

мета^αпарадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание



Мета^αпарадигма

> выпуск 02/03 > 2014

> выпуск 02/03 > 2014

метαпарадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

Санкт-Петербург
2014

УДК 50(059) + 2(059) + 1(059)
ББК 20я2 + 87я2 + 86.2я2
М54

Альманах издается

при поддержке Экспертного центра
Всемирного Русского Народного Собора

при участии Российского Православного Университета,
Санкт-Петербургского Православного Института Религиоведения
и Церковных Искусств

при финансовой поддержке Фонда просвещения «МЕТА»



ВСЕМИРНЫЙ
РУССКИЙ
НАРОДНЫЙ
СОБОР



Российский
Православный Университет



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ПРАВОСЛАВНЫЙ
ИНСТИТУТ
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
И ЦЕРКОВНЫХ
ИСКУССТВ ПРИ
СТАВРОПИГИАЛЬНОМ
ПОДВОРЬЕ ОПТИНОЙ
ПУСТЫНИ
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Учредители альманаха:

Н. А. Соловьев, С. В. Посадский, С. Г. Волобуев

M54 **Метапарадигма:** богословие, философия, естествознание: альманах. –
Санкт-Петербург: Изд-во НП-Принт, 2014. – Вып. 2/3. – 192 с.

ISBN 978-5-905942-58-7

© Альманах «Метапарадигма», тексты, 2014
© Издательство Зимина, оформление, 2014

**РЕДАКЦИОННАЯ
КОЛЛЕГИЯ:**

Волобуев
Сергей Григорьевич,
философ

Казин
Александр Леонидович,
доктор философских
наук, профессор

Кимелев
Юрий Анатольевич,
доктор философских
наук, профессор,
заслуженный
деятель науки РФ,
главный научный
сотрудник ИНИОН
РАН, декан факультета
религиоведения РПУ

Посадский
Сергей Владимирович,
кандидат
философских наук,
координатор проекта

Рудаков
Александр Борисович,
политолог, руководитель
Экспертного центра
Всемирного Русского
Народного Собора

Аркадий Северюхин,
иерей, кандидат
богословия, ректор
Санкт-Петербургского
Православного
Института
Религиоведения
и Церковных Искусств

Соловьев
Никита Александрович,
кандидат физико-
математических наук

СТАТЬИ

006

В. А. ЯКОВЛЕВ.
**Креативные принципы
метафизики христианства**

018

С. В. ПОСАДСКИЙ, Н. А. СОЛОВЬЕВ.
**Тринитарно-энергийная метафизика
как онтология свободы**

078

А. В. НЕСТЕРУК.
**Вселенная как насыщенный
феномен: христианская концепция
творения в свете современной
философии и науки**

116

А. П. КИРПИЧНИКОВ.
**О логике онтологического
доказательства бытия Божия**

120

С. С. АВАНЕСОВ.
Теология как антропология

125

А. П. СЕМЕНЮК.
**Тема потенциальности в учениях
русских религиозных философов
конца XIX – начала XX века**

135

А. С. ТАБАЧКОВ.
**Еще раз о взаимоотношениях
истории и теории**

145

В. В. БЕРЕЗИН, Н. А. СОЛОВЬЕВ.
**Двухуровневая онтологическая
модель живого существа**

166

К. В. КОНСТАНТИНОВ.
**Молекулярно-генетические
свидетельства творения
органического мира**

АВТОРЫ

ЯКОВЛЕВ Владимир Анатольевич,
доктор философских наук, профессор
ПОСАДСКИЙ Сергей Владимирович,
кандидат философских наук

СОЛОВЬЕВ Никита Александрович,
кандидат физико-математических наук
НЕСТЕРУК Алексей Всеволодович,
профессор Портсмутского университета, диакон
КИРПИЧНИКОВ Александр Петрович,
доктор физико-математических наук, профессор

АВАНЕСОВ Сергей Сергеевич,
доктор философских наук, профессор

СЕМЕНЮК Антон Павлович,
кандидат исторических наук

ТАБАЧКОВ Александр Сергеевич,
кандидат философских наук

БЕРЕЗИН Виктор Владимирович,
физик

КОНСТАНТИНОВ Константин Викторович,
кандидат биологических наук,
кандидат богословия, протоиерей



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 02/03 > 2014

Обзор материалов выпуска

В. А. Яковлев в статье «Креативные принципы метафизики христианства» рассматривает наиболее плодотворные принципы метафизических исследований, доказавшие свою результативность на протяжении истории, выявляет основные принципы христианской метафизики, определившие генезис классической науки.

Статья С. В. Посадского и Н. А. Соловьева «Тринитарно-энергийная метафизика как онтология свободы» содержит дальнейшее развитие панентеистической философии, изложенной авторами в первом номере. В ней постулаты тринитарно-энергийной метафизики связываются с анализом феномена свободы, онтология свободы раскрывается через энергийную имманентность тринитарного Абсолюта.

В статье А. В. Нестерука «Вселенная как насыщенный феномен: христианская концепция творения в свете современной философии и науки» содержится попытка рассмотреть христианскую концепцию творения из ничего (*creatio ex nihilo*) в современном философском и научном контексте. Автор раскрывает всю сложность представления о творении ввиду неотделимости познающего творение человека от тварных оснований его собственного бытия, указывая, что тварный универсум может быть охарактеризован как насыщенный феномен, которому присущ избыток или перенасыщение интуицией любого концептуального содержания.

А. П. Кирпичников в статье «О логике онтологического доказательства бытия Божия» развивает математическую аналогию онтологического доказательства бытия Божия, позволяющую выявить внутреннюю логику этого доказательства и продемонстрировать его принципиальную непротиворечивость.

Статья С. С. Аванесова «Теология как антропология» посвящена анализу глубинной взаимосвязи антропологии и богословия, выявлению антропологического аспекта христианского богословия, который задан особым онтологическим соотношением конечного человеческого существа и бесконечного Абсолюта.

А. П. Семенюк в статье «Тема потенциальности в учениях русских религиозных философов конца XIX – начала XX века» эксплицирует метафизические установки русской религиозной философии, суть которых может быть определена как последовательная онтологизация потенциального бытия, представление потенциального (возможного) в качестве полноценной реальности.

В статье «Еще раз о взаимоотношениях истории и теории» А. С. Табачков детализирует свою концепцию метатеоретической репрезентации исторического прошлого, позиционируя ее относительно известных концептуальных структур современного философского знания, углубляя и уточняя обоснование философского плана концепции.

Н. А. Соловьев и В. В. Березин в статье «Двухуровневая онтологическая модель живого существа» рассматривают организм как неравновесную физическую систему, развивая двухуровневую онтологическую схему живого существа. Представлена численная модель, описывающая автоматизмы в поведении человека.

К. В. Константинов в статье «Молекулярно-генетические свидетельства творения органического мира» анализирует свойства организмов, которые не имеют своих оснований в неорганической материи и которые могут быть непосредственно интерпретированы как результат деятельности творческого Разума. Своё внимание автор останавливает на лингвистических свойствах геномов, подчеркивая, что существование генетических текстов и единого для всех живых существ генетического языка не может быть объяснено случайными процессами неорганической среды, определенно указывает на творческий Разум.



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 02/03 > 2014

Креативные принципы метафизики христианства

В. А. ЯКОВЛЕВ

В статье рассмотрены три программы современных метафизических исследований. Особое внимание уделяется анализу теолого-метафизической программы. Выявляются наиболее важные креативы христианской метафизики, определившие генезис и развитие классической науки. Даётся характеристика семи исследовательских программ метафизики Античности как духовно-теоретического базиса новоевропейского мировоззрения.

Ключевые слова: метафизика, христианство, креативы, исследовательские программы, цивилизация, вера, теология, наука, законы.

В настоящее время метафизические исследования развиваются по трем взаимосвязанным программам – философской, естественно-научной и религиозной.

