

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Чекрыгин О.В., Надеина Д.А. Статичность Абсолюта в сочетании с процессным теизмом Бога-Отца в новой онтологической перспективе // Философская мысль. 2025. № 4. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.4.73554 EDN: NARURZ URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=73554](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=73554)

## Статичность Абсолюта в сочетании с процессным теизмом Бога-Отца в новой онтологической перспективе

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; Санкт-Петербургский государственный университет

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

✉ [Bogoslovblog@gmail.com](mailto:Bogoslovblog@gmail.com)



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

### DOI:

10.25136/2409-8728.2025.4.73554

### EDN:

NARURZ

### Дата направления статьи в редакцию:

03-03-2025

**Аннотация:** В данном исследовании рассматривается применение разработанного авторами диалектического метода, который позволяет выводить онтологические уровни через принцип взаимного отражения сущностей и их отрицаний. Согласно этому принципу, каждый более высокий онтологический уровень, проходя через двойное отрицание себя («не-не-я = я-есть-я»), порождает более низкий уровень бытия через сопоставление себя с собственным небытием. Этот процесс иллюстрирует переход от

статичного Абсолюта-Первопринципа к Богу-Отцу. Отражение разума, познавшего Бога, приводит к возникновению бессмертной души, которая существует не в материальном теле, а в трансцендентном мире Духа, в Царстве Отца. Отец готов исполнить волю тех, кто «рожден свыше» (Ин. 3: 5). Таким образом, свобода воли человека реализуется через согласование с волей Бога: по просьбе своих «детей», рожденных в Вечность, Бог изменяет Промысл, и мир трансформируется без прямого вмешательства Духа в материю. Методологическая основа исследования включает историко-философский и философский анализ основных концепций Абсолюта. Кроме того, в работе используются натурфилософские подходы, учитывающие современные достижения естествознания, включая параллели с принципами квантовой механики. Миробитие, как и все высшие онтологические уровни, существует «внутри» Бога, а не за его пределами, как это часто предполагается в различных философских системах. Оно представляет собой картину развития миров, которая существует в «воображении» Бога. Миры выступают в роли своеобразных зеркал, в которых Бог созерцает Себя. Эти отражения обретают самостоятельную и вечную жизнь в вечной «памяти» Бога, которая и есть Царствие Небесное, также пребывающее «внутри» Бога, а не «вне» Его. При этом развитие миров в «воображении» Бога и их пребывание в Его вечной памяти представляют собой две стороны одного процесса, которые не взаимодействуют напрямую. Этот подход также развивает непротиворечивую концепцию бытия мира как отражения Бога в Самом Себе, а Спасения — как вечного пребывания зрелой личности в памяти Бога, что и составляет суть Царствия Небесного. Применение «двойного отрицания» для построения онтологических уровней представляет философскую новизну.

#### **Ключевые слова:**

Абсолют, Бог, Отец, дух, душа, свобода воли, любовь, процессный теизм, разум, рождение свыше

#### **Введение**

Идея души и Духа как нематериальных сущностей, пребывающих и действующих в мире материи, имеет глубокие корни в истории философии, религии и культуры. Эта концепция развивалась на протяжении тысячелетий, отражая попытки человека объяснить природу сознания, жизни и бытия. Рассмотрим основные этапы формирования этой идеи.

В античной философии идея души и Духа как нематериальных сущностей впервые получила систематическое развитие. Платон рассматривал душу как бессмертную, нематериальную сущность, которая существует до и после физической жизни. В его диалогах, например, в «Федоне» <sup>[1]</sup> душа описывается как источник разума и нравственности, связанный с миром идей: душа бессмертна, ибо она причастна к миру идей, которые вечны и неизменны. Аристотель в отличие от Платона, рассматривал душу как форму тела, которая организует материю и делает её живой. Он выделял три уровня души: растительную, животную и разумную. Разумная душа, по Аристотелю, является нематериальной и связана с высшими интеллектуальными способностями. «Душа есть первая энтелехия физического тела, обладающего жизнью в потенции» («О душе» <sup>[2]</sup>). Идея души и Духа как нематериальных сущностей занимает центральное место во многих религиях. В древнеегипетской религии душа (ка) и Дух (ба) считались отдельными от тела сущностями, которые продолжают существовать после смерти. «Ка — это жизненная сила, а Ба — это душа, которая путешествует после смерти» (Египетская «Книга

мёртвых» [31]). В иудаизме и христианстве душа рассматривается как божественный дар, созданный Богом и предназначенный для вечной жизни. Дух (пневма) часто ассоциируется с божественным началом в человеке. «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт.2:7). В восточных традициях душа (атман) и Дух (брахман) связаны с перерождением и кармой. В буддизме, однако, отрицается существование постоянной души, вместо этого говорится о потоке сознания (виджняна). «Атман есть Брахман» (Упанишады [4]), где атман это Дух человека, а Брахман – общемировой Дух, великий Первопринцип всего. В Средние века идея души и Духа развивалась в рамках христианской теологии и схоластики. Августин рассматривал душу как образ Бога в человеке, подчеркивая её нематериальную природу и связь с вечностью. «Душа есть нечто большее, чем тело, ибо она способна познать Бога» («Исповедь» [5]). Фома Аквинский синтезировал аристотелевскую философию с христианской теологией, утверждая, что душа — это форма тела, но при этом она бессмертна и духовна. «Душа есть акт тела, но она также способна существовать отдельно от него» («Сумма теологии» [6]). В Новое время идея души и Духа подверглась переосмыслению в свете научных открытий и рационализма. Декарт разделил мир на две субстанции: материальную (тело) и духовную (душа). Он утверждал, что душа — это мыслящая субстанция (*res cogitans*), которая существует независимо от тела. «Я мыслю, следовательно, я существую» («Рассуждение о методе» [7]). Кант рассматривал душу как трансцендентальную идею, которая не может быть познана эмпирически, но является необходимой для морали и свободы. «Душа — это идея, которая лежит за пределами опыта, но необходима для понимания морального закона» («Критика чистого разума» [8]). В современной философии идея души и Духа часто рассматривается в контексте сознания, психологии и нейронаук. Шопенгауэр рассматривал душу как проявление мировой воли, которая лежит в основе всего сущего. «Душа — это проявление воли, которая стремится к жизни и страданию» («Мир как воля и представление» [9]). Юнг ввел понятие коллективного бессознательного, где душа (психе) связана с архетипами и духовными символами. «Душа — это мост между сознанием и бессознательным, между материей и Духом» («Архетипы и коллективное бессознательное» [10]).

При этом отметим, что в мире материи Дух как реальная сущность непосредственно никак себя не проявляет. Более того, если Духу материя нужна для проявления себя в ней, как Творца (христианство), породителя (гностицизм), источника Блага (неоплатонизм), основы (пантеизм), закона (иудаизм), Первопринципа (индуизм) бытия, а также в качестве проявленности своего существования, проекции и отражения себя, осуществления своих творческих порывов (Бергсон), слепой воли к жизни (Шопенгауэр) и других проявлений Духа в зависимости от концепции, то материи, в которой Дух сам, непосредственным своим явлением себя никак и никогда не проявляет, Дух вообще ни для чего не нужен, она прекрасно обходится физическими законами бытия. Которые, конечно, можно приписать действию Духа, но опять-таки опосредованному через установление этих законов – что неочевидно – а не непосредственному воздействию Духа на материю.

Если встать на сторону тех, кто в своих концепциях развивает идею проявления Духа в сознании и через сознание человека, через его духовную основу, нематериальную природу, то вызывает удивление, почему разум, являющийся проявлением Духа и потому сам будучи Духом по своей природе, оказывается не способен созерцать явления Духа: Бога и его божественные проявления в Духе – непосредственным схватыванием,

поскольку подобное, будучи сродственно подобному, должно осуществлять свою причастность к целому в первую очередь в созерцании и осознании его, как своего породителя. Однако, разум воспринимает и осознает лишь опосредованную через ощущения и чувства материальную природу бытия – и никогда не ощущает своей непосредственной причастности к Всемирному Духу. Более того, если человеку вовремя не сообщить об этой идее, он так и останется в неведении относительно духовной природы своего разума до конца дней своих, созерцая в уме лишь тот образ окружающего его мира материи, который предоставлен ему его чувствами и ощущениями.

Авторы отнюдь не относят себя к сторонникам материализма, и перечислили все вышесказанное с единственной целью представить основательные доводы для пересмотра отношения к высшей нервной деятельности человека как особого внедрения иноприродного Духа в мир материи. Авторы предлагают свою концепцию построения новой онтологической перспективы, которая в то же время созвучна и многим идеям великих философов как классической, так и неклассической метафизики. Если попытаться принять трансцендентность, то есть несовместимость, не взаимодействие, взаимное не существование друг для друга природ Духа и материи, то есть их неспособность к какому-либо непосредственному взаимодействию в принципе, то придется отказаться от богословского утверждения относительно существования души, обитающей в теле человека: «духовная» душа не может пребывать в материальном теле, в котором она не способна удержаться без взаимодействия с материей. И, таким образом, придется признать вслед за материалистами, что никакой души в самом человеке, внутри или около его тела, и – шире – у всего живого нет, а разум и сознание, как и все остальные «духовные» способности являются порождением материальных процессов тела, биохимических и биоэлектрических реакций, протекающих в совокупности клеток нервной системы. В дальнейших рассуждениях авторы станут исходить из этого предположения.

