

## К ПРОБЛЕМЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА СУДЬБЫ В КОНЦЕПЦИЯХ ШЕСТОДНЕВА

**Онтологическая структура концепций Шестоднева сегодня не подлежит никакому сомнению. Автор рассматривает, каким образом феномен судьбы онтологически выражен в концепциях Творения. По его мнению, судьба в первоначальном статусе отражает оптимизированные основания бытия, целесообразно устроенного Абсолютным первопринципом.**

**Ключевые слова:** Бог, судьба, бытие, Шестоднев, Творение.

Традиционно принято связывать конституирование судьбы с религиозной традицией, посредством ее причастности к теориям Провидения, Судного дня и эсхатологическим представлениям.

Провиденциализм утверждает провидение, предзнание, предвидение и предмыслие Божественной субстанцией тех событийных тенденций, которые с должной необходимостью осуществляются в определенных пространственно-временных координатах мирового континуума. Особенно ярко эта традиция выражена в православной религиозной мысли, где не сложилось дифференциального водораздела между пониманием абсолютной реальности бытия и антропоморфной реальности, обусловленной бытием судьбы. В практике понимания судьбы православной культурой важнейшее место занимает возможность предвидения творческого замысла Бога в отношении к тем или иным контекстуальным аспектам бытия, а также вера в особое попечительство Бога о делах каждого человека, которые Он безусловно провидит.

Провиденциализм – это «теистический взгляд на универсум и историю как на божественный промысел, недоступный человеческому пониманию. Согласно этому взгляду не только история в целом, но также каждое историческое событие обусловлено волей Бога и является моментом Его замысла осуществить конечную цель» [1, с. 286]. Истоки провиденциализма укоренены в священной традиции Шестоднева, согласно которой «Бог не только творит мир и правит им, но также являет доброту, заботится о сохранении всякого существа...» [1, с. 288]. Можно предположить, что онтологический статус судьбы в Шестодневе выражен в целесообразности устройства бытия Богом, а также в той любви, которой Он наделяет каждое свое творение.

Подобное положение вещей отражается в онтологии Ветхого Завета вплоть до момента грехопадения человека. Осознание человеком собственной значимости предопределяет его конфликт с Творцом и навлекает на себя Его гнев, разрывая узы любви. Этот момент фиксирует в Священном Писании наступление Судного дня.

Понятие Страшного суда в концептуализации судьбы примечательно тем, что страх предстать перед чистотой абсолютизированного первопринципа преодолевает смертный страх, свойственный всем живым тварям. Это преодоление смерти посредством реализации вмешательства в систему человеческой обусловленности, которое производится не собственными усилиями, а силой абсолютной власти. Судьба при этом выступает в роли необходимости духовной эволюции. Судьба сама следует предназначению духовного устремления человека, создавая ему необходимые условия развития.

В онтологических концепциях христианства человек посредством грехопадения экстериоризирован вовне как «прах» или внеконтекстуальное существо. Утратив данную ему обитель в Эдеме, человек не конституировал иного средового контекста, а значит – так и не обрел духовной родины. Единственной формой онтологизации человеческого существа является его судьба, посредством которой он становится дифференциальной единицей объективной реальности. Судьба ассимилирует человеческое бытие в синтетических условиях одномоментной интеграции и дифференциации, которые представляют собой уникальные сочетания взаимного до-определения. Человечество представляется онтологически редуцированным, нецелесообразным по сути. Холистически оно репрезентировано лишь посредством судьбы как фор-

мы и идеи актуального, а также потенциально-го бытия человека. Онтология религии, таким образом, непосредственным образом связана с онтологическим статусом судьбы, который, в свою очередь, остается единственной формой опосредованных отношений между Богом и человеком.