Метафизика выражает наиболее абстрактную форму рефлексии над проблемами бытия, познания, морали и праксиса. Она является сердцевиной (ядром) философского знания и любого другого знания. «С самого своего возникновения в философии, – справедливо пишут А. В. Иванов и В. В. Миронов, – налицо некое прочное центральное ядро, как бы сердце философии» [1. С. 50–51]. Можно согласиться с мнением авторов, что термин «метафизика» не следует отождествлять с термином «философия». Более правильно придерживаться ставшего классическим представления «о метафизике как философской теории, исследующей предельные основания бытия или первоосновы всего сущего» [1. С. 51].

При таком понимании метафизика выступает как фундаментальное основание философии в целом, ее сущностная структура. Вся дифференциация философских дисциплин, уточняет В. В. Миронов, «реализуется лишь внутри общего метафизического пространства, ибо в той или иной степени любая конкрет-

ная философская дисциплина (от эстетики до философии религии) представляет собой ту или иную конкретизацию общих метафизических ракурсов исследования (онтологического, гносеологического и аксиологического), а также сложившихся в истории философии фундаментальных метафизических (или философско-теоретических) ходов мысли» [2. С. 40]. Метафизика, иначе говоря, должна выполнять роль бойскаута, стремясь преодолеть границы познанного и заглянуть в еще неведомое.

Эвристическую функцию метафизики в немецкой классической философии ясно и точно выразил И. Кант. Хотя метафизика, по его мнению, не является наукой в том смысле, в каком являются физика и математика, однако она выражает неотъемлемое свойство разума, его попытки выйти за сферу трансцендентального в сферу трансцендентного (от феноменов к ноуменам), хотя это и ведет к известным антиномиям. Кант пишет: «Метафизика существует если не как наука, то, во всяком случае, как природная склонность (*metaphysica naturalis*). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только сущностью всезнайства, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не может дать ответ никакое опытное применение...» [3. С. 42]. Говоря иначе, это метафизическое свойство разума есть «неистребимая потребность человека».

В XX веке наиболее оригинальной и всесторонне представленной является метафизика М. Хайдеггера. Ядро этой метафизики – идея фундаментальной онтологии. Философ пишет: «Раскрытие бытийной конституции вот (здесь)-бытия есть онтология. Поскольку в ней должна быть заложена основа возможности метафизики, – фундамент которой суть конечность вот (здесь)-бытия, – она называется фундаментальной онтологией» [4. С. 90].

Наряду с вышесказанным можно отметить еще два важных аспекта эвристической роли метафизики для развития именно естествознания. Первый состоит в том, что именно в рамках различных метафизических программ Древней Греции были проработаны важнейшие понятия, составившие ядро науки Нового времени.

В отечественной философии науки этот аспект довольно полно исследован В. С. Стёпинным, хотя он в свое время еще не делал различия между «метафизикой» и «философией». «Сопоставление истории философии и истории естествознания, – пишет В. С. Стёpin, – позволяет констатировать, что философия обладает определенными прогностическими возможностями по отношению к естественно-научному поиску, поскольку она способна заранее вырабатывать необходимые для него категориальные структуры» [5. С. 42].

В западной философии науки данный аспект вопроса о креативной функции метафизики всесторонне исследовал автор так называемой «исторической эпистемологии» М. Вартофский. Он показал, что «понятия материи, движения, силы, поля, элементарной частицы и концептуальные структуры атомизма, механицизма, прерывности и непрерывности эволюции и скачка, целого и части, неизменности в изменении, пространства, времени, причинности... первоначально имели метафизическую природу и оказали громадное влияние на важнейшие построения науки и на ее теоретические понятия» [6. С. 63]. Второй аспект, также проанализированный М. Вартофским, заключается в латентном креативном влиянии на теоретическую деятельность ученых фундаментальных структур метафизических концепций, формирующих в своей совокупности исходное представление о научной рациональности. История альтернативных метафизических систем, согласно М. Вартофскому, «предстает... как богатейшее наследие теорий структуры, в которых в наиболее общей форме выражены существенные черты теоретического построения знания» [6. С. 84]. На примере хорошо разработанных систем метафизики ученые обучаются приемам систематизации материала, референции, абстрагирования и идеализации, что является необходимым для их профессиональной работы.

В последние 10–15 лет отмечается существенное расширение сферы исследований по метафизике со стороны ученых. Так, А. И. Панченко ставит вопрос о введении и осмысливании таких новых понятий, как «трансцендентальная физика» и «экспериментальная метафизика» [7. С. 68]. О новой метафизической онтологии говорят в связи с исследованиями происхождения Мультиверса (Метагалактики) и «нашей» Вселенной (теория Большого взрыва, теория струн и др.). Обсуждаются метафизическая структура «последней реальности» («теория Всего»), под которой понимают космологический вакуум, а такжеteleологичность развития Вселенной (антропный принцип). С. Н. Жаров и Н. А. Мещеряков на основе анализа теорий известных физиков и космологов С. Вайнберга, Д. Гросса, А. Д. Линде приходят к выводу: «Современная космология сдвигает классически понятые границы между физикой и метафизикой, что свидетельствует о смысловом переплетении физического и метафизического в космологическом дискурсе» [8. С. 125].

В. Б. Казютинский показывает, что революционные, по его мнению, открытия в физике космоса требуют переосмысливания метафизического понимания реальности: «Суть проблемы: что такое реальность, реально ли только наблюдаемое или же (по крайней мере, в некоторых случаях, предусмотренных физическими теориями) ненаблюдаемое также может рассматриваться как определенный тип или форма физической реальности?» [8. С. 8]. Скрупулезно анализируя известные космологические теории (А. А. Фридмана, А. Эддингтона, Дж. Джинса, Р. Пенроуза, Б. Грина, С. Хокинга и др.), ученый приходит к методологически важному выводу о правомерности позиции признания объективной реальности не самой по себе, а как формы ее проявления в познавательных ситуациях на экспериментально-наблюдательной основе соответствующих фундаментальных теорий.

С метафизических позиций, по нашему мнению, подходит к рассмотрению природы физико-математического знания Ю. И. Кулаков. Он полагает, что в математике и физике можно выделить так называемые сакральные структуры, причем сакральная физика рассматривается как часть сакральной математики. «Дело в том, – пишет Ю. И. Кулаков, – что наряду с макромиром и с невидимым микромиром существует не менее важный для нас, – еще один невидимый мир – Мир Высшей реальности. О необычной физике этого Мира и идет речь в Теории физических структур» [9. С. 135].

Глубокий анализ влияния метафизических программ на развитие физики проводит известный физик Ю. С. Владимиров. Он считает, что «метафизику следует рассматривать как иерархию из восьми метафизических парадигм: (редукционистской) триалистической, трех пар дуалистических и одной монистической (холистической), которые представляют собой взгляд на единое мироздание под разными углами зрения» [10. С. 5].

Особое внимание Ю. С. Владимиров уделяет разработке программы так называемой бинарной геометрофизики. Эта программа, как считает ученый, «самым непосредственным образом связана с метафизикой и ее принципами, без которых невозможно обсуждение оснований любой дисциплины. При этом следует сразу же подчеркнуть, что метафизика предназначена не для доказательств, а именно для осмысливания исходных принципов, используемых теоретических конструкций и полученных результатов. Доказательства же – задача математики и физики» [11. С. 151–152]. Необходимо согласиться с физиком, «что бессмысленно требовать доказательств наличия того или иного метафизического принципа. Они, как и аксиомы в геометрии, не доказываются, а открываются и используются. Их правомерность обосновывается лишь плодотворностью развиваемых на их основе рассуждений» [12. С. 93].

В настоящее время все более активизируется диалог между различными ветвями христианства и научным сообществом. Это связано как с новейшими открытиями в

естествознании, так и с глобальными проблемами, с которыми столкнулось человечество на рубеже XX–XXI веков. Естественно-научная программа метафизических исследований осмысливается прежде всего в плане возможности разработки общей методологии теолого-научных исследований, а также мировоззренческой интерпретации новейших открытий в физике, космологии и биологии.