Однако, авторы не отказываются окончательно от концепции души, но предлагают обратиться к учению Иисуса о рождении свыше: «3 Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия». По мнению авторов, душа рожденного свыше является отражением его человеческой личности в Царство Отца, в вечную жизнь, которая уже началась в нем для удостоившихся здесь и сейчас, параллельно с продолжением жизни тела в мире материи. А вовсе не в посмертии тела, смерть которого в мире материи на пребывании души в Царстве Отца никак не отразится: личность человека продолжит свое существование в мире Духа.

С этого начинается описание авторской концепции, названное нами новой онтологической перспективой, поскольку в ней авторы представляют свое видение развития классической онтологии божественного, включающее в себя решение застарелых проблем метафизики: процессности божества в сочетании с полной статичностью Абсолюта, способности Духа управлять миром материи в условиях их абсолютной взаимной трансцендентности, совершенствовании Бога в его неизменном совершенстве, пребывание Бога и богоприсутствие Духа в трансцендентном ему мире материи, свобода воли и выбора человеческой личности в условиях жесткого детерминизма мира материи – и все это в сочетании со многими идеями, высказанными в рамках прозрений мистической интуиции великими философами и богословами своего времени.

Очевидно, что в рамках одной публикации подробно развить такую концепцию в общем

виде не представляется возможным и речь может идти лишь о том, чтобы пунктирно наметить возможность объединения основных идей, не более того.

### **1. Цель, методология, предмет и новизна исследования**

Цель данной публикации авторы видят в том, чтобы предложить философское рассуждение об авторском видении метафизической проблемы Абсолюта, а также собственное решение этой проблемы.

Методология исследования основана на историко-философском и философском анализе ключевых концепций Абсолюта в европейской мысли.

Предметом настоящего исследования является онтология неоплатонизма: применение разработанного авторами диалектического метода для выведения онтологических уровней через принцип взаимного отражения сущностей и их отрицаний <sup>[11]</sup> позволяет авторам предложить решения таких застарелых проблем неоплатонизма, как «апория трансцендентности», и некоторых других. Принцип двойного отрицания в паре «бытие-небытие» является, как считают авторы, основополагающим в «механизме» образования более низких онтологических уровней из более высоких: каждый более высокий онтологический уровень через собственное двойное отрицание себя «не-не-я = я-есть-я» порождает более низкий уровень бытийности через сравнение Себя с собственным небытием. Этот процесс раскрывает переход от статичного Абсолюта-Первопринципа к Богу-Отцу, который присутствует в бытии мира исключительно в человеческом разуме как концепция Бога.

Применение авторами «двойного отрицания» для построения *онтологических* уровней по принципу отражений является, насколько нам известно, оригинальной идеей, представляющей философскую новизну.

Также авторы предлагают пути преодоления фундаментальных теоретических трудностей, свойственных как классической модели Абсолюта (основанной на примате статичности), так и современным попыткам её переосмысления (в частности, в процессуальном теизме, где Первоначало интерпретируется динамически). А также: выстраивают новую онтологическую перспективу для решения апории трансцендентности, согласно которой Бог порождается в бытие и пребывает в нем только лишь в разуме верующего человека; предлагают подход к разрешению противоречия между свободой воли и предопределением; и новую интерпретацию процессного теизма, в которой Бог открывает Любовь в себе посредством человека. Эти разработки, по мнению авторов, могут представлять интерес, также являя определенную богословско-философскую новизну.

### **2. Статичность Абсолюта, порождение Личности через отторжение иного и Бог как абсолютный эгоист**

В античной философской традиции Абсолют традиционно наделялся атрибутом статичности, что рассматривалось как признак его совершенства. Однако это порождало фундаментальную проблему: каким образом абсолютная статичность может быть источником динамики космоса, то есть как неизменное начало способно инициировать процессы изменчивости и движения? «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» [12, с. 660]. Плотин, развивая платоновскую мысль, отождествляет Абсолют с Единым, лишенным каких-либо атрибутов процессности, мысли, жизни или воли. В рамках неоплатонизма Единое понимается как начало, превосходящее любые формы динамики, что делает его принципиально статичным. В ранней патристике, особенно в учении о Боге-Троице, Бог-Отец, занимающий место неоплатонического Единого, оказывается эклектичным соединением несоединимого: он вечен и неизменен, но в нем обнаруживается процессность в виде порождения Сына-Слова и исхождения Святого Духа. В схоластике, особенно у Фомы Аквинского, Бог понимается как «actus purus» — чистая реальность, бытие в первичном и полном воплощении. Николай Кузанский связывает Абсолют с абсолютным максимумом, где исчезает различие между возможностью и бытием: «Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все» [13, с. 51.] В философии Спинозы Абсолют понимается как абсолютно бесконечная субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов. Лейбниц вводит понятие «necessitas absoluta» — абсолютная необходимость, которая понимается как основание мира. В немецкой классической философии, особенно у Фихте, Шеллинга и Гегеля, Абсолют понимается как субъект, объект или их единство. Гегель рассматривает Абсолют как Дух, который раскрывается через диалектический процесс. Кант, однако, смещает вопрос об Абсолюте в область гносеологии, утверждая, что абсолютно безусловное не может быть предметом опытного исследования.

Критика классических концепций Абсолюта начинается с Шопенгауэра, Баадера, Кьеркегора и Маркса. Фейербах заявляет, что собственная сущность человека есть его абсолютная сущность, его Бог. В новейшей философии, особенно у Гуссерля и Хайдеггера, Абсолют понимается через призму сознания и бытия. Постмодернизм, особенно у Деррида, освобождает от власти Абсолюта, превращая мироздание в чисто феноменальный мир. Анри Бергсон предлагает процессуальную интерпретацию Абсолюта, утверждая, что время и временное изменение являются важнейшими характеристиками Абсолюта. В процессуальной теологии, развитой Уайтхедом и Хартсхорном, Бог вовлечен во временные процессы и подвержен их влиянию, что ставит под сомнение его абсолютность.

Приведенный выше в кратких тезисах историко-философский обзор показывает, что и классические концепции Абсолюта в пост-античный период, и переход с середины 19-го века к неклассической метафизике в целом представляют собой попытки решения проблематики теистического понимания в рамках пантеистической идеи. «Единственный выход — признать Бога и мир неразрывно связанными, но саму их связь описывать как несимметричную, необратимую: все вещи имманентны Богу, но Бог трансцендентен по отношению к вещам. Как разъясняет Шеллинг в своем известном труде о человеческой свободе, вещи немислимы вне Бога, так как являются производными по отношению к Богу, в то же время "Бог есть единственно и изначально самостоятельное, само себя утверждающее, к которому все остальное относится лишь как утверждаемое, как следствие к основанию". <...> Таким образом, пантеизм в смысле «мистического пантеизма» является вполне легальной метафизической моделью; более того, согласно Шеллингу, "вряд ли можно было бы отрицать, что каждое разумное воззрение должно в том или ином смысле тяготеть к этому учению". Эта метафизическая модель составляет

безусловный центр всей истории европейской философии, все оригинальные и содержательные философские системы в истории можно понять как ее творческое развитие и уточнение [\[14, cc.17-19\]](#)».

Процессуальный теизм — это направление в философии религии, объединяющее идеи процессуальной философии (А. Н. Уайтхед [\[30\]](#), Ч. Хартсхорн [\[31\]](#)) с классическим теизмом. В отличие от традиционного представления о Боге как неизменном и всемогущем существе, процессуальный теизм подчеркивает динамичность Бога, Его вовлеченность в мировые процессы и способность к изменениям.

Современные концепции процессуального теизма.

Динамическая концепция Бога: Бог не абсолютно неизменен, а взаимодействует с миром, реагируя на свободные действия существ. Влияние Бога — не принудительное, а убеждающее (Уайтхед: "Бог — великий соблазнитель" [\[30\]](#)).

Отказ от всемогущества в классическом смысле: Бог не контролирует всё напрямую, а действует через убеждение и кооперацию. Это позволяет решить проблему зла: зло — результат свободы творений, а не бездействия Бога.

Панентеизм: Мир пребывает в Боге, но Бог не сводится к миру (в отличие от пантеизма).

Ч. Хартсхорн [\[31\]](#): Бог включает в себя мир, но трансцендентен ему.

Критика и развитие: Некоторые теисты (например, представители неотомизма) критикуют процессуальный теизм за отход от классического понимания Бога. Современные авторы (Дж. Кобб, М. Сучок) развивают его в сторону междисциплинарного диалога с наукой.