Обозначенное представление о взаимодействии судьбы с замыслом Творца сформировалось не только в ортодоксальном вероучении православной и в целом христианской догматической идеологии. Оно в различной форме и с разной степенью открытости массовому сознанию репрезентировалось в различных религиозных воззрениях, а также в учениях мистиков различных традиций и в некоторых объективно-идеалистических философских системах. Этот факт значительно повлиял на мистификацию представлений о бытии в период «кризиса веры», предшествующий распространению атеизма в русской культуре. Их смыслообразующая диссоциативная роль была сведена к рассогласованию представлений о воскрешении человека. Подобная дифференциация предопределяет эсхатологические умонастроения. Теории апокалипсиса чрезвычайно жизнеспособны и обладают огромным потенциалом деструктивной организации общественного сознания.

В теориях апокалипсиса как нельзя более ярко проявляется религиозная рознь, определяющая критерии святости и приобщения к Богу только с точки зрения собственного узкоконфессионального понимания. Эти теории формируют чувство превосходства в осознании собственной исключительности или духовного соперничества с инакомыслящими. Не чужды этим теориям мистифицированная зависть и презрение к тем, кто вознамерился спастись посредством фанатичной мистификации собственной гипертрофированной самооценки. Теории апокалипсиса раскалывают общественное сознание, вносят рознь в межсубъектные отношения и, посредством самодетерминант, предопределяют апокалиптический кризис. Эсхатологические умонастроения самым отрицательным образом сказывались на развитии исторического процесса, привлекая в него самые деструктивные явления, опосредующие социальные тенденции. В настоящее время эта патологическая форма массового сознания вновь актуализировалась, что в очередной раз

подтверждает необходимость грамотного построения религиозной картины мира, адекватной уровню современного мышления.

Соответственно гуманистическая религиозная философия отрицает признание исключительности избранных и более всего предпочитает принцип эволюционистски обоснованной теории дифференциации качественного состояния личности субъекта, а также его морального и духовного статуса. Но эти теории, оторвавшись от идеологических основ всеобщего равенства, вновь укоренились в объяснении причин качественных различий через реинкарнационную спецификацию, ассимилирующуюся в условиях современной русской культуры.

Говоря об исключительности избранных Богом индивидов с точки зрения понимания бытия судьбы, можно отметить, что богоизбранность не может быть детерминированной условиями или желаниями Бога. Согласно догматическому богословию процесс грехопадения отчуждает человека от божественной реальности, но не существует базисных детерминант, определяющих условия возвращения человека в изначальное состояние. Бог отторгает восставшего человека однозначно и необратимо. Ни одно догматическое положение не имеет прецедента отмены Богом своих установлений.

Из этого следует, что обоснование идеи воскрешения избранных, понимаемых в качестве представителей соответствующего религиозного направления, должно концептуализировать теологическое положение, согласно которому грехопадение не осуществлялось, а человек не был отчужден от изначального состояния богоуподобленности. Более того, соответствующее религиозно-идеологическое новообразование должно быть не менее, а более убедительным, чем увековеченный классический сакральный текст. В контексте собственных духовно-утилитарных концепций необходимо обосновать и то, каков генезис и каковы причины сущностного пребывания человечества в пределах телесной организации.

Практика исследования показывает, что православная традиция русской религиозной культуры, опираясь на самобытные основания, укореняется в строго догматизированном контексте, не допускающем никакие произвольные истолкования сакральных источников. При этом именно русское православие вмещает в себя

всю полноту и богатство мировой культуры, являясь средоточием синтезированной смыслообразующей сферы религиозного сознания, в которой пересекаются и сливаются в непротиворечивое целое основополагающие тенденции восточной и западной религиозных традиций. Автохтонность русского православия строится на его устойчивости и адаптированности, на его толерантном отношении к иноверию и инакомыслию. Не отрицая иного, русское православие и само не подлежит отрицанию извне. Оно аспектировано выстроено на смыслообразующем аспекте самосознания индивидуумов, но в сущности олицетворяет Абсолютную ипостасную триаду в качестве центра истинного бытия, от которого все сущее исходит в конкретизируемых смыслах и к которому сводится все существенное и актуально значимое. Мишура обыденности не затрагивает сущностных основ православия, осыпаясь как омертвевшая листва с ветвей Мирового древа.