Известный современный физик Р. Рассел считает необходимым формирование общей методологии теологических и научных исследований, поскольку, по его мнению, существенно расширилось поле междисциплинарных исследований «теология и наука». Метод критического реализма становится определяющим для совместных научно-теологических проектов [13].

Довольно оригинальным представляется подход другого известного западного физика, Яна Барбера, к методологии совместных теолого-научных исследований [14]. Ученый считает, что способы проверки научных теорий довольно сходны с теологическими методами доказательств, если их рассматривать в обобщенном плане. Так, и наука, и теология опираются на определенные данные – в науке это эмпирические факты, а в теологии – религиозный опыт и тексты Писания. В каждой духовной сфере существуют свои сообщества экспертов, которые оценивают предлагаемые новации как с точки зрения их претензии на разумность и истинность, так и с эстетических и аксиологических позиций. При этом и в науке, и в религии всегда существуют конкурирующие доктрины, ведутся дискуссии, а также большое значение имеют исторический и социокультурный факторы. В то же время, как считает Барбер, хотя наука многое объясняет из того, что существует в мире, есть такие проблемы и вопросы, которые выходят за пределы возможностей науки в принципе. Например, такой глубоко метафизический вопрос – почему вообще существует мир?

Широкую известность приобрело также высказывание крупного ученого, биолога Фр. Коллинза, руководителя международной программы по расшифровке генома человека: «Научное исследование есть проявление любви к Богу и служения Ему» [15. С. 8].

Третья – теолого-метафизическая программа – была заложена еще в эпоху Средневековья. Христианская религия и Римско-Католическая Церковь, как пишет В. В. Соколов, «послужили своеобразным, даже главным связующим звеном между культурой античного мира, с одной стороны, и культурой европейского феодализирующегося мира – с другой» [16. С. 98].

Можно сказать, что уже в исходном эпизоде библейской истории человека, вкусившего плода от древа познания, выражается не только греховная дерзость, но и сущностное стремление человека, сотворенного по образу и подобию Божию, к пониманию и объяснению мира на основе дарованной ему Богом свободы, подразумевающей и родовую ответственность за этот рискованный поступок.

В то же время уже Аврелий Августин подчеркивает отличие своей позиции от античных академиков-скептиков, сомневающихся в возможности достижения истины. С его точки зрения, именно креатив истинной веры есть необходимое условие достижения истинного знания. Как тело не может существовать без пищи, так и «душа питается разумением вещей и знанием...» [17. С. 594].

Схоласт Фома Аквинский выдвигает креатив различия способов (методов) познания, определяющих прогрессирующее многообразие наук. Теолог пишет: «Различие в способах, при помощи которых может быть познан предмет, создает многообразие наук. Одно и то же заключение, как то, что земля круглая, может быть сделано и астрологом, и физиком, но астролог придет к нему через посредство математического умозрения, отвлекаясь от материи, физик же через посредство рассуждений, имеющих в виду материю» [17. С. 826].

В VIII веке, как известно, в Европе наблюдался довольно значительный культурно-образовательный подъем, получивший название Каролингского возрождения. При дворе императора Карла Великого была образована Академия, к работе в которой привлекались наиболее образованные и известные люди того времени. Эта Академия стала, по существу, креативным центром просвещения, образования и гуманистических исследований Европы того времени.

Однако в дальнейшем официальный приоритет возымела так называемая программа «христианской мудрости» Папы Григория I, в которой он призывал ограничивать образовательный процесс рамками вероучения и богословия. Тем не менее, внимание к светскому знанию сохранялось даже в церковных школах, а его хранителями и систематизаторами нередко выступали сами священнослужители, как, например, епископ Толедо Исидор Севильский.

В эпоху Возрождения важную позитивную роль в становлении науки Нового времени сыграл кардинал Николай Кузанский.

Он одним из первых оценил всё значение математики для успешного развития процесса познания мира. Более того, он придал трансцендентальный креативный статус различным сферам духовной деятельности человека, представив их как некий инструментарий творения Богом мироздания. Кузанец пишет: «Бог пользовался при сотворении мира арифметикой, геометрией, музыкой и астрономией, всеми искусствами, которые мы также применяем, когда исследуем соотношение вещей, элементов и движений» [18. С. 68].

Важно также отметить, что *креативы панентеизма и органицизма* сочетаются у Кузанца с *креативом механицизма*, который впоследствии станет ведущим в философии и науке XVII века. Мыслитель пишет: «Машина мира имеет, так сказать, свой центр повсюду, а свою окружность нигде, потому что Бог есть окружность и центр, так как он везде и нигде...» [19. С. 107]. Причем, согласно теологу, хотя машина мира и была сотворена Богом, она не может быть разрушена (то есть, иначе говоря, «конец света» отрицается?! – В. Я.), поскольку Бог сам олицетворяет извечный космический механизм.

Переходя от религиозно-метафизических размышлений к спекулятивно-астрономическим, Кузанец делает далеко идущий вывод, во многом предваряющий теорию Коперника, о невозможности существования Земли как центра Вселенной. Философ-теолог опережает ученого и в гипотезе вращения Земли по своей орбите, и в предположении о безграничности Космоса. Он также выдвигает идею о возможности существования множества населенных миров, поскольку, по его мнению, так как Земля не есть центр мира, то и окружность его не является сферой неподвижных звезд. Кузанец вполне уверен, что Земля на самом деле движется, хотя это нами не ощущается, ибо движение определяется лишь при наличии чего-то неподвижного.

Однако всё же необходимо отметить, что Кузанец как адепт христианской метафизики признает исключительность и приоритетность именно земной человеческой ойкумены. И это даже в том случае, если, как он допускает, на других небесных телах имеются свои обитатели.

Исходя из панентистических принципов, Кузанец выдвигает креатив универсальной связи, существующей в природе, а также возможности ее развертывания, свертывания и непрерывной эволюции природных явлений.

Сообразуясь с рамками статьи, не будем здесь говорить о других великих духовных лидерах Ренессанса и первых ученых, сформировавших *креативы гуманизма, активизма, секуляризма, научности* и в то же время истинно верующих в то, что

познание мира есть богоугодное дело, поскольку позволяет человеку постоянно совершенствоваться в своей экзистенции [20. С. 142–150]. Креативы новых универсалий культуры привели к переоткрытию креатива человеческого микрокосмоса как метафизического средоточения всех информационных каналов Вселенной. Бесспорен вывод известного историка философии и науки В. Виндельбанда: «Современное естествознание – дитя гуманизма» [21. С. 297].

Во второй половине XX века известный британский биохимик и авторитетный историк китайской цивилизации Дж. Нидэм поставил ряд вопросов, которые можно обобщить следующим образом: «Как случилось, что классическая наука, с ее математикой, гипотетико-дедуктивным и эмпирико-индуктивным методами, приборной базой и нацеленностью на покорение природы возникла лишь на Западе, а не на Востоке? Почему наука, несмотря на все прозрения отдельных восточных философов и ученых, так и не развилась в китайской цивилизации, или индийской, или арабской? Ведь известно, что уровень знаний и культуры в этих цивилизациях еще в конце XIV века был существенно выше, чем в Европе» [22].

На мой взгляд, развитию арабской цивилизации в методологическом плане во многом способствовала определенное время так называемая теория двойственной истины, выдвинутая Аверроэсом (Мухаммед Ибн Рушд). В Багдаде в VII веке был построен Храм Мудрости, где работали ученые и переводились с древнегреческого труды философов и ученых Античности. Лишь в переводе с арабского в Европе стал известен главный труд К. Птолемея, получивший латинское наименование «Альмагест». В математике уже с IX века на Востоке использовались индийские цифры, названные впоследствии арабскими, то есть было введено позиционное исчисление (трактат по арифметике Мухаммеда Аль Хорезми – Алгоритмуса, работы по математике известного поэта Омара Хайяма, начала алгебры Ибн Куры). Была предложена расширенная аристотелевская классификация наук (Аль Фараби). Развивались астрономия (Аль Бируни, обсерватория Мухаммеда Улугбека близ Самарканда) и медицина (Авиценна). Однако в дальнейшем ислам оказался в теоретическом плане более консервативным по отношению к научным исследованиям, чем христианство.