Таким образом, процессуальный теизм остается влиятельным направлением, предлагающим альтернативу как жесткому классическому теизму, так и атеизму. Его современные версии интегрируют идеи экологии, науки и межконфессионального диалога.

Однако, заметим, что в этих концепциях остаются по-прежнему не решенными основные проблемы как классической так и неклассической онтологии: как Бог-Дух взаимодействует с материей, если они взаимно не существуют друг для друга (апория трансцендентности); так и не решен вопрос «несимметричности» трансцендентности Бога к материи и имманентности материи Богу, не описан возможный механизм их взаимодействия без взаимного превращения одного в другое; нельзя просто декларировать пребывание мира в Боге без объяснения того, как это пребывание осуществляется практически — это сводит утверждения подобных концепций к бездоказательному декларированию ничем не подтвержденных утверждений; Бог, не обладающий божественными свойствами всемогущества и всесильности, перестает быть Богом в классическом понимании и становится чем-то вроде ребенка, которому дали полезно поиграть с игрушкой мира с целью научить его полезным навыкам — и тогда встает вопрос о том, кто же является учителем божества. Предлагаемые развития постмодернистских концепций человека как самого себе бога при всей их оригинальности возвращают онтологию в пределы наблюдаемой вселенной, вне которой ничто не мыслится как реальность бытия.

По обозначенным выше причинам нерешенности основных онтологических проблем имеющих в наличии моделях неклассической метафизики, авторы предпочитают вернуться к классическому пониманию Абсолюта, чтобы попытаться вывести



процессность Бога из самого Абсолюта, сохранив его онтологическую метафизику как Единого Первопринципа, при этом отдавая должное всемерное уважение признанной оригинальности и научной авторитетности современных версий Его переосмысления.

Авторы считают, что наиболее достоверным источником знаний о Непостижимом может являться прижизненная проповедь Иисуса, в которой Он неоднократно подчеркивает Свое единство с Отцом. В евангельском откровении Бог представлен как Отец, заботящийся о Своих детях с любовью, что противоречит неоплатоновскому представлению об Абсолюте как о бесстрастном, безвольном и самонеосознающем Первопринципе. Разрешение этого кажущегося противоречия авторы видят в общепринятом богословском признании Бога Личностью, обладающей разумом и сознанием, что уже неоднократно обсуждалось в религиозных и философских концепциях. Однако, в отличие от тех, кто ограничивается простым утверждением личности Бога без должного обоснования, авторы предлагают рассмотреть возможность развития Абсолюта от абсолютного Сверх-Ничто до Отца Небесного, явленного Иисусом.

В начале развития нашего рассуждения авторы считают необходимым еще раз указать на вынужденную «пунктирность» изложения основных идей, подробно развитых и обоснованных по отдельности в целом ряде предшествующих публикаций [\[15-20\]](#).

Абсолюту в классическом понимании абсолютного стасиса противопоставлено как единственное иное ему только лишь абсолютное Ничто, которое парадоксальным образом должно быть имманентно Абсолюту как идея его собственного отрицания. Эта первоначальная «бессущность» представляет собой абсолютное отрицание, полное отсутствие Единого, его исчезновение. Будучи ничем, это «иное» Единому не нарушает его сверхсущей единости, не мешает ему по-прежнему быть Единым, а абсолютная свобода Единого, декларированная в классической метафизике начиная с Платона в его диалоге «Праменид», состоит в том, что оно может «быть или не быть», пребывая сразу в *обоих* возможных положениях.

Аналогия этому двойственному «сверхсуществованию» Единого усматривается авторами в понятии «суперпозиции» квантовых объектов: кот Шредингера одновременно и жив, и мертв [\[21\]](#). Определение нахождения такого объекта в конкретном состоянии возможно лишь путем его измерения, то есть удостоверения его состояния путем наблюдения, что предполагает наличие наблюдателя – до акта наблюдения положение объекта остается неустранимо двойственным. В этом смысле Единое может стать Единым сущим, лишь став собственным наблюдателем Себя. Принять одно из двух параллельно присутствующих в Самом Сверхсущем возможных положений Себя Сверхсущему можно только через обнаружение себя в отражении из своего отрицания, которое есть двойное отрицание: иное иному есть само Единое, опознавшее себя, отличившее Себя от собственного небытия, и ставшее быть. Здесь нет волевого акта со стороны Единого, но лишь отражение одного в другом, Единого в ином и иного в Едином подобно системе двух параллельно установленных зеркал, создающих друг в друге бесконечную перспективу собственных взаимных отражений, тот самый мир многого, который множится не потому что хочет, а потому что может [\[16\]](#). По сути, эта система взаимных отражений Сверхсущего Единого и Ничто без всякой необходимости создает мир многого без привлечения неоплатоновской эманации Блага, его произвольного переливания за пределы себя, что остается не объясненным с точки зрения предполагаемого «переливанием» наличия пределов и границ беспредельного и безграничного Абсолюта. Явленный Абсолютом мир многого не предполагает и не создает никакой процессности самой по себе, существуя наряду с Абсолютом в бесконечности своих виртуальных



отражений Его в Ничто, которые не являются реальностью их бытия, но присутствуют в Абсолюте как их возможность быть. Заметим, что порожденный в отражениях мир многого в этом смысле являет из Абсолюта бесконечно много «себя», то есть это не умножение самостоятельных сущностей, но лишь повторение Абсолюта в перспективе собственных отражений. Из этого можно заключить, что и сам по себе, и в своих отражениях Абсолют остается наедине с собственным одиночеством: есть Единое или Единое есть (первые две гипотезы платоновского диалога «Парменид» в интерпретации Лосева), но имеется в наличии только оно само и ничего иного ему – и потому Единое пребывает и в себе, и в своих отражениях в состоянии полной эгоцентричности, замкнутости на себя и свою самость, которая не знает Любви, поскольку не имеет кого любить. Если определить любовь как способность приятия иного наравне с собой, то «любовь к себе», явленная Абсолютом в самоосознании, является антиподом любви, чистым эгоизмом, то есть полным неприятием иного, поскольку личностное божество является таким образом «продуктом» отторжения единственного иного Абсолюту – собственного отрицания – и, как видим, основана на неприятии иного себе, его отторжении. Такова природа себялюбия – оно есть антипод и отрицание любви. Так что богословское утверждение о том, что Бог есть Любовь, и Бог сотворил мир по преизбыточеству своей любви к творению опровергается изначальным божественным эгоизмом: можно предположить, что, не имея кроме себя никого, Бог не знает любви и не любит никого, потому что любить ему просто некого. К этому нашему замечанию мы еще вернемся в дальнейшем, а пока продолжим наше рассуждение, в котором переход от состояния суперпозиции к реальности одного из двух «виртуальных» состояний Абсолюта возможен исключительно через процесс Его самоосознания, который осуществляется посредством взаимного отражения Единого в «ином», то есть в Ничто, и обратно. Это отражение, представляющее собой двойное отрицание Сверхсущим самого себя (не-не-я = «я есть я»), позволяет Абсолюту обнаружить себя как Нечто, отличное от своего собственного небытия, Ничто, тем самым утверждая свое бытие. Здесь мы отмечаем *беспроцессный* переход от статического Первопринципа (Абсолют-Ничто) к самосознающему Абсолюту-сущему, что соответствует неоплатоническому второму онтологическому уровню (Ум): «... то, что всегда совершенно, рождает *всегда*, причем рождает *вечное*...» [22, с. 327] – поскольку рождение Ума из Единого в неоплатонизме не является разовым актом, но происходит *всегда*, постоянно.

Самоосознавший себя как сущего Абсолют вместе с самосознанием обретает разум и личностность – с этого может запускаться *процесс самопознания* Абсолютом себя в разуме личностного Бога. 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, доступное только ему – иначе, если бы не так, и все происходило бы в бытии мира, мы бы могли лицезреть Бога воочию, лицом к лицу. Именно и только с него и в нем начинается *процесс* самопознания, предвосхищенный Эриугеной [23]: Божество познает само себя, а бесконечность Абсолюта приводит к бесконечности процесса его собственного самопознания. «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"» [24, стр. 160]. Этот бесконечный рефлексивный процесс является ключевым элементом представленной модели, отличая ее от статических представлений о Божестве. Самопознание становится не конечной точкой, а непрерывным процессом, движущей силой которого является потенциал абсолютного, постоянно раскрывающийся в своем собственном Сверхбытии.

