный круг злых намерений, деяний и их последствий. Таким образом, условное добро само себя вознаграждает, а условное зло само себя мучает и бесконечно казнит; в то же время, возможно представить себе некое преодоление порочного круга зла, достигнутое в развитии искупления – и таким образом действие божественного всепрощения через преодоление искуплением: количество искупления, переходящее в качество божественного всепрощения.

Попутно исправляются искаженные, совершенно языческие представления о Царстве Небесном как некой небесной иерархии подчиненности: Бог в самом общем представлении «не-сущего бога» во-первых, самодостаточен, а, во-вторых, всесилен и всемогущ внутри самого себя, и ему ни зачем не нужны какие-то помощники в виде ангелов, которые были в древнем язычестве «младшими богами» и постепенно трансформировались в служебные силы добра и зла, воюющие между собою.

7. Заключение: краткое обобщение

Итак, предлагаемая модель, во-первых, снимает вопрос о цели божественного творения: божественное созерцание само по себе не ставит никаких целей, не является осуществлением неосуществленных желаний или выражением восполнения божественной неполноты – всех аспектов нарушения божественного Абсолюта в типовых космогонических моделях прошлого; во-вторых, она утверждает абсолютную метафизическую первичность Духа; в-третьих, полностью разрешает проблему трансцендентности-имманентности; в четвертых, позволяет развить непротиворечивую концепцию бытия мира как отражения Бога в нем самом, и Спасения как вечного пребывания зрелой личности в памяти бога, который ничего не забывает – эта память бога, собственно, и есть Царство Небесное; в то же время, если допустить, что бог может забыть все, что он не принимает в свою память – на основе этого допущения возможно развить концепцию отношений добра и зла, которые, соответственно, находят и не находят место в Вечности.

Предложенная философско-религиозная модель «Бога-созерцателя» по сути, является новым словом в религиозно-философской науке в целом, абсолютно оригинальной внутренне непротиворечивой религиозно-философской концепцией, освобожденной от перечисленных выше недостатков предшествующих философских систем, и может представлять интерес для всего научно-философского сообщества.

Библиография

1. Вальверде К. Философская антропология // М.: Христианская Россия, 2000. 412 с.
2. Кант И. Критика чистого разума // М.: Академический проект, 2020. 567 с.
3. Бородай Т. Ю. Материя // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М.: Наука, 2010. С. 509-514.
4. Лосев А. Ф. Преамбула к диалогу Платона «Тимей» // Платон. Собрание сочинений в 4

- т. Т. 3 // Философское наследие, т. 117. РАН, Институт философии. М.: Мысль, 1994. С. 594-606.
5. Месяц С.В. Неоплатонизм // Православная Энциклопедия. Том XLVIII. М.: Изд-во Православная Энциклопедия, 2017. С. 657-688.
6. Аникин Д. Ф. Божественный свет (нетрадиционные суждения по традиционной теме) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2011. № 2. С. 37-60.
7. Лосев А. Ф. Parmenides. Диалектика одного и иного как условие возможности существования порождающей модели // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 497-504;
8. Чекрыгин О.В. с соавт. «Критика логики гипотез диалога «Parmenides» и формирование новой онтологической перспективы» // ж. «Теология: теория и практика» 2024. Т. 3. № 1.
9. Плотин. Трактаты 1–11 // Пер. Ю.А. Шичалина. / М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007.
10. Беркли, Джордж. Трактата о началах человеческого знания // переведено Е. Ф. Дебольскою под редакцией Н. Г. Дебольского. / Санкт-Петербург : О. Н. Попова, 1897-1907 С.-Петербург : Издательство О. Н. Поповой, 1905. 183 с.
11. В. А. Андросова. Небесные книги в Апокалипсисе Иоанна Богослова // Москва: ПСТГУ. 2013. ISBN 978-5-7429-0863-0
12. Солопова М.А. Атомизм // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М.: Мысль, 2010. С. 199–200.
13. Асмус В. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 5-49.
14. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63-368.
15. Лахонин М. В. Онтологическое значение созерцания в философии Плотина // Известия Саратовского университета. 2013. №13 (2-1). С. 42-45.
16. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003. 162 с.
17. Месяц С.В. Сознание и личность в философии Плотина // ПААТОМКА ЗНТНМАТА. Исследования по истории платонизма / Под ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 147-160.
18. Макаров А. Д. Тейяр де Шарден Пьер. // URL: <https://bigenc.ru/c/teiar-de-sharden-re-417de4> Последнее обращение 28.01.2025
19. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 47-184.
20. Хокинг С. Черные дыры и молодые вселенные // СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2004. 189 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Предметом работы «Концепция бога как созерцателя: космологические, антропологические и этико-сoterиологические аспекты» выступает создание новой теологическо-космологической концепции. Текст, присланный на рецензирование, не является научно-исследовательской статьей. Автор не ставит передо собой целью проанализировать какую-то научную проблему, перед нами типичный образец схоластического размышления над теологическими вопросами.

Методология исследования отсутствует, как отсутствует и исследование. Но это не

значит, что текст хаотичен и содержит необоснованные постулаты. Автор последовательно развивает умозрительное доказательство теологической картины, в которой мир является субъективной реальностью Бога. Автор начинает с обзора типовых проблем классических космологических концепций, и уже после этого приступает к построению новой модели соотношения Бога и мира, свободной от названный недостатков.

Актуальность – самая большая проблема статьи. Из представленного текста совершенно не ясно не только то, почему кому-то должны быть интересны схоластические экзерсисы автора, но и то, почему его самого волнует эта тема. Казалось бы, проблема природы мира в его отношении к Богу как философская тема давно исчерпала себя, и если и является значимой, то в рамках богословских размышлений, однако автор посвящает ей огромный текст, не удосуживаясь определить зачем вообще размышляет над этой проблемой и что читателю делать с этими размышлениями.

Научная новизна отсутствует полностью, однако, с точки зрения религиозной философии, автор действительно предлагает несколько модернизированную версию религиозно ориентированного субъективного идеализма. В тоже время, нельзя согласиться с утверждением, что данный текст «по сути, является новым словом в религиозно-философской науке в целом, абсолютно оригинальной внутренне непротиворечивой религиозно-философской концепцией... и может представлять интерес для всего научно-философского сообщества», как пишет автор. По большому счету, репрезентируемая модель «Бога-созерцателя» является вариантом шеллигансства, изложенного современным языком, по отношению к которому вопрос почему этот вариант должен «представлять интерес для всего научно-философского сообщества» остается без ответа.

Стиль текста не позволяет отнести его к научным статьям, но изложение вполне логично, последовательно, соответствует заявленной теме, достаточно легко для чтения. Больше всего по стилю работа напоминает богословские трактаты. Ряд аргументов предполагает включенность текста не в философский, а теологический дискурс. Само построение размышления, членение текста на небольшие тематические фрагменты, перечисление тезисов с нумерацией, их последовательное раскрытие, «введение» и «выводы», которые по объему превышают основное тело текста – все напоминает средневековые трактаты типа «Суммы теологии» Аквината.

Апелляция к оппонентам присутствует там, где автор выделяет проблемы классических теологических концепций, а также авторов, чьи взгляды частично перекликаются с его собственными.

Трудно сказать, будет ли данный текст интересен кому-то кроме его автора, однако он логически и достаточно грамотно выстроен, демонстрирует вполне законченную религиозно-философскую модель, поэтому может быть рекомендован к публикации.