В Европе лишь в XIV веке добытые на Востоке знания и другие новшества (порох, бумага, компас) получают распространение и становятся в дальнейшем основой ускоренного цивилизационного развития и науки Нового времени. Как тут не вспомнить о «мятущейся фаустовской душе» (О. Шпенглер) европейцев, требующей непрерывного действия как в расширении своей ойкумены, так и в покорении природы. В культуре Возрождения реанимируется принцип «агона» Античности, укрепляется вера в духовные силы человека и появляется вера в фундаментальные законы природы.

Однако откуда появляется этот важнейший креатив веры в фундаментальные законы природы? Глубокое исследование данной проблемы предпринял в 40-е годы XX века известный историк науки Э. Цильзель [23]. Он показал, что выражения «физический закон» и «закон природы» появились в контексте христианской метафизики в конце XVII века. Сначала понятие «законы» трактовалось как «Законы, установленные Богом для природы», и лишь после трудов известных ученых – Коперника, Галилея, Кеплера, Декарта, Бойля, Ньютона, Паскаля и других – это понятие трансформировалось в «законы природы». Для искренне верующих ученых, называвших еще зарождающуюся науку «натуральной философией», второе понятие фактически было синонимом первого. Креатив Библейской веры в Творца-Создателя и созданного по Его подобию человека трансформировался в креатив веры в возможность истинного («интенсивного», по терминологии Галилея) познания мира.

В китайской культуре такой трансформации так и не произошло, о чем говорит документ-отчет Католической миссии 1737 года: «Мы объясняем китайцам, что Бог,

создавший Вселенную из ничего, управляет ее всеобщими законами, достойными Его бесконечной мудрости, и что все творения подчиняются этим законам с изумительной регулярностью. Китайцы отвечают, что эти высокопарные слова не несут им никакого содержания. Законами они называют порядок, установленный законодателем, который имеет власть предписывать законы тем, кто способны их исполнять, и, значит, способны их знать и понимать. А считать, что Бог установил всеобщие законы, означает, что животные, растения и вообще все тела имеют знание об этих законах и, следовательно, наделены пониманием, что, как говорят китайцы, абсурдно» [24. С. 14].

Как показала история, то, что считалось абсурдным для китайцев, стало фундаментальным креативом генезиса новоевропейской классической науки.

В наши дни теологи Папской академии наук регулярно проводят специальные тематические конгрессы, посвященные проблемам метафизики. Автор данной работы непосредственно участвовал в работе I Конгресса «Метафизика третьего тысячелетия» (Рим, 2000 г.) и III Конгресса «Метафизика. Культура. Наука» (Рим, 2006 г.). В выступлениях участников конгрессов и подготовленных печатных материалах метафизика, в отличие от традиционного, идущего от Античности понимания ее как теории о существенных онтологических причинах бытия, переосмысливалась в качестве связующего звена между наукой, философией и религией. Предлагалось рассматривать метафизику в широком плане – в качестве фундаментальной мета-теории, лежащей в основании всех частей философского знания, базовых научных концепций и мировых религий.

Содержательно теологи в целом трактовали метафизику как совокупность определенных трансцендентальных (априорных) идей, тождественных в своей целостности идее Бога. Причем личностное, антропоморфное Божественное начало как бы отходило на второй план.

При этом критиковались известные философские направления. В частности, феноменология и позитивизм критиковались за то, что их разработчики считают невозможным в принципе проникнуть в сущность чего-либо, а значит, отрицают понятие сущности как пустое и бесполезное, полагая, что наука должна довольствоваться только установлением связей между явлениями. Экзистенциализм Хайдеггера, Сартра, Камю не устраивал католических теологов в связи с преимущественной ориентацией онтологии на одностороннюю проблематику человека – его «бытия к смерти». Материализм, начиная с Демокрита и Эпикура, далее французских материалистов-просветителей и марксистской философии, представлялся в целом крайне неполноценным учением ввиду стремления объяснить всё и вся исходя только из человеческого опыта и социальной практики.

В гносеологическом плане критиковался современный релятивизм, отстаивающий постулаты методологии принципиального плюрализма научных теорий и их интерпретаций. Это направление философской науки появилось в связи с новейшими открытиями в естествознании, поставившими под сомнение многие истинны классической науки. В целом утверждалось, что наука как одна из сфер культуры без метафизики теряет смысл и ценностные гуманистические ориентиры.

Этический вектор современной цивилизации, с точки зрения католических теологов, утрачивая христианскую метафизическую основу, всё более определяется не духовностью, а прагматикой, меркантильностью, эгоизмом, что особенно отчетливо выражается в философии постмодернизма, вообще отрицающего наличие каких-либо объективных человеческих ценностей.

Важнейшей особенностью метафизики современного католицизма является попытка осмысления так называемого мистического опыта. Мишицизм, известно,

имеет длительную историю. Это – важнейшая составляющая также учений даосизма и каббалы, средневековых философов Б. Клервосского, М. Экхарта, Я. Бёме, а также Р. Штайдера, В. С. Соловьева, матери Терезы, известного индийского мистика Ошо и других.

Современная католическая метафизика стремится рационализировать мистический опыт, считая, что он «возможен тогда и только тогда, когда у человека уже есть представление о трансцендентальном» [25. С. 144].

Согласно профессору Т. Кацу, мистический опыт не может быть лишь эмоционально-чувственным. Он всегда может и должен быть концептуально выражен, так как индивид сообщает посредством речи, то есть логоса, другим людям, что он испытал нечто необычное и взволновавшее его. Однако степень рационализации мистического опыта и его экстраполяции пока не определены. Т. Кац считает, что «мистический опыт постоянно присутствует и транслируется в культуре. Уловить этот опыт возможно... с помощью техники медитации, поскольку опыт медитации тоже транслируется в культуре многих народов» [25. С. 146].

Некоторые теологи утверждают, что каждый человек испытывает так или иначе мистический опыт, когда в раннем возрасте бессознательно овладевает родным языком, не зная ни его морфологии, ни синтаксиса.

Профессор Д. Мюррей, в свою очередь, подчеркнул, что «мистическая теология изучает трансформацию человека через его причастность к Божественному. Но для этого нужен новый язык, сопрягающий мистическое и рациональное. Уже известны некоторые примеры, которые можно рассматривать в качестве предварительных эмпирических данных. Это – самоотчеты пациентов о жизни после смерти (мистический опыт клинической смерти)» [Там же].

Президент III Конгресса «Метафизика. Культура. Наука» А. Фернандес также утверждал, что «важнейшие трансцендентальные события в жизни человека – любовь, надежда, крещенье и другие церковные таинства – всегда трактовались как свидетельство того, что люди в своей жизни, так или иначе, испытывают мистический опыт» [Там же].

В целом можно сказать, что современные католические и протестантские теологи глубоко осознают необходимость постоянного диалога с естествоиспытателями и совместного теометафизического осмысления наиболее актуальных и острых проблем современной науки. Кроме того, Католическая Церковь самокритично признала свои ошибки в отношениях с учеными в прошлом. Не случайно в 350-ю годовщину публикации «Диалогов» Г. Галилея Папа Иоанн Павел II, говоря об отличиях сущности веры от научных теорий, отметил социокультурную ограниченность священнослужителей как субъектов определенной эпохи. В 1984 году специально созданная Ватиканская комиссия, как известно, признала ошибочность церковного судебного процесса и осуждения Г. Галилея.

Необходимо подчеркнуть, что в настоящее время всё более глубокий метафизический подход к развитию современной науки, осмыслению новейших научных открытий и выяснению фундаментальных религиозных ценностей генезиса науки демонстрирует православная ветвь христианства.

Так, в докладе на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2000 года председателя Синодальной Богословской комиссии митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего экзарха всея Беларуси, было подчеркнуто, что проблема «богословского осмысления методов и пределов фундаментальных наук, претендующих на обладание объективным знанием о мире, является актуальной для православного богословия на рубеже третьего тысячелетия» [26. С. 89].