При этом, наряду с отсутствием конца, процесс этот не имеет и начала, как нулевой точки отсчета последовательности событий, имея, наряду с непознанностью божеством себя его беспроцессную полноту возможности самопознания, как всеохватность мира многого собой в виде всей бесконечной перспективы отражений себя в зеркалах собственного небытия. Наглядно представить себе этот процесс можно по аналогии с человеком, озирающим каменную россыпь целиком: наряду с общим видом он может взять любой камень в произвольной последовательности и приблизить к глазам, чтобы рассмотреть его отдельно от остальных. Такое «более пристальное» рассмотрение Богом конкретных отражений Себя дает возможность проявиться таящемуся в нем, как Абсолюте всему бесконечному множеству идей, каждая из которых тоже является частным случаем все того же Абсолюта в окружении других частных, и может быть рассмотрена как отдельно от них, так и во всей их совокупности. Таким образом Абсолют устанавливает границы каждого из собственных отражений, присваивая ему имя в соответствии с рассмотренной им совокупностью частных и частичных проявлений себя в данном конкретном собственном отражении. 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 на безымянность, присваивая себе новые имена по мере расширения самосозерцания. Каждое имя представляет собой этап частного самопознания, сначала Абсолюта-Сверхбытийствующего, ограничивающего себя *именем*, а затем выходящего за собственные границы и вновь познающего себя в новых границах: Бог предстает как процесс и одновременно стасис *самосозерцания*, а мир многого – 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» [\[25\]](#). Это соответствует стадии развития самопознания Абсолюта, где акцент делается на саморефлексии, в рамках развития самоограниченного Сверхбытия. Отметим опять-таки отсутствие в этом самопознании категории Любви, принципиально не присущей божественной сущности ввиду ее полной замкнутости на себя и как следствие отсутствия и иного, как объекта возможности осуществления любви, и самой идеи любить кого-то кроме себя самого, поскольку нет ничего иного помимо себя.

### 3. Бог как Любовь

Следующий шаг на пути от безликого Абсолюта-Первопринципа до его превращения в Отца Небесного требует дальнейшего рассмотрения и объяснения возможной логики механизмов перехода от чистого самосозерцания к личностному взаимодействию с творением, к проявлению любви и заботы о созданном мире.

Итак, мы установили, что 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 [\[15\]](#), 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, «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, порожденному Именем-Словом (богословское утверждение: Бог творит своим Словом). Слово порождает Данность, которая также, по аналогии с Абсолютом-Первопринципом, из своей статичной суперпозиции со своим исчезновением через двойное отражение себя в себя из своего небытия порождает 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 объекты и существа в этом мире предстают как марионетки, действующие согласно предопределенному плану, исключаящему свободу выбора: ни о каком выборе в мире причинно-следственной предопределенности речи быть не может, выбору нет места в мире, где «все предопределено» [\[26\]](#).

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 происходит 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» [\[17\]](#). В этом смысле парадоксальным является то, что не Бог порождает человека в бытии мира, но человек – Бога: вне разума уверовавших Богу-Духу более нигде нет места в мире материи. Подчеркнем еще раз, что при условии иноприродности Духа и материи Бог-Дух не может непосредственно воздействовать на материю с целью ручного управления миром наблюдаемой вселенной. Единственная возможность воздействия на бытие мира остается и имеется именно (согласно утверждению Хартсхорна: «Бог – великий соблазнитель») через «шепот» Бога в разуме человека.

Дети божии, рожденные свыше (Ин. 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 в виде «рожденных Свыше» духов своих разумов (бессмертные души существуют не в смертных телах, но в Царстве Отца, где их вечная жизнь уже началась параллельно с продолжающейся в бытии мира жизнью тела) 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. Так осуществляется в мире полной предопределенности Промысла и абсолютной детерминированности бытия свобода воли Человека: не непосредственно в выборах разума в мире сем, но опосредованно через

свободу Бога как угодно изменить Промысл, *переназвав себя* в собственном отражении, и тем изменив бытие мира по воле просящих. Заметим, что такое воздействие Бога на бытие мира с целью его изменения по воле своих детей решает также апорию трансцендентности: Бог, будучи иноприродным материи Духом, с миром материи непосредственно не взаимодействует, но изменяет бытие через изменение своего Промысла о нем.

Здесь следует особо подчеркнуть очередной парадокс авторской концепции: Любовь порождается человеком в Боге, а не Богом в человеке. Бог, как порождение изначального эгоизма Единого, отвергшего единственное иное ему – собственное небытие – именно у человека научается *приятно* в полноте (а не отторжению) *иного* себе наравне с самим собой (например, в браке). Более того, человеческая любовь в первую очередь по отношению к собственным детям, распространяясь затем на всеобщее человеческое братство, достигает вершин жертвенной любви как способности не только приятия иного наряду с собой, но и самопожертвования в виде отказа от себя ради иного, которую Иисус обозначил как предел совершенства: «Нет большей любви, чем если кто пожертвует своей жизнью ради другого» (Ин 15:13). Заметим, что и здесь, на уровне отдельной человеческой личности, срабатывает диалектический принцип порождения онтологических уровней через взаимное отражение сущностей и их отрицаний, основанный на законе «отрицания отрицания»: «...Всё конечное, вместо того, чтобы быть прочным и окончательным, наоборот, изменчиво и преходяще, поскольку, будучи в себе самом другим, выходит за пределы того, что оно есть непосредственно, и переходит в свою противоположность» [\[27\]](#) – пожертвовавший собой ради другого отражается из небытия ближнего, добровольно избранного им как свое, в подлинное бытие, и для Бога начинает «быть а не казаться» ( «Esse quam videri» [\[28\]](#)): обретает себя в Сверхбытии Бога, быв в Любви «верен до смерти» (Флп. 2:8) и получив в награду обещанное Иисусом рождение Свыше в Царство Отца «автоматически», без собственного обращения за ним к Богу. И на нем исполняется пасхальное славословие Иисуса, который «воскрес из мертвых, смертью смерть поправ» [\[29\]](#).

В ответ на возможные возражения ученых богословов, утверждающих, что «Бог есть Любовь», заметим, что богословское утверждение о сотворении мира Богом «по преизбыточеству своей Любви к Творению» содержит в себе неявное, незаметное на первый взгляд противоречие: если в Боге имеется «преизбыточество Любви», то таковое свидетельствует о несовершенстве самого божества, которому или чего-то не хватает (например, славящих его) или недостаточно «места» в нем самом, не вмещающем свое «преизбыточество» - что входит в противоречие с богословским утверждением об абсолютном совершенстве божества.

Это положение о научении Бога любви предлагаемой авторами концепции также вполне согласуется с концепцией «динамического» Абсолюта: Бог принимает в себя сочувствие, жалость и любовь принятых Им в свое Сверхбытийное «Царство Отца» *иных* себе своих рожденных свыше детей *наравне* с собой из любви к ним, как их сотворчество в развитии мира – и тем самым, изменяя свой Промысл о мире, являющемся 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 [\[30,31\]](#), 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 в Бога-Любовь под воздействием человеческой любви и сострадания, совершенствуясь

в своем совершенстве.

При этом, напомним, что в самом Абсолюте никакой процессности нами не предполагается, это не процесс его «развития», но лишь статичная картина развернутой перспективы отражений в параллельных «зеркала» суперпозиции Себя и Нет-Меня. Как писал Николай Кузанский, «в едином Боге свернуто все, поскольку все в Нем; и Он развертывает все, поскольку Он во всем» [\[13, с. 104\]](#). Можно сказать, что Самопознающий себя в Абсолюте Бог, обогащаясь научением, полученным из созерцания миров и общения с разумами рожденных Свыше, обращается вновь к самопознанному в Абсолюте для того, чтобы обнаружить в Себе то, что, будучи познанным в процессе созерцания миров, уже находилось в свернутом виде в Абсолюте как Первопринципе всего, и было не познано Богом, пропущено в его самопознании Себя как Абсолюта – и теперь восполняется в нем за счет познания в созерцании миров. Так Абсолют восполняет себя, эволюционируя в процессе самопознания – в виде более пристального самосозерцания, увеличения «оптического разрешения» самоогляда Бога в своих отражениях.

#### **4. Бог как созерцатель**

В мыслительном процессе человеческого сознания изреченное, услышанное или вспомненное 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. Если применить к приведенному выше описанию процессности божественного сознания аналогию с человеческим сознанием – а подобная аналогия божественного сознания с работой человеческого мышления и памяти встречается и в классическом христианском богословии, к примеру в августиновской корреляции между Ипостасями Троицы и человеческой психикой с ее триадой «ум – воля – память» [\[32\]](#) – то в этой наглядной модели Бог-Личность наблюдает «внутренним зрением» развитие Идей, заключенных в Словах, содержащих самоназвания-Имена актов самопознания Абсолюта в разуме божества, и запоминает их до их полной завершенности. Таким образом, любое мимолетное бытийное видение развития божественной идеи, существуя для нас как реальное бытие, но на самом деле являясь лишь видением Бога 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 уместно вспомнить характерный для библейского повествования образ книги, в которой зафиксированы смыслы и судьбы всего сущего [\[33\]](#). 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 и проявления одной и той же божественной сущности 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. Подчеркнем также, что Бог, пребывающий в благодати 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. Эта авторская идея с нашей точки зрения завершает развитие как пантеистических, так и панентеистических интуиций, обобщая их в единую концепцию.