В соответствии с этим можно предположить, что христианская религиозная традиция Ветхого и Нового Заветов опирается на идею возвращения к собственному первоначальному состоянию, определяемому условиями Шестоднева. В религии человек восстанавливает изначальные условия связи с Богом посредством реорганизации собственной судьбы. Поэтому христианская традиция постулирует приоритет не тех, кто менее греховен – относительно некоей неустанываемой критериальности унифицированной греховности, а равенство восставших в первоначальной чистоте и непорочности, их всеобщую недифференцируемую соборность.

Концепции Шестоднева представляются диалектической картиной творения бытия, не имеющей однозначного толкования и которая, по мере расстановки в ней смыслообразующих акцентов, отражает вариативность пределов понимания изначальности и завершенности бытия. Эти пределы являются онтологически аналогичными, но не тождественными.

Онтологическая тайна Шестоднева просматривается уже в первом стихе Торы. «Творение, упомянутое в первом стихе, – это еще не творение привычных нам неба и земли. Если мы будем внимательны, то заметим, что в дальнейшем повествовании священный автор вновь говорит о творении неба и земли. В 6-8 стихах

говорится о творении неба, в 9-10 стихах – о творении земли» [2, с. 23]. Данный источник полагает, что первый стих Пятикнижия повествует о сотворении ангельского мира. Эта же мысль повторяется в интерпретации Шестоднева другими авторами. «По учению Православной Церкви «невидимое сотворено прежде видимого и Ангелы прежде людей», т. е. Ангелы сотворены прежде всего, когда, кроме Бога, ничего не существовало. Это видно из первых слов книги Бытия: *В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1, 1). Так как видимое нами небо сотворено после (см. Быт. 1, 6-8, 14-17), то в этих словах под небом нужно разуметь духов, которые в Священном Писании представляются населяющими небо (см. Кол. 1, 16) – вот почему Моисей не приписывает небу того нестроения, которое приписывает земле, *которая была безвидна и пуста* (Быт. 1, 2)» [3, с. 201-202].

В учении церкви выделяется онтологический аспект, свойственный платонизму и упраздненный в более поздний период развития схоластики на фоне аристотелевской парадигмы. Ангелы выступают в роли опосредующего фактора творения, посредством которого сотворен мир, обладающий смертной природой. Демиургическая мудрость не простирается за пределы нетленного мира. В мире внебожественного бытия, которому присуща доминирующая роль судьбы, ангелы и демоны выступают в качестве движущих сил конструктивных и деструктивных тенденций всех процессов и явлений. По мнению Св. Афанасия, «семена» не присущи сотворенным вещам. «Демиургические же функции, по его мнению, осуществляет Слово, которое в Своем собственном Божественном бытии – «Единородный Бог», непричастный ничему тварному, но творит и присутствует в созданном им мире своими «силами» и «действиями». Различение собственного бытия Бога – «существа» – и бытия Его «сил» было и у других александрийских богословов, но Св. Афанасий придал ему иной смысл – вывел «силы» и «действия», сотворившие мир, как бы «вовне», за пределы Внутрибожественной жизни» [4, с. 54-55].

Онтологическая диалектика гегелевской системы взглядов достаточно точно отражает условия Творения, определяемые Шестодневом. Абсолютизированный первопринцип исторгается во внешний мир, опосредуя тварное бытие.

Гегель обращает внимание на то, что предметная реальность исходит из сферы духа, предопределяющей становление всего сущего. В онтогносеологической системе Гегеля представления о судьбе сохранились в их изначальном статусе. Определение необходимости как свойства бытия, которое не отражается в сознании субъекта во всей своей предметно-целостной полноте, объясняет рациональные причины, по которым сформировалось онтологически, гносеологически и аксиологически необходимое понятие судьбы. По утверждению Л. Фейербаха, философская система Гегеля является не чем иным, как рационализированной иудео-христианской ветвью религии. В свете данного исследования представления Гегеля явились той точкой опоры, на которой сформировался базис материалистической науки. Этот факт отражает гегелевскую систему в качестве унифицированной точки зрения на мир.