Игумен Филарет (Булеков), представитель Русской Православной Церкви на семинаре «Эволюция моральных ценностей и прав человека в многокультурном обществе» (Страсбург, 30 октября 2006 г.), выступил с докладом «Эволюция понятия прав человека: поиск Диалога». Богослов А. И. Кырлежев на том же семинаре представил доклад «Взаимоотношение концепции прав человека и религиозных ценностей». Оба церковных деятеля говорили о ценностях как в общем метафизическом плане, подчеркивая их фундаментальный характер, так и применительно к особенностям современного цивилизационного процесса.

С православно-метафизической точки зрения, ценность и место «человека в мире определяется тем, что он является одним из творений, но вместе с тем – творением особенным, *Imago Dei*, образ самого Творца – вот первое определение человека. Развум и свободная воля являются чертами этого образа, и человек обретает их в силу рождения. Однако подлинный источник этих качеств – Бог, а потому их ценность определяется тем, что они позволяют человеку следовать призыву, с которыми к нему обращается Бог: призыву к богообщению и богоуподоблению» [27. С. 27].

Профессиональный физик и богослов, секретарь Ученого совета Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии, настоятель храма святых апостолов Петра и Павла при Санкт-Петербургском государственном университете К. Копейкин, исходя из богословской метафизической традиции представления мира как логосной реальности, делает акцент на ценностном значении в натур-теологии Запада категории «свет», интерпретированной как *фундаментальная субстанция тварного существа*.

К. Копейкин анализирует учение средневекового мыслителя, оксфордского профессора францисканца Роберта Гроссетеста, епископа Линкольнского, который отводил свету главную роль в процессе творения мира, а также рассматривал свет как *субстанцию понимающего ума*. Будучи физиком, К. Копейкин проводит довольно смелые параллели с фундаментальным значением света как потока фотонов, имеющих незыблемую константу скорости в теории относительности А. Эйнштейна: «Таким образом, – заключает К. Копейкин, – теория относительности свидетельствует, по существу, о том же, о чем говорил когда-то Гроссетест: свет есть начало воспринимаемой нами телесности, понимаемой как способ отношения одной части мира к другой» [28. С. 131].

Кроме того, богослов делает акцент на единой метафизической системе науки и религии, в рамках которой и должны обсуждаться важнейшие вопросы взаимосвязи Бога, человека и природы. Поскольку наука постоянно находится в развитии, постольку необходимым является ее непрерывающийся диалог с христианской религией.

Добавим, что Таинства Литургии и возвышенность церковно-славянского языка всегда сохраняли определенный мистический характер в православной ветви христианства.

С учетом вышеизложенных идей, в данной статье предлагается существенно расширить понятие метафизики. Полагаю, что *любые принципы в любой науке*, а тем более философские принципы, являются метафизическими. Принципы не обосновываются, поскольку само обоснование, в свою очередь, потребовало бы соответствующего обоснования и т. д., что ведет к «порочному кругу», или «дурной бесконечности» (Гегель). Принципы открываются, как и законы природы, однако по отношению к последним они, безусловно, первичны. Принципы принимаются по определению, а об их жизнеспособности и плодотворности судят по тем исследовательским программам, которые обладают «позитивными эвристиками» (Лакатос).

Ту или иную оценку постулируемых принципов, очевидно, можно дать только ретроспективно, что, впрочем, характерно и для научных гипотез и даже математи-

ческих структур. Но, подчеркнем, принципы-креативы всегда первичны по отношению ко всем теоретическим конструкциям и носят метафизический, априорный, трансцендентальный характер.

В данной работе эти определения используются как синонимы, хотя и имеют свои нюансы. Поскольку, по моему мнению, большинство принципов-креативов было открыто еще в первом тысячелетии до нашей эры – «осевое время человечества» (К. Ясперс), то целью последующих исследований должна стать реконструкция целостной системы метафизических исследовательских программ и принципов-креативов в наиболее важных и разработанных философских системах.

Для того, чтобы всесторонне осмыслить и понять креативную (эвристическую) функцию метафизики, необходимо историко-философское исследование, то есть исходная, базисная программа, относительно автономная и вместе с тем взаимосвязанная с теологической и естественно-научной программами.

Историко-философская программа должна показать креативную функцию наиболее плодотворных метафизических принципов для развития науки и культуры в целом. Такие принципы успешных исследовательских программ, доказывающих свою эффективность на протяжении длительного времени, я и называю, как должно быть понятно из вышеизложенного, *креативами*.

Открытие исходных метафизических принципов мироздания – это проявление и результат креативной функции трансцендентального субъекта. С одной стороны, данные принципы выступают как продукт имманентной креативности универсума, а с другой – сами становятся креативами (исходными импульсами) развития человеческого духа и культуры (так называемая «филиация идей»). Искусственно сконструированные принципы, так же как и гипотезы *ad hoc* в науке, могут играть определенную положительную роль, но в конечном счете оказываются лишь переходным звеном к фундаментальным принципам устройства природы и человеческой деятельности.

Современникам, как правило, очень трудно определить, является ли выдвинутый принцип подлинным открытием, на основе которого в дальнейшем будут развиваться плодотворные метафизические и научные программы, или это – сконструированный артефакт, тормозящий, а порой и направляющий по ложному пути дальнейшие исследования. Однако ретроспективно, с позиций современной науки, на мой взгляд, эвристически значимыми выступают семь бинарных взаимодополнятельных метафизических программ Античности, в каждой из которых в неразрывном единстве существуют религиозные и естественно-научные принципы-креативы [29]:

1. Программы, основанные на поиске первоначала («архе») мироздания: в основе мира лежит материальное первоначало (большинство досократиков); VS в основе мира находится нечто идеальное (пиthagорейцы, Платон, неоплатоники). Компромиссный вариант – материальное и идеальное как неразрывное единство и основа мироздания (Аристотель, стоики).
2. Программы, опирающиеся на постулирование принципа структурности: мир изначально дискретен (Демокрит, Эпикур, Платон); VS «природа не терпит пустоты» (элеаты, Аристотель, стоики). Компромиссный вариант – мир и дискретен, и континуален (Анаксагор, неоплатоники).
3. Программы взаимодействия и взаимосвязи всех составляющих мироздания: элементы мира могут взаимодействовать между собой, не входя в прямое соприкосновение (дальнодействие атомов под влиянием силы тяжести) (Демокрит, Эпикур); VS «пневма заполняет мир, как мед соты» (передача импульса от точки к

точке) (стоики, Аристотель). Компромиссный вариант – взаимодействие макро- и микрокосмоса происходит одновременно через перманентную эманацию Единого и порождаемые им дискретные структуры Мирового Ума и Мировой Души (неоплатоники).

4. Программы, в основе которых лежит метафизический принцип движения: «всё, что движется, движется чем-то», перводвигатель должен иметь нематериальную природу (Платон, Аристотель); VS движение есть естественный атрибут самого мира (Гераклит, Демокрит, Эпикур). Компромиссный вариант – движение существует лишь в мире явлений, истинное бытие неподвижно, неизменно и вечно (элеаты).

5. Программы, исходящие из принципа причинности: «люди измыслили случай», мир – это совокупность однозначных причинно-следственных связей (Гераклит, стоики, Демокрит); VS спонтанность и вероятность лежат в фундаменте мироздания (Эпикур, Л. Кар). Компромиссный вариант – первоимпульс имеет вероятностный (Божественный) характер, а дальше мир развивается по объективным законам (Аристотель).

6. Программы, рассматривающие космоустройство: космос устроен целесообразно и гармонично, Земля – в центре мироздания (Эмпедокл, Платон, Пифагор, Аристотель); VS планета Земля не находится в центре мироздания, может существовать множество миров (Демокрит, Эпикур). Компромиссный вариант – Земля не является центром космоса, но космос гармоничен (Филолай).

7. Программы, связанные с метафизическими пониманием природы времени: время как иллюзия чувств человека, «тень», «подобие вечности» (элеаты, Платон); VS время – объективная сущность, «поток», длительность, связанная с движением (Гераклит, Аристотель). Промежуточная версия – время циклично и «Платон снова будет разговаривать с Аристотелем» (стоики).