Подчеркнем еще раз, что весь мир многого как перспектива отражений Абсолюта, по своей природе является полностью статичным. А процессность в Боге возникает в виде перебора в созерцании Богом своих отражений, как отдельных сущностей. Этот процесс сопровождается возникновением некоего подобия «божественного» времени как последовательности созерцания отражений: Бог рассматривает свои отражения, переходя в самопознании от предыдущих видений Себя к последующим. Созерцание само по себе не ставит никаких целей, оно не является осуществлением неосуществленных желаний или выражением восполнения божественной неполноты – всех аспектов нарушения совершенства божественного Абсолюта в развитых в прошлом моделях. Таким образом снимается проблема цели творения. При этом онтологическое время миров, явленных в отражениях, возникает в процессе развития Данностей или Промыслов созерцаемых Богом миров.

В этом контексте необходимо осветить вопрос об аналогах концепции созерцающего Бога в истории богословия и философии, учитывая, что феномен созерцания является ключевым понятием в предлагаемой нами богословско-философской концепции. 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 Платона «Федр» мы читаем следующие строки: «Мысль бога питается умом и чистым знанием... созерцанием истины и блаженствует...» [\[34, 247d\]](#). 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» [\[25, с. 26\]](#). Стагирит говорил, что Бог есть «ум», который «мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении» [\[35, с. 316\]](#). Созерцая себя, Бог осуществляет высшую (дианоэтическую) добродетель. 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» [\[22, с. 95\]](#). Представитель Нового Времени Гёрхард Терстёген (1697-1769) в письме 92 о созерцании пишет: «Душа взирает только на Бога, а не на саму себя, созерцательным образом – когда Господу угодно внутренне открыть ей Себя уже более явно (Ин. 14, 21), и ощутительно соприсутствовать ей. Тогда очи души отверзаются, и она блаженно-сладчайшим действием Божиим привлекается к Сему соприсутствующему ей и вседовольствующему её Благу, дабы неотрывно взирать на Него и прилепляться к Нему, – что и называется состоянием созерцания» [\[36\]](#). Сопоставляя представленные выше концепции созерцания в контексте раскрытия божественной жизни, можно увидеть отличия представленной нами схемы от историко-философских аналогов.



Вернемся к упомянутому выше понятию онтологического (объективного) времени развития Промыслов о мирах. В восприятии наблюдателя время представляется как непрерывное, равномерное движение всей вселенной в целом от прошлого к будущему. Однако, как было показано авторами в [20], рассматривая время как единичный акт онтологического порождения, как трансцендентное дарование бытия-небытия Данностью, мы получаем иную картину. Бытие оказывается будущим, небытие – прошлым, а время – моментом перехода, мгновенной трансформацией, в которой старый мир уничтожается, переходя в небытие, а новый возникает, стремясь к бытию, лишь для того чтобы, в свою очередь, уступить место следующему. Ввиду того, что, согласно общим представлениям, бытие от небытия разделяет миг перехода от жизни к смерти, от бытия к небытию, краткое, бесконечно малое мгновение, то остается предположить, что границей бытия-небытия является время: бытие есть будущее, небытие – прошлое, а время, как граница – точка их взаимодействия. Однако сама Данность, проявляющаяся во времени, пребывает в неизменной Вечности в виде данного Богом миру Данности превечного Имени-Слова. Можно говорить о проявлении Данности в бытии мира в виде бесконечной последовательности мгновенных актов бытия-небытия, где бытие и небытие дискретны в своей непрерывности. Время выступает как мгновенная реализация момента из Вечности, в которой пребывает Данность: оно отделяет бытие от самого себя, переводя прошлое в небытие и направляя бытие в будущее, определяемое прошлым. Время – это онтологический акт отражения еще не познанного в себе Данностью в ушедшем в небытие познанным. Время как бы «выхватывает» мгновенный кадр из Вечности и воплощает его в бытии, предопределяя будущее как следствие прошлого. В этом смысле время выступает как «последний Бог» Хайдеггера [37] («Последний Бог – уникальная фигура в философии Хайдеггера. Он появляется через Ereignis проходит мимо людей, оставляя им только кивок, намек (Wink). Он не является ни сущим, ни творцом сущего, но он проявляет себя в тот момент, когда бытие как Sein сбывается в одноразовости события» [38, с. 107]). В этом смысле подтверждаются интуитивные озарения Бергсона. «В этом рассуждении Бергсон решительно противопоставляет друг другу внутренний мир человеческих личностей, обладающий слитной цельностью и длящийся в подлинном времени, и материальный мир, существующий в вечном "теперь", обладающий пространственной протяженностью и содержащий только отдельные несвязанные и статичные состояния движущихся объектов. Здесь возникает совершенно естественный вопрос: существует ли вообще движение в материальном мире, движение как таковое?» [14, с. 85] Картина последовательности статичных состояний внешнего мира в представлении Бергсона превращается в непрерывность его движения во времени лишь в сознании наблюдателя: «...каждое из так называемых последовательных состояний внешнего мира существует в отдельности, и их множественность реальна только для сознания, способного сначала их удержать, а затем рядоположить их в пространстве внешним образом по отношению друг к другу. Сознание сохраняет их благодаря тому, что эти разные состояния внешнего мира порождают состояния сознания, которые взаимопроникают, незаметно организуются в целое и вследствие самого этого объединения связывают прошлое с настоящим» [39, с. 102] – что подтверждает наше представление о бытии, как последовательной череде статичных картин состояния вселенной, проявленных развитием Данности через отражение в бытие моментов вновь познаваемого Ею в ранее познанном, уходящем в небытие. Как уже было упомянуто авторами ранее в [20], «время, как ощущаемый нами непрерывно текущий с постоянной скоростью однонаправленный поток из прошлого в будущее не существует, но представляет собой... череду и набор статичных "снимков" состояний вселенной, отражающих каждый очередной уровень самопознания Данности,



отраженный в бытие». Последовательность шагов самопознания Данности создает своеобразную череду «онтического времени» процесса самопознания Данности, которое отображается в виде иллюзии непрерывности течения онтологического времени вселенной; наблюдатель – как внешний по отношению к бытию, так и внутренний из мира – воспринимает процесс смены отдельных статичных картин мира как онтологическую временную непрерывность развития вселенной во времени. Однако реальность онтологического времени является дискретной чередой смены статичных «кадров» состояния вселенной. Здесь уместно напомнить о гипотезе квантового характера времени: конкретная модель хронона была предложена Пьеро Калдиолой в 1980 году, в его работе один хронон соответствует  $7 \times 10^{-24}$  секунды [\[40\]](#). Такой взгляд на Данность как порожденного Отцом Сына-Слово, творящего мир в процессе самопознания по аналогии с «механизмом» самопознания Абсолюта в Сверхбытии Бога-личности, создает представление о мире как о последовательных актах проявления в бытии самопознающего Божества, этот мир творящего собой и из себя; ничего другого в бытии, кроме по шагам проявляющего себя в нем Бога, не существует, вселенная есть сам Бог, проявленный в бытии, а ее развитие есть процесс его самопознания.

В завершение описания предлагаемой авторами концепции надлежит разъяснить кажущееся противоречие природ: с одной стороны утверждается разноприродность Духа и материи, не способных к прямому взаимодействию друг с другом по причине взаимной трансцендентности; с другой стороны, здесь же утверждается единство божественной природы Абсолюта, содержащего в себе и только в себе: и Бога как разумную личность, и божественные Промыслы о мирах, как развивающиеся в Боге Идеи, и сами миры, бытие которых также пребывает в Боге и развивается в Нем как видения в Его Разуме – ничего кроме Бога и помимо Его не существует, имея единую божественную природу Абсолюта как Первопринципа всего. В качестве разъяснения подчеркнем, что, по нашему мнению, Дух и материя – лишь различные стороны бытия Бога, как различны, к примеру, в человеческом разуме зрение и слух: слух не способен видеть, а зрение – слышать, хотя основа этих чувств и восприятий одна и та же, заключенная в единой высшей нервной деятельности человека. Более того, в самой материальной природе окружающего нас мира имеется множество примеров не взаимодействия природных феноменов, которое можно трактовать как их трансцендентность, то есть взаимное не существование друг для друга. Таким примером может служить молния, в которой присутствуют и соседствуют порожденные ею свет и звук, которые, однако, существуют и проявляют себя независимо друг от друга и никакого взаимного влияния не оказывают, являясь различными сторонами одного и того же природного явления. В этом смысле следует понимать авторское утверждение трансцендентности Духа и материи как проявления различных сторон единого бытия Божия.