Современные исследования в области фундаментальной физики показывают, насколько тесно переплетены между собой концепции Откровения и современная научная картина мира. Но материалистически ориентированное представление о бытии утрачивает источник детерминирующих условий возникновения бытия, в то время как Шестоднев утверждает онтологически обусловленные детерминанты.

Гегель, являясь сердцевинной логического анализа структурного содержания Абсолюта, показывает, что совершенство бытия не абсолютизируется в частных его проявлениях, оно отражает совершенство Творца, но минимализирует результат его деятельности в творении. Бог, сотворивший мир, отсылает его к периферии бытия, которая с неизбежностью устанавливает собственные пределы. Поэтому понятие судьбы формируется в сознании человека как отраженное бытие Бога, ограниченное условиями человеческого мышления. «Рационализируя систему бытия, Гегель возвращается к понятию бытия Бога и бытия судьбы, осознавая, что эти ключевые моменты бытийственных характеристик с необходимостью участвуют в структурной организации картины абсолютной реальности. Гегель постулирует бытие Бога в пределах абсолютной объективности, которая не поддается адекватному логическому анализу. Искажаясь в сознании субъекта, божественная реальность выступает в качестве судьбы»

[5, с. 50]. Гегель полагает, что «необходимость» является чистым, необусловленным понятием, которое не подлежит отождествлению ни с чем иным, а соответственно не может быть объясняемо как нечто иное.

Исходя из этого, можно предположить, что необходимость как свойство бытия возникает в процессе сотворения мира. Это объясняет диалектику Шестоднева. Демиург провидит неоднозначность сотворенного им мира, предпосылая творчеству механизм необходимости или судьбы. Условия необходимости в бытии предметов и явлений объективного мира определяют наличие судьбы, которая может отсылаться за пределы осмысления и отождествляться с иным, но это будет неистинное представление, так как «необходимость» может быть только атрибутом «судьбы». Разрыв этой контекстуальной связи Гегель определяет как подмену понятийных основ, так как феномен судьбы может быть постулируем только из его доминирующего принципа – необходимости.

Гегель напрочь отрицает объяснение деятельности как атрибута судьбы, приводящее к ассимиляции понятий. «Часто говорят, что необходимость слепа, и справедливо говорят это, поскольку в ее процессе цель как таковая еще не есть для себя. Процесс необходимости начинается с существования разрозненных обстоятельств, которые, по-видимому, независимы и не имеют никакой связи между собой. Эти обстоятельства суть непосредственная действительность, которая совпадает в самой себе, и из этого отрицания происходит новая действительность. Мы имеем здесь содержание, которое по форме удвоено в самом себе: оно, во-первых, есть содержание предмета, о котором идет речь, и оно, во-вторых, есть содержание разрозненных обстоятельств, которые являются как что-то положительное и сначала имеют значимость как таковые. Это содержание как нечто ничтожное внутри себя превращается соответственно этому своему характеру в свое отрицательное и становится, таким образом, содержанием предмета. Непосредственные обстоятельства как условия идут ко дну... но вместе с тем также и сохраняются как содержание предмета. Тогда говорят, что из этих обстоятельств и условий произошло нечто совершенно иное, и называют поэтому необходимость, которая и есть этот процесс, слепой» [6, с. 322-323]. В сравне-

нии с самопроизвольным становлением предмета в процессе Творения мира деятельность человека осознанна и целенаправленна, а значит, лишена необходимости в силу произвольного действия. Но отрицая необходимость в сознании, творчество человека редуцируемо его интеллектуальной потенцией, отчужденной от сакрального контекста бытия.