Итак, хотя и довольно схематично, намечена реконструкция основных мировоззренческих исследовательских программ Античности, базирующихся на неизменных, актуальных и по сегодняшний день метафизических принципах-креативах. Соглашаясь с известным философом И. Лакатосом, что количество исходных программ в каждой науке носит ограниченный характер, можно выдвинуть дополнительный тезис об исходном наборе открытых древними греками априорных (трансцендентальных) принципов, задавших в целом креативный (эвристический) импульс для последующих конкретно-научных исследований проблем мироздания.

Ах, метафизика, душа твоя
В миру везде и всюду пребывает.
Ты – знак и смысл, и сущность бытия;
Цвет древа жизни, что не увядает.

От малой крошки хлеба на столе
До самых запредельных звезд Вселенной
Гармония вещей – в простом числе
И всех фигур пропорции священной.

Ах, метафизика, твой адский труд
Лишь только дюже мудрый замечает:
Где ты на убыль, – энтропии труп
Культуры дух зловоньем омрачает.

Зачем времен связующая нить
И память благодарного потомка?
Не быть гораздо проще ведь, чем быть,
А гедонизм приятней чувства долга.

Рефлексия нас держит на плаву,
Хоть райских кущ она не обещает.
Мысль – ключик к мирозданию всему,
Свет горний истин, что умы прельщает.

Ах, метафизика, – исток всего.
Из категорий все твои одежды.
В них светится природы естество
И наши сокровенные надежды.

Библиография

1. Иванов А. В., Миронов В. В. Университетские лекции по метафизике. М.: Современные тетради, 2004.
2. Миронов В. В. Становление и смысл философии как метафизики / Метафизика. Век XXI. Альманах. Вып. 2. М.: Бином, 2007.
3. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
4. Хайдеггер М. Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология / Мартин Хайдеггер и философия XX века. Минск, 1997.
5. Стёpin B. C. О прогностической природе философского знания: Философия и наука // Вопросы философии. 1986. № 4.
6. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке / Структура и развитие науки. М., 1978.
7. Панченко А. И. Физическая реальность: трансцендентальная физика или экспериментальная метафизика? // Философский журнал. № 1. 2008. С. 68–76.
8. Современная космология: философские горизонты / Под ред. В. В. Казютинского. М.: «Канон» РООИ Реабилитация», 2011.
9. Кулаков Ю. И. Теория физических структур – математическое основание фундаментальной физики / Метафизика. Век XXI. М.: Бином, 2006.
10. Владимиров Ю. С. Предисловие редактора / Метафизика. Век XXI. М.: Бином, 2006.
11. Владимиров Ю. С. Реляционные основания физики и метафизика / Метафизика. Век XXI. Альманах. Вып. 2. М.: Бином, 2007.
12. Владимиров Ю. С. Фундаментальная теоретическая физика и метафизика // Метафизика. 2011. № 4.
13. См.: Russell R. J., Wegter-McNelly K. Science and Theology: Mutual Interaction // Bridging Science and Religion / T. Peters, G. Bennett, eds. L. 2003. P. 19–34.
14. Barbour J. Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures. 1989–1991. Vol. I. Ch. I: Ways of Relating Science and Religion; Ch. 3: Similarities and Differences. N.Y. 1990. P. 3–30, 66–92.
15. Цит. по: Goodyear M. Francis Collins: Love God With a Scientific Mind.
16. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
17. Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 2. 1969.
18. Там же. Т. 3. М., 1970.
19. Николай Кузанский. Сочинения в 2 томах. М., 1980. Т. 2.
20. Яковлев В. А. Христианская метафизика и генезис классической науки // Философия и культура. 2011. № 6(42).
21. Виндельбанд Вильгельм. История философии. К.: Ника-Центр, 1997.
22. J. Needham. The Grand Titration: Science and Society in East and West, Toronto: University of Toronto Press. 1969.
23. Edgar Zilsel. The Genesis of the Concept of Physical Law // The Philosophical Review. May 1942. P. 245–279; In: Edgar Zilsel. The Social Origins of Modern Science.
24. Цит. по: Горелик Г. Е. О рождении современной физики и о роли интуиции // УФН. 2012. № 10. Трибуна. № 115.
25. Суркова Л. В., Яковлев В. А. Метафизика в Ватикане / Метафизика. Век XXI. Альманах. Вып. 2: сборник статей / Под ред. Ю. С. Владимира. М.: Бином. Лаборатория знаний, 2007.
26. См.: Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви: Сборник докладов и документов. СПб., 2000.
27. Кырлежев А. И. Взаимоотношение концепции прав человека и религиозных ценностей // Церковь и Время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2006. № 4(37). christianitytoday.com/workplace/articles/interviews/franciscollins2.html.
28. Копейкин К. Богословский и естественно-научный взгляд на онтологическую природу мироздания // Метафизика. 2011. № 1.
29. См.: Яковлев В. А. Метафизика креативности // Вопросы философии. 2010. № 6. С. 44–54.



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 02/03 > 2014

Тринитарно-энергийная метафизика как онтология свободы

С. В. ПОСАДСКИЙ, Н. А. СОЛОВЬЕВ

Где Дух Господень, там свобода.

(2 Кор. 3:17)

Введение

Основополагающие принципы тринитарно-энергийной метафизики, развитые нами в предшествующих работах, могут быть сведены к следующим фундаментальным положениям¹.

Тринитарно-энергийная метафизика постулирует Триипостасный Абсолют – единосущную и нераздельную Троицу – в виде онтологического первопринципа мироздания. Бог-Отец, или Абсолютный Ум (Нус, Νοῦς), извечно рождаемый Им Бог-Сын, или Абсолютная Форма-Мысль-Идея (Логос, Λόγος), извечно производимый Им Святой Дух, или Абсолютный Субстрат-Ощущение-Восприятие (Пневма, Πνεῦμα), представляют Ипостаси Троицы.

Тринитарно-энергийная метафизика видит в Триипостасном Абсолюте миросозидающее начало, творящее мир посредством Своих энергий – деятельных проявлений вовне, отличных от Божественной сущности, но также всецело тождественных Богу. Следуя тринитарно-энергийной метафизике, Бог рассматривается как Абсолют-в-Себе – в аспекте единой нераздельной сущности и особенных неделимых Ипостасей, как Абсолют-для-Себя – в аспекте деятельной соотнесенности с Самим Собой, или энергийно-множественной внутрибожественной жизни, наконец, как Абсолют-в-инобытии – в аспекте Своего энергийного присутствия в сотворенном мироздании.

¹ Фундаментальные положения тринитарно-энергийной метафизики излагались нами в контексте раскрытия общих принципов панентиистической метафизики. См.: Соловьев Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм: сборник статей. М., 2011; Соловьев Н. А. Квантовая метафизика Всеединства // Метафизика. № 1 (7). 2013; Соловьев Н. А. Актуальные вопросы метафизики // Метапарадигма. Вып. 1. СПб., 2013; Посадский С. В. Пролегомены к панентиистической метафизике // Метапарадигма. Вып. 1. СПб., 2013.

Тринитарно-энергийная метафизика конкретизирует Божественный творческий акт как волевое действие Бога-Отца (Абсолютного Ума) посредством Бога-Сына (Абсолютной Формы-Мысли) в Боге-Духе (Абсолютном Субстрате-Ощущении). Абсолютный Ум творит мир Своей Формой-Мыслью в Своем Субстрате-Ощущении, не используя какую-либо внеположенную Себе материальную субстанцию, используя в качестве потенции творения единственно Свой волевой акт. В связи с этим тринитарно-энергийная метафизика утверждает особый теистический панлогизм и панпневматизм в смысле неотъемлемой сопричастности (имманентности) мира Божественным идеям и ощущениям. Такая имманентность осуществляется через неразрывное взаимодействие Абсолютной Формы-Логоса и Субстрата-Пневмы в абсолютном Уме, взаимодействие, в ходе которого Форма оформляет Субстрат, а Субстрат предстает Носителем Формы, в силу чего возникают определенные пневмато-логосные единства (Божественные энергии-действия как нераздельные идеи-ощущения), раскрывающиеся в явлениях тварного мира в виде гилеморфных объектов, воссоздающих характеристики абсолютной Формы и абсолютного Субстрата в инобытийном виде. При этом присутствие в Боге оформленного Субстрата-Пневмы совершенно исключает необоснованные спекуляции о вечном материальном начале, а также демиургические трактовки Его абсолютного действия, категорически отвергаемые святоотеческой мыслью.