## Заключение

Принцип двойного отрицания в паре «бытие-небытие» является, как считают авторы, основополагающим в «механизме» образования более низких онтологических уровней из более высоких: Сверхсущее-несущее порождает божественное сверхбытие, сверхбытие-небытие Бога порождает Данность, как идею мира, отразившую в себе Бога, заглянувшего в собственное небытие, Данность, сравнившая себя с собственным отрицанием, порождает predetermined ею бытие, в котором Разум, пройдя долгий путь богоискательства, находит отражение Бога в себе, и взыскав его через двойное отрицание идеи Бога (есть Бог или нет Бога – Бог ЕСТЬ!) в себе, отражается обратно из бытия в божественное сверхбытие в виде бессмертной души человека, замыкая таким образом онтологический круг от высшего к низшему и обратно. Где, став свидетелем

сверхбытия божия, разрешает сверхбытийную суперпозицию божества, или породив в себе Бога в бытии, или отказав Ему в бытии в собственном разуме, и более нигде: человек приводит Бога в мир только в собственном разуме.

Таким образом, на основании предложенной авторами модели можно заключить, что личностный Бог, порожденный в самоосознании Себя Абсолютом-Первопринципом в собственное Сверхбытие, в свою очередь порождает в нем творящее Слово, которое является Его Именем, Идеей или Данностью, представляющем бытие промысленного Богом мира, как возможного отражения Себя, в свернутом состоянии. Слово, являющееся Сыном Бога, «младшим» Богом собственного мира бытия, запускает процесс сотворения мира собой из себя через самопознание своей Данности, проявляемой в разворачивании Данности в бытие порожденной Данностью вселенной. Самопознание Данности происходит пошагово как отражение освоенной данности через сравнение с собственным познанным небытием – в бытие; каждый последующий шаг самопознания создает новую статичную картину бытия мира. Последовательность шагов самопознания Данности создает своеобразную череду «онтического времени» процесса самопознания Данности, которое отображается в виде иллюзии непрерывности течения онтологического времени вселенной.

Миробытие, как и все вышестоящие онтологические уровни, 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» Бога, которая и является единственно существующим Царством Небесным опять-таки «внутри» Бога, а не «вне» Его: никакого «вне», и ничего кроме Бога не существует. Таким образом решается и проблема трансцендентности-имманентности: все происходит в самом Боге и никакого «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 никак не взаимодействующими непосредственно сторонами единого пребывания в Боге. А также развивается непротиворечивая концепция бытия мира как отражения Бога в нем самом, и Спасения, как вечного пребывания зрелой личности в памяти Бога, которое есть Царствие Небесное.

В предлагаемой концепции и предопределение, и свобода вполне уживаются, найдя каждая свое собственное место: предопределенность Промысла и жесткая детерминированность закона причинности господствует в мире бытия, а свобода является прерогативой одного лишь Бога, найдя которого в собственном разуме, человеческие личности вместе с Ним обретают и желанную свободу осуществлять выбор из предоставленных Богом возможностей через прямое вмешательство Бога в промысел по воле своих «рожденных свыше» детей, остающихся в бытии мира человеческими личностями – так, опосредованная в свободе Бога, осуществляется свобода личности изменить мир на пользу тем, кто им дорог в бытии мира. Бог же, в свою очередь, изменяя Промысл о мире по воле своих детей, осуществляет свою «процессность», научаясь у Человека любви, жалости и состраданию ко всему живому, и обогащаясь их любовью, меняется к лучшему, совершенствуясь в своем совершенстве.

Предложенная нами онтология божественного, с точки зрения авторов, сводит воедино, объединяет в общую концепцию разрозненные интуиции авторов многих неклассических метафизик и процессного теизма, при этом примиряя их с классической онтологией Единого. В ответ на возможные возражения укажем на «порывы Духа» Бергсона, источник которых хотя так и остался не объясненным автором, но вполне укладывается в

рамки предложенной нами концепции; на «Бога как великого соблазнителя» Хардсхорна, не задавшегося вопросом о природе взаимодействия Бога-Духа с миром материи; наконец, укажем вновь на «последнего Бога» Хайдеггера, нашедшего непротиворечивое объяснение именно в авторской концепции онтологического времени вселенной.

В заключение отметим еще раз, что предложенная авторами концепция отнюдь не претендует на доказательность и тем более доказанность, но лишь является попыткой вернуться к классической метафизике с тем, чтобы указать на ее актуальную неисчерпанность для философских осмыслений, и предложить на ее основе альтернативную версию развития классической онтологии с включением идей неклассической метафизики, и показать, что не исключена возможность их непротиворечивого объединения.

## Библиография

1. Платон. Диалог об идее "бессмертие" философа классич. древности Платона. Москва: Университетск. тип., 1891. 104 с.
2. Аристотель. О душе. Перевод и примечания П.С. Попова, предисловие В.К. Сережникова. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937.
3. Египетская Книга мертвых. Папирус Ани Британского музея. Перевод, введение и комментарии Э.А. Уоллеса Баджа. М.: Алетейа, 2003. 416 с.
4. Сыркин А. Я. Упанишады, перевод с санскр., предисл. и комм. В 3-х книгах. М.: Наука, 1992.
5. Августин Аврелий. Исповедь. М.: "Дарь", 2005. 544 с. ISBN 5-485-00011-8.
6. Фома Аквинский. Сумма Теологии. Перевод с лат. С.И. Еремеева, А.А. Юдина. Киев: Эльга; М.: Ника-Центр, 2002. Ч. II-I. Вопросы 49-89. 2008. 536 с.; Ч. II-I. Вопросы 90-114. 2010. 432 с.
7. Декарт Р. Рассуждение о методе. Декарт Р. Сочинения в 2 томах. М., 1989–1994. Т. 1.
8. Кант И. Собр. соч. в 8 т. М., 1994. Т. 3.
9. Артур Шопенгауэр. Собрание сочинений в пяти томах. Том первый. Перевод Ю. И. Айхенвальда под редакцией Ю. Н. Попова. М.: "Московский клуб", 1992.
10. Юнг Карл Густав. Архетипы и коллективное бессознательное. Москва: Издательство АСТ, 2019. 496 с.
11. Чекрыгин О.В., Надеина Д.А., Мезенцев И.В. Проблематика неоплатонического раскрытия гипотез «Парменида» и решение «апории трансцендентности» // Философская мысль. 2024. № 12. С. 161-174. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72346 EDN: ETWSWS URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=72346](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72346)
12. Месяц С. В. Неоплатонизм. Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ "Православная энциклопедия", 2017. С. 657-672.
13. Николай Кузанский. Об ученом незнании. Сочинения. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 47-142.
14. Евлампиев И. И. Анри Бергсон: философия грядущей эпохи. СПб.: Издательство РХГА, 2020. 360 с. ISBN 978-5-907309-20-3.
15. 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.
16. Чекрыгин О.В., Надеина Д.А., Мезенцев И.В. Проблематика неоплатонического раскрытия гипотез "Парменида" и решение "апории трансцендентности". Философская мысль. 2024. № 12. С. 161-174.
17. Чекрыгин О.В., Надеина Д.А., Мезенцев И.В. Опыт процессуальной интерпретации

- абсолюта на основе учения Иисуса // Философская мысль. 2024. № 12. С. 139-160. 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)
18. Надеина Д.А., Чекрыгин О.В. Проблема предопределения и свободы в историко-философском контексте. Вестник науки. 2025. № 2 (83) том 1. С. 903-925. ISSN 2712-8849. Электронный ресурс: <https://www.вестник-науки.рф/article/21326> (дата обращения: 05.03.2025).
19. Чекрыгин О.В., Надеина Д.А., Мезенцев И.В. Концепция бога как созерцателя: космологические, антропологические и этико-сотеариологические 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](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=73209)
20. Чекрыгин О.В., Надеина Д.А., Мезенцев И.В. Применение математических аналогий в интерпретации самопознания божественной Сверхсущности // Философская мысль. 2025. № 2. С. 26-42. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.2.73077 EDN: ANFTHC URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=73077](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=73077)
21. Schrödinger E. Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik (нем.). Naturwissenschaften. 1935. Bd. 23, H. 48. S. 807-812. ISSN 0028-1042. doi:10.1007/BF01491891.
22. Плотин. Трактаты. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007. 444 с.
23. Эриугена И.С. Перифьюсеон. Философия природы в античности и в Средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 480-530.
24. История философии: Учебник для вузов. Под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова и Д.В. Бугая. М.: Академический Проект, 2005. 680 с.
25. Асмус В. Метафизика Аристотеля. Аристотель. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 5-49.
26. Хокинг С. Все ли предопределено? Черные дыры и молодые Вселенные. СПб.: Амфора, 2001. 187 с.
27. Современная энциклопедия. 2000. Архивировано 11 сентября 2016 года. URL: <https://gufo.me/dict/bse/Диалектика>. Последнее обращение 01.01.25.
28. Марк Туллий Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: "Наука", 1993 (репринт текста издания 1974 г.).
29. Чтение на каждый день Великого поста. Дементьев Д.В. М.: Сретенский монастырь, 2009. 448 с.
30. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. Пер. с англ. М.: Прогресс, 1990. 716 с.
31. Hartshorne C. The Divine Relativity: A Social Conception of God. Charles Hartshorne Philosophy. 1948. № 24 (91). С. 358-359.
32. Фокин А.Р. "Психологическая теория" Троицы Аврелия Августина в историко-философском контексте. [Электронный ресурс]. Азбука веры. 22.02.2024. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej-Fokin/psihologicheskaja-teorija-troitsy-avrelija-avgustina-v-istoriko-filosofskom-kontekste/>. Последнее обращение 01.03.25.
33. Андросова В. А. Небесные книги в Апокалипсисе Иоанна Богослова. Москва: ПСТГУ, 2013. ISBN 978-5-7429-0863-0.
34. Платон. Федр. Перевод А. Н. Егунова. Редакция греческого и русского текстов, вступительная статья, комментарии, хронология, индексы имен и наиболее употребительных терминов Ю. А. Шичалина. М.: Прогресс, 1989.
35. Аристотель. Метафизика. Аристотель. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63-368.
36. Терстеген Герхард. Жизнеописание. Избранные письма. Москва: Издательский дом Практика, 2022. ISBN: 978-5-89816-189-7. 512 с.
37. Мартин Хайдеггер. К философии (О событии). Пер. с нем. Эльфира Сагетдинова. М.:

Изд-во Института Гайдара, 2020. 640 с.

38. Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект; Фонд "Мир", 2010. 389 с.

39. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992.

40. Caldirola, Pierro. The introduction of the chronon in the electron theory and a charged lepton mass formula. Lett. Nuovo Cim. 1980. P. 225-228.

## Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Предметом рецензируемого исследования выступает статичность как характеристика Абсолюта в авторской онтологической перспективе. Актуальность данной темы авторы справедливо связывают с «неисчерпанностью» классической метафизики для философских осмыслений. Собственно, тот текст, который предложен к рецензированию, и не является научным текстом. Поэтому к нему нельзя прилагать типичные для научных статей методологические требования. Перед читателем – философское рассуждение об авторском видении метафизической проблемы Абсолюта, а также авторское решение этой проблемы. Соответственно, многие из выражений, используемых авторами, попросту неприменимы в данном контексте. Так, никакой «научной новизны исследования» в рецензируемой работе нет. Просто потому, что никакой науки читатель не обнаруживает. Это философское исследование, и именно в таком виде его и нужно понимать и анализировать. К проблеме корректности авторских формулировок мы ещё вернёмся. Здесь же следует сказать, что в качестве базового метода авторы декларируют историко-философский анализ ключевых концепций Абсолюта в европейской мысли, а к этому зачем-то добавляют «системный и междисциплинарный подходы», которые, по их мнению, позволяют «рассмотреть проблему с различных ракурсов и углубить понимание возможностей интерпретации Абсолюта в современном контексте». Разумеется, ничего подобного системный подход не «позволяет». Он вообще не про это. Само понятие системы в рецензируемом тексте упоминается ровно девять раз, и каждый раз это относится либо к «философским системам», либо к авторскому мыслительному эксперименту с «системой двух параллельно установленных зеркал», которые, разумеется, системой не являются. Термин «элемент» упоминается лишь единожды, да и то вскользь и не несёт никакой концептуальной нагрузки. Поэтому можно заключить, что следов применения системного подхода в рецензируемой статье не обнаружено. Впрочем, ни системный, ни междисциплинарный подход и не нужны при решении тех задач, которые авторы ставили перед собой. Для этого достаточно методов историко-философского и философского анализа. Авторы упоминают ещё и метод аналогий, который «благодаря концептуальному и феноменологическому анализу, а также натурфилософских подходам, основанным на современных достижениях естествознания..., позволяет перейти к интуитивному осмыслению Непостижимого». Данную сентенцию вообще невозможно понять. Прежде всего, если использовались концептуальный анализ и феноменологические методы, то почему бы не заявить их? Кроме того, КАК метод аналогий – самый слабый из всех известных методов по той причине, что чаще вводит в заблуждение, чем позволяет получать достоверное знание, – может «позволить перейти к интуитивному осмыслению»? Зачем при интуитивном осмыслении метод аналогий? Тем не менее, если не обращать внимания на эти методологические странности, а попытаться понять логику авторов как философскую

логику, то всё становится на свои места: перед нами достаточно оригинальное философское рассуждение, обладающее, разумеется, не научной, но философской новизной, и именно это соображение позволяет рекомендовать статью к публикации с целью обсуждения идей авторов в философском сообществе. В числе наиболее интересных для этого обсуждения идей можно отметить метафизику Абсолюта, которую развивают авторы, а также их рассуждения о совместимости этой идеи со свободой. В структурном плане рецензируемая работа производит вполне положительное впечатление: её логика последовательна и отражает логику проведённого философского исследования. В тексте выделены следующие разделы: «1. Введение», где ставится проблема, анализируется её история в философии, а также актуальность для современности; «2. Цель, методы и научная новизна исследования», где осуществляется (не очень удачная, как говорилось выше) попытка определить предмет исследования, использованные методы, а также сформулировать его цель и задачи; «3. Статичность Абсолюта, порождение Личности через отторжение иного и Бог как абсолютный эгоист», где проводится историко-философский анализ концепта Абсолюта, как он был представлен в трудах Платона, Фомы Аквинского, Спинозы и т.д., а также выявляется связь данного понятия с идеей Бога; «4. Бог как Любовь», где осуществляется «третий шаг» философской рефлексии в процессе анализа перехода аристотелевского «Абсолют-Первопринципа» в христианского «Отца Небесного»; «5. Бог как созерцатель», где анализ завершается исследованием превращения Абсолюта в Бога-созерцателя самого себя; «6. Заключение», где резюмируются итоги проведённого исследования, делаются выводы и намечаются перспективы дальнейших исследований. Стиль рецензируемой статьи философский. Однако в тексте встречается довольно большое количество стилистических погрешностей. Так, в начале статьи заявляется, что предметом исследования «является применение разработанного авторами диалектического метода для выведения онтологических уровне через принцип взаимного отражения сущностей и их отрицаний». Однако «применение» не может быть предметом исследования! Применение той или иной технологии, методики, концепции и т.д. может иметь целью апробацию этой технологии, методики, концепции и т.д., но никак не предмет ИССЛЕДОВАНИЯ, то есть, поиск нового и установление истины относительно этого предмета. Встречаются и ещё более странные формулировки, например: «Целью авторов является желание предложить...». Столь двусмысленное высказывание не может не вызвать такие же двусмысленные ассоциации о соответствующих местах, где считается допустимой целью удовлетворение желаний, но научная статья должна удовлетворять только одно желание – истины. Слово «дух» авторы пишут то со строчной буквы (например: «Идея души и духа как нематериальных сущностей...»), то с прописной («в мире материи дух как реальная сущность непосредственно никак себя не проявляет. Более того, если Духу материя нужна для...»), причём это различие никак не проясняется в тексте. То же можно сказать и о слове «бог»: «Эти его отражения обретают самостоятельную вечную жизнь в вечной "памяти" бога...», «...Собственная сущность человека есть его абсолютная сущность, его бог» (слово «бог» написано со строчной буквы), «вещи немыслимы вне Бога», «...Бог вовлечен во временные процессы и подвержен их влиянию...» (то же слово написано с прописной буквы). И это также не объясняется в тексте.

Встречаются в работе и прямые грамматические ошибки (например, ненужная запятая в предложении «...Доводы для пересмотра отношения к высшей нервной деятельности человека, как особого внедрения иноприродного духа в мир материи»; или, напротив, пропущенная запятая в предложении «по мнению авторов душа рожденного свыше является отражением»; или пропущенный предлог в предложении «придется отказаться богословского утверждения относительно существования души»; и др.). И именно этот

факт стал ключевым при принятии решения о необходимости отправки рецензируемой статьи на доработку. Авторы написали крайне сложный для восприятия текст, перегруженный очень длинными предложениями, смысл которых теряется в процессе их чтения, но когда это всё сопровождается ещё и грубыми стилистическими и грамматическими ошибками, возможность понять текст исчезает окончательно. Поэтому авторам необходимо тщательно вычитать текст на предмет устранения стилистических и грамматических погрешностей.

Библиография насчитывает 40 наименований, в том числе источники на иностранных языках, и в должной мере отражает состояние философских исследований по проблематике статьи.

Апелляция к оппонентам имеет место при анализе основных подходов к проблематике Абсолюта.

**ОБЩИЙ ВЫВОД:** предложенную к рецензированию статью можно квалифицировать в качестве философской работы, отвечающей основным требованиям, предъявляемым к работам подобного рода. Полученные авторами результаты будут интересны для философов, историков философии, метафизиков, теологов, а также для студентов перечисленных специальностей. Представленный материал соответствует тематике журнала «Философская мысль». Но в тексте содержится большое количество стилистических и грамматических погрешностей, которые должны быть устранены до публикации. Соответственно, по результатам рецензирования статья рекомендуется к доработке.