Кроме понятия необходимости Гегель рассматривает проблему провидения как противоположного необходимости, но единого с ней атрибута судьбы. «Если говорят, что мир управляется провидением, то при этом имеют в виду, что цель есть вообще то, что действует как в себе и для себя определенное, определенное еще до того, как получается результат, так что результат соответствует тому, что было известно и желаемо заранее. Впрочем, понимание мира как определяемого необходимостью и вера в божественное провидение отнюдь не должны рассматриваться как взаимно исключаящие друг друга. Как мы скоро увидим, в основании божественного провидения лежит понятие. Пос-

леднее есть истина необходимости и содержит в себе последнюю как снятую, равно как и, наоборот, необходимость в себе есть понятие. Слепа необходимость лишь постольку, поскольку она не постигается в понятии, и нет поэтому ничего более превратного, чем упрек в слепом фатализме» [6, с. 323].

С развитием диалектической методологии понятия «случайность» и «необходимость» обретают статус онтологических категорий, в то время как «судьба» становится одним из атрибутов праксеологии в структуре принципа деятельности. Но это положение складывается в условиях принципиальной редукции онтологических тенденций. Как показывают выводы данного исследования, холистическое понимание бытия, с точки зрения традиции Шестоднева, во-первых, укоренено в коэволюционном состоянии всех процессов и явлений; во-вторых, предопределено возникновением духовной реальности; в-третьих, обусловлено механизмом необходимости или судьбы.

31.03.2011

#### Список литературы:

1. Пивоваров Д.В. Онтология религии. – СПб.: «Владимир Даль», 2009. – 506 с.
2. Пархоменко К. Сотворение мира и человека. – М.: ДАРЪ, 2010. – 320 с.
3. Мир Ангелов и демонов и его влияние на мир людей // Сборник под ред. Д.В. Пушкиной. – М.: ДАРЪ, 2008. – 592 с.
4. Цыпин Л. Вселенная, Космос, Жизнь – три Дня Творения. – Киев: «Пролог», 2008. – 640 с.
5. Черкозьянова Т.В. Взаимобусловленность онто-гносеологических и религиозно-антропологических оснований в конституировании судьбы. – Оренбург: ООО «Агентство «Пресса», 2011. – 176 с.
6. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.

Сведения об авторе: **Черкозьянова Татьяна Владимировна**, заведующий кафедрой философии Оренбургской государственной медицинской академии Минздравсоцразвития России, кандидат философских наук  
460000, г. Оренбург, ул. Парковская, 7, тел. (3532) 776560, e-mail: philosopher\_orgma@mail.ru

#### UDC 124.6

#### Cherkozyanova T.V.

Orenburg State Medical Academy, Russian Ministry of Public Health, e-mail: philosopher\_orgma@mail.ru

#### TO THE PROBLEM OF ONTOLOGICAL STATUS OF FATE IN CONCEPTION OF HEXAEMERON

Today ontological structure of Hexaameron conceptions can not be doubted. The author examines how the phenomenon of fate is ontologically expressed in the conceptions of Creation. In her view, the fate in its original status reflects the optimized bases of being appropriate arranged with absolute first principles.

Keywords: God, fate, being, Hexaameron, Creation.

#### Bibliography:

1. Pivovarov D.V. Ontology of religion – SPb: «Vladimir Dal'», 2009. 506 p.
2. Parkhomenko K. Creation of the world and man. – M.:DAR, 2010. – 320 p.
3. World of angels and demons and his influence on the world of man // Collection edited by pushkina. – M.: DAR, 2008. – 592 p.
4. Tsipin L. Universe, cosmos, late – three days of creation. – Kiev: «Prologue»
5. Cherkozyanova T.V. Interdenendence of onto – epistemological and religio – anthropological basis in the constitution of fate. – Orenburg: «Agency «Press», 2011. 176 p.
6. Hegel G. Encyelopedia of Philosophy. T.1. Science Logic. – M.: Thought, 1974. 452 p.