В данной работе мы сфокусируем внимание на Божественных действиях в тварном мироздании, определяющих феномен свободы. С точки зрения тринитарно-энергийной метафизики, феномен свободы предстает наиважнейшим явлением мира, своеобразным центром и осью мироздания в силу неразрывной связаннысти с венцом творения – человеком. Вследствие этого аналитика Божественных действий в тварном мире увязывается с аналитикой свободы как высшей формой осуществления тварного бытия, с которой сообразовано всё мироздание, ради которой существует весь мир.

I. Панэнергизм как основание апологии свободы

1. Принцип панэнергизма

Тринитарно-энергийная метафизика апологетирует свободу. Она утверждает свободу как атрибут личного бытия, а также устанавливает различие первичной абсолютной Божественной свободы и вторичной тварной свободы, усматривая основания тварной свободы в Боге.

Свобода является неотъемлемым свойством личного бытия человека. Для человеческого существа значение свободы традиционно связано с темами моральной ответственности, достоинства личности, оправдания творчества, ценностью человеческих взаимоотношений². Вследствие этого апология свободы всегда представляет для человека животрепещущую задачу. Вместе с тем такая задача усложняется ввиду необходимости обнаружения подлинных бытийных оснований свободы. Последовательная апология свободы должна не просто констатировать факт наличия свободы в мире, а связать этот факт с универсальной теорией бытия, исходить из целостной онтологии свободы, раскрывающей ее абсолютные первоистоки и их проявления в нашем мироздании. Этому пути следует тринитарно-энергийная метафизика, определяющая универсальное и абсолютное начало свободы в Боге, выводящая из Него все прочие виды свободы, тем самым рассматривая и апологетирующую свободу во всей возможной полноте.

² Подробное рассмотрение значения темы свободы в современной философской литературе см.: Oxford Handbook on Free Will. New York: Oxford University Press. Kane R., ed., 2002. 81ff; Clarke R. Libertarian Accounts of Free Will. Oxford: Oxford University Press. 2003. Ch. 1; Pereboom D. Living Without Free Will. Cambridge: Cambridge University Press. 2001. Ch. 7.

В общем определении свободы тринитарно-энергийная метафизика руководствуется персоналистическим подходом. Следуя ему, свобода не может рассматриваться как отвлеченный формальный принцип, не соотнесенный с реалиями бытия. Свобода существует лишь постольку, поскольку существует ее онтологический носитель – конкретная живая личность, вне и помимо которой понятие свободы утрачивает всякое значение. Свобода принадлежит бытию, ибо она есть личная свобода, свобода есть сущее как сущее исключительно личным образом. Онтология свободы совпадает с онтологией персоны, учение о свободе тождественно учению о личности. Как конкретно-личностный принцип свобода раскрывается в волевом самоосуществлении личности – в ее акте, действии, энергии.

Всеследо принадлежа личному бытию, свобода различается в сравнении с видом личного бытия. Ограниченнное личное бытие имеет ограниченную меру свободы. Что же касается абсолютной свободы, то она раскрывается во всеполноте личного бытия – в абсолютной, всесовершенной Личности Бога. Всесовершенный образ Божественного личного бытия предполагает всесовершенную свободу, так что именно Бог является подлинно всесвободным Существом. Как всеполнота, вседанность и всеисполнение личного начала, Он есть всеполнота, вседанность и всеисполнение свободы. Именно в Нем свобода обретает свой высший принцип. При этом Бог не просто обладает свободой как чем-то данным извне, а Сам есть Свобода. Подобно тому, как Он Сам есть всесовершенное Добро, Благо и Красота, Он Сам есть и всесовершенная Свобода – Свобода в эминентном, превосходном смысле, Свобода по преимуществу, Свобода как таковая, так что всякая частичная свобода, какую только можно себе представить, содержитя в Нем, существует Им и через Него.

Всесовершенная свобода Бога выражается в Его волевом действии, энергии. Божественная энергия всесовершенно свободна, всесвободна. Божественная энергия есть вечная фульгурация свободы – живая, деятельная, личная свобода, не знающая начала и конца, несотворимая и неуничтожимая. Ею Бог творит всё существующее, следовательно, именно через нее свобода нисходит и изливается в мироздание. Через Божественные энергии свобода поддерживается и сохраняется в мире. Через Божественные энергии свобода возрастает и совершенствуется в разумных личных существах, восходя на иные, недостижимые для творения меры и высоты. Только через присутствие Божественных энергий миру дан залог неустранимости свободы, а также обещано грядущее торжество совершенной свободы, включая и окончательную победу Добра над извращением свободы, злом.

Усматривая основание свободы в Божественных энергиях, тринитарно-энергийная метафизика декларирует панэнергизм как фундаментальный принцип обоснования свободы. В принципе панэнергизма тринитарно-энергийная метафизика неразрывно соединяет персоналистическую интерпретацию свободы, подразумевающую ее личностную онтологию, теоцентрическую интерпретацию свободы, подразумевающую ее абсолютный первоисточник в личном Триипостасном Боге, и, наконец, энергийную интерпретацию свободы, конкретизирующую абсолютный первоисточник свободы в лично действующем Триипостасном Боге – в нетварных Божественных энергиях, проецирующих свободу в сотворенное мироздание.

2. Образы Божественных действий в сотворенном мире

Панэнергийное видение свободы позволяет раскрыть основание свободы в мироздании в Божественном энергийном присутствии. Божественные энергии присущи мирозданию, неотделимы от него, следовательно, мирозданию присуща и свобода. В то же время панэнергийный подход не позволяет говорить о механической проекции свободы в мир. Абсолютная свобода не нисходит в мир механически и не охватывает его с необходимостью. В таком случае речь шла бы не о свободе, а о необходимо-

димости. Энергии Бога являются собой абсолютно свободные личностные действия. Принадлежа личному Триипостасному Существу, они несут в себе всю особенность личных действий, способных по своему усмотрению как освобождать (наделять свободой), так и ограничивать, причем осуществлять то и другое в различных мерах и соотношениях. Следовательно, абсолютная свобода нисходит и проявляется в мире абсолютно свободно, выражаясь в многоразличном характере Божественных действий, различно осуществляющих принцип свободы.

Постулирование основания свободы в мироздании в энергии Бога требует конкретизации характера Божественного действия. Очевидно, что созидающая мироздание и присутствующая в нем Божественная энергия в силу своей абсолютной свободы способна не только нести свободу, но и ограничивать. Это вытекает из самого ее определения как абсолютно свободной, ибо в противном случае она могла бы только освобождать (наделять свободой), но не ограничивать, или только ограничивать, но не освобождать, что позволило бы представить ее как несвободную. Также следует допустить, что Божественная энергия может освобождать и ограничивать в различных мерах. Будучи всесвободной, она может освобождать и ограничивать совершенно, а также может освобождать и ограничивать частично. На основании этих трех возможностей – совершенного освобождения, совершенного ограничения и совпадающего друг в друге частичного освобождения или ограничения – мы попытаемся осуществить классификацию Божественных действий в тварном мире.

а) Всесело освобождающее действие

В сотворенном Богом мире Божественные действия проявляются многообразно. Можно выделить три основных образа Божественных действий в тварном мироздании.

Во-первых, Бог присутствует в мире всецело освобождающим действием. Такое действие по своей природе абсолютно свободно. В этом действии Бог раскрывает Себя как Он есть и сообщает творению Свою всесовершенную свободу³. Сообщая творению Свою всесовершенную свободу, Он изменяет творение, то есть передает ему свойства Своего нетварного бытия, делая творение Богом.