## **Результаты процедуры повторного рецензирования статьи**

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

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

### **Предмет исследования**

Предметом исследования является онтология неоплатонизма, в частности проблема соотношения статичности Абсолюта и процессности Бога. Авторы предлагают разработанный ими диалектический метод на основе принципа "двойного отрицания" для выведения онтологических уровней через взаимное отражение сущностей и их отрицаний. В фокусе работы находится переход от статичного Абсолюта-Первопринципа к Богу-Отцу, который, согласно авторской концепции, присутствует в бытии мира исключительно через человеческий разум.

### **Методология исследования**

Методология основана на историко-философском и философском анализе ключевых концепций Абсолюта в европейской философской мысли. Авторы применяют разработанный ими диалектический метод, в основе которого лежит принцип "двойного отрицания" и взаимного отражения. Методология включает аналитический разбор классических и современных представлений об Абсолюте (от Платона и неоплатоников до Бергсона и процессуальной теологии), с последующим синтезом новой онтологической модели.

Заметно использование аналогий и метафор (например, система зеркал, кот Шрёдингера) для иллюстрации философских идей. Авторы открыто признают "пунктирность" изложения концепции, ссылаясь на подробное обоснование отдельных идей в ряде предшествующих публикаций.



### Актуальность

Актуальность исследования обусловлена попыткой разрешения фундаментальных противоречий между классическими представлениями о статичном Абсолюте и современными динамическими интерпретациями божественного. Работа направлена на преодоление "апории трансцендентности", которая остается неразрешенной проблемой в философии религии и метафизике.

Авторы стремятся соединить классическую онтологию с элементами неклассической метафизики, что отвечает современным тенденциям философского синтеза. Обращение к проблеме свободы воли и предопределения также придает работе актуальность в контексте современных дискуссий о детерминизме.

### Научная новизна

Новизна исследования заключается в следующих аспектах:

Применение принципа "двойного отрицания" для построения онтологических уровней по принципу отражений представляется оригинальной идеей.

Предложена новая концепция порождения Богом мира и обратного отражения человека в божественное сверхбытие.

Представлена модель, объясняющая совмещение статичности Абсолюта с процессностью Бога.

Выдвинута необычная идея о том, что "Любовь порождается человеком в Боге, а не Богом в человеке".

Предложено решение проблемы трансцендентности через концепцию Бога, присутствующего в бытии мира исключительно в человеческом разуме.

Несмотря на то, что авторы обращаются к идеям предшественников (неоплатоники, Кузанский, Бергсон и др.), их синтез и переосмысление этих идей представляет научный интерес.

### Стиль, структура, содержание

Структура работы логична и выстроена последовательно, от введения в проблематику через историко-философский обзор к изложению авторской концепции и заключению. Деление на разделы помогает структурировать сложный материал.

Стиль изложения преимущественно академический, но с элементами эссеистичности. Текст изобилует философской терминологией и требует от читателя серьезной подготовки в области онтологии и метафизики. Язык местами излишне усложнен, что затрудняет восприятие и без того сложных философских построений.

Содержательно работа представляет собой амбициозную попытку создания целостной онтологической модели, объединяющей различные философские традиции. Авторы обращаются к широкому кругу вопросов: от природы Абсолюта и механизмов его самопознания до проблем свободы воли, времени и сотериологии.

Однако некоторые ключевые тезисы недостаточно аргументированы и представлены скорее как интуиции, чем как логически обоснованные положения. Это признается и самими авторами, когда они характеризуют свое изложение как "пунктирное".

### Библиография

Библиографический список достаточно обширен (40 источников) и включает как

классические философские работы (Платон, Аристотель, Плотин, Николай Кузанский и др.), так и современные исследования. Заметно присутствие собственных работ авторов (6 ссылок), что показывает последовательное развитие ими своей концепции.

Использование источников корректно, с надлежащим цитированием. Однако можно отметить некоторую избирательность в обращении к литературе: при анализе процессуального теизма недостаточно представлены работы его современных последователей и критиков.

#### Апелляция к оппонентам

Авторы демонстрируют знакомство с различными философскими традициями и взглядами, однако прямой диалог с потенциальными оппонентами их концепции выражен слабо. В статье недостаточно представлена критика возможных контраргументов против предлагаемой модели, что очень важно в контексте доказательности аргументации.

Авторы признают "оригинальность и научную авторитетность современных версий переосмысления" Абсолюта, но всё же предпочитают "вернуться к классическому пониманию", что требовало бы более развернутой аргументации относительно слабостей современных подходов.

#### Выводы, интерес читательской аудитории

Авторы представили оригинальную и амбициозную концепцию, стремящуюся соединить статичность Абсолюта с процессностью божественного бытия. Предложено интересное решение "апории трансцендентности" и проблемы свободы воли через идею опосредованного присутствия Бога в мире через человеческий разум.

Работа представляет интерес для специалистов в области онтологии, философии религии и метафизики. Она может быть полезна исследователям неоплатонизма и процессуальной теологии, а также тем, кто интересуется проблемами соотношения человека и божественного.

Однако сложность языка и высокий уровень абстракции значительно ограничивают потенциальную аудиторию. Для более широкого восприятия концепции желательно было бы сделать изложение более доступным, с более четкими определениями вводимых авторами понятий и более наглядными иллюстрациями теоретических построений.

#### Рекомендация

Статью можно рекомендовать к публикации после доработки. Основные направления доработки:

Необходимо усилить аргументацию ключевых положений концепции, особенно тезисов о порождении любви человеком в Боге и о присутствии Бога в мире исключительно через человеческий разум.

Желательно более детально проработать вопрос соотношения предлагаемой модели с современными концепциями процессуального теизма.

Следует уделить внимание возможной критике предлагаемой концепции и представить контраргументы.

Стоит упростить некоторые формулировки для более ясного донесения сложных идей до читателя.

Полезно было бы дополнить статью схематическими изображениями предлагаемой онтологической модели для наглядности.

При условии доработки в указанных направлениях статья может представлять значительный интерес для философского сообщества как оригинальная попытка непротиворечивого соединения классической и неклассической метафизики.

## **Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи**

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

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

Представленная для публикации в журнале «Философская мысль» статья посвящена глубокой и многогранной проблематике онтологии, а именно исследованию взаимодействия статичности Абсолюта и процессного теизма в контексте философских и богословских концепций. Авторы статьи предлагают достаточно оригинальную интерпретацию концепта статичности, которая сочетает идеи классической и неклассической метафизики и открывает новые философские горизонты для понимания природы Бога и его отношения к миру.

В методологическом отношении исследование основано на историко-философском анализе ключевых концепций Абсолюта, включающих в том числе диалектический метод. Авторы успешно применяют принцип двойного отрицания для выведения онтологических уровней, что позволяет глубже понять сложные взаимосвязи между бытием и небытием, а также статичностью и динамичностью божественной сущности.

Тема статьи чрезвычайно актуальна, так как она затрагивает вопросы, которые волнуют философов и теологов на протяжении веков. В условиях современного мира, где пересекаются различные культурные и религиозные традиции, поиск новых подходов к пониманию Бога и его роли в жизни человека становится особенно важным. Вместе с тем авторы могли бы усилить актуальность представленной рефлексии путем соотнесения с ключевыми религиозными концептами современности, которые находят свое отражение в официальных духовных институтах по всему миру.

Научная новизна статьи подтверждается тем, что в ней предложено достаточно оригинальное решение для застарелых проблем неоплатонизма и классической онтологии, таких как апория трансцендентности. Новизна заключается также в интеграции идей процессного теизма и статичности Абсолюта, что открывает новые перспективы для дальнейших исследований в области философии и теологии.

Статья написана ясным и доступным языком, что делает ее понятной для широкой аудитории. Структура логична и последовательна, что позволяет читателю легко следовать за ходом мысли авторов. Однако материал выглядит достаточно сложным, введение дополнительных тематических подзаголовков позволило бы легче ориентироваться читателю в отдельных разделах статьи. Тем не менее, содержание насыщено глубокими философскими размышлениями и ссылками на классические тексты, что подчеркивает научный подход авторов.

Библиография статьи включает в себя значительное количество классических и современных источников, что свидетельствует о тщательной подготовке и глубоком исследовании темы. Это также позволяет читателям ознакомиться с основными концепциями, на которые опираются авторы.

Авторы не избегают критики существующих концепций и открыто обсуждают возможные возражения, что свидетельствует о высоком уровне их научной добросовестности. Это

делает статью не только оригинальной, но и важной для дальнейшего диалога в научном сообществе.

Статья однозначно представляет собой значительный вклад в философию и теологию, предлагая новые идеи и подходы к пониманию божественной сущности. Она будет интересна как специалистам в области философии, так и широкой аудитории, интересующейся вопросами существования Бога и природы реальности. Авторы успешно демонстрируют, что даже в рамках классической метафизики можно найти новые пути для осмысления вечных вопросов, что делает их работу актуальной и вдохновляющей для будущих исследований. Несмотря на незначительные замечания, статья может быть рекомендована к публикации без внесения каких-либо доработок.