Всесело освобождающее действие Бога соответствует обоживающей благодати, проявляющейся в мистической жизни христианских подвижников, ведущей их к состоянию обожения, теосису ($\Theta\acute{e}\omega\sigma\zeta$). Оно действительно высвобождает человека от ограничений тварного естества, превращая подвижника в Бога по благодати, делая Богом через соединение с Богом.

Антиномичность этого действия прекрасно характеризуют Святые Отцы, указывающие, что в нем человек изымается из тварных вещей через единение с нетварным светом, сам становится нетварным светом, пребывая выше твари⁴, «становится Богом и от Бога Богом-бытие (τὸ Θεὸς εἶναι) приемлет»⁵, срастворяется с Богом, становится одно с Ним⁶, так что на вершинах мистической жизни может сказать: «я и Тот, с Кем я соединился, стали едины...»⁷, «и пресуществляется человек, и делается

³ Тема видения Бога как Он есть в Божественных энергиях и соединения с Ним детально рассматривается архимандритом Софонием (Сахаровым). Совершенная свобода обещается христианским подвижникам: «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17), «если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8:36). См.: Архимандрит Софоний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.

⁴ См.: Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Триада I. Ч. 3. М., 2003.

⁵ Максим Исповедник. Ambigua, PG.91, 1084A.

⁶ О том, что христиане призваны к «преестественному с Богом единению и Божественному сочетанию и срастворению», см.: Ионков Каллиста и Игнатия Ксанфопулос наставления безмолвствующим, в сотне глав. 91. Добротолюбие в русском переводе дополненное. Т. 5. Изд. 2. М., 1888–1905.

⁷ Симеон Новый Богослов. Творения. Кн. 3. Гимн И. М., 2011. С. 92.

одно с Богом, так что не знает или не отделяет себя от Него, подобно железу в огне, когда оно накалится и уподобится огню»⁸.

Подобно всему человеку в состоянии обожения, человеческая воля также существует иначе. Она добровольно самоустраниется, превращаясь в проводника Божественного действия, всецело соединяясь с Божественной волей. Взаимное проникновение и общение свойств двух природ ($\pi\epsilon\omega\chi\theta\sigma\tau\varsigma$) означает и взаимное проникновению двух воль, так что соединенная со всемсовершенной Божественной волей человеческая воля перестает проявляться в несовершенном модусе неопределенной свободы выбора, или гномической воли ($\theta\acute{e}\lambda\eta\mu\alpha\gamma\nu\omega\mu\kappa\acute{o}\nu$), поскольку выбор жизни с Богом человеком уже осуществлен. Человеческая воля проявляется в виде природной воли ($\theta\acute{e}\lambda\eta\mu\alpha\phi\omega\kappa\acute{o}\nu$), раскрываясь как особое движение, при водящее к неподвижному стоянию в Боге, предполагающему предельное умаление волевой активности⁹. Охваченный Божественным действием, человек «восходит к первообразу и больше не будет способен перемещаться в другом направлении, а яснее и истиннее сказать, даже и не будет способен хотеть, потому что он захвачен Божественной энергией, а точнее, он обожением стал Богом и обильно наслаждается», он будет отражать «единого действующего ($\acute{\epsilon}\nu\epsilon\omega\gamma\mu\eta\tau\alpha$) Бога, так что будет одна и во всех отношениях единая энергия – (энергия) Бога и достойных Бога, а точнее, одного Бога, потому что Он всецелый во всецелых достойных (Его) благолепно взаимопроникает»¹⁰.

β) Всецело ограничивающее действие

Раскрывающиеся в порядке личной мистической жизни обоживающие действия надо отличать от Божественных действий, созидающих и поддерживающих мироздание. Последние являются пред-данными и пред-помеченными человеку, а первые требуют его волевого согласия. Последние присутствуют в мире природно, поскольку сама человеческая природа и весь мир даны человеку вне его изволения и решений. Первые, напротив, предполагают соизволение человека, осуществление его свободы. При этом созидающие и поддерживающие действия выступают предпосылкой обоживающих, ибо творение и поддержание бытия мира и человека предваряет совершенное исполнение его свободы.

Во-вторых, Бог присутствует в мире всецело ограничивающим действием. Это действие столь же антиномично, как и обоживающее действие. Подобно обоживающему действию, оно осуществляется абсолютно свободно, но в отличие от него совсем не несет свободы. Вместе с тем оно не парализует деятельность свободных существ, не направлено на их всецелое ограничение. В нем Бог порождает особый универсум необходимости, без которого не могло бы существовать наше мироздание и который свободные существа используют в своей деятельности.

Всецело ограничивающим действием Бог созидает номологический универсум необходимых причинно-следственных связей, полагает законы природы как систему регулярных отношений между явлениями. В этом действии Бог также созидает при-

⁸ Старец Иосиф Афонский. Изложение монашеского опыта. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. С. 50.

⁹ Различение гномической и природной воли детально обосновано Максимом Исповедником. Следуя Максимию Исповеднику, совершенная устойчивость в добре достигается именно через превосхождение гномических актов свободного выбора (необходимых лишь в качестве инструмента для достижения совершенной свободы, а после ее достижения утрачивающих смысл), через преодоление суверенного человеческого самовластия в Боге, через самоустраниние в Боге по добровольному произволению ($\acute{\epsilon}\chi\omega\theta\sigma\tau\varsigma\gamma\nu\omega\mu\kappa\acute{o}\nu$), что всецело соответствует изначальному смыслу и состоянию человеческой природы, привезенной к соединению с Богом, обожению. О решении вопроса свободной воли у Максима Исповедника см.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888; Максим Исповедник: Полемика с ортодоксизмом и монознергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007; Башкиров В. Г., протоиерей. Сын Божий – Сын Человеческий. Логос-тропос Христа в творениях преподобного Максима Исповедника. Жировицы, 2005; Диспут с Пирром. Преп. Максим Исповедник и христолого-нические споры VII столетия. М., 2004.

¹⁰ Максим Исповедник. Ambigua, PG.91, 1084 A.

родные основания всех тварных существ, в силу чего природа всех тварных существ дана им необходимо.

Для человека всецело ограничивающие действия опознаются прежде всего через законы природы и необходимо данные статичные природные объекты, которые мы, как правило, относим к классу механических, безличных, безвольных, неживых. Во всех них присутствует личное Божественное действие, которое как бы скрывает себя, приобретая черты неподвижных и статических, безвольных и безличных объектов, в сравнении с которыми деятельность личных существ и вообще всего живого кажется бесспорным качественным скачком в мироздании. Между тем неподвижность и статичность этих объектов неоспорима лишь для обыденного сознания, которое должно иметь дело с чем-то непоколебимым и прочным ради прагматических соображений, но, разумеется, открывается уже естественно-научному разуму и религиозно-философской рефлексии, видящих в них нечто большее – волевые идеи и ощущения Бога.

Всецело ограничивающими действиями полагается природа всех без исключения существ, включая как неживые статические, так и живые динамические объекты. К последним принадлежит иерархия живых организмов, ангельские миры и средоточие мироздания – человек. Богословским соответствием ограничивающего действия является категория логосов природы или естества (*λόγοι φύσεως*)¹¹, отражающая образующее начало природы каждого существа, но не способность распорядиться этой природой, если речь идет о свободно волящем существе. Через энергии-логосы естества все явления мироздания предстают частью Бога (*μοια Θεού*) – как сущие, в силу обладания бытием, произведенным и существующим в Боге¹². В то же время такое причастие Богу отлично от обоживающего причастия, соответствующего логосам приснобытия, входящим в Божественные логосы, соответствующие целям и путям промысла и суда (*λόγοι προνοίας καὶ κρίσεως*)¹³.

γ) Частично ограничивающее действие как основание свободного выбора человека

В-третьих, Бог присутствует в мире частично ограничивающим или частично освобождающим действием, ибо Бог способен не только ограничивать или привносить свободу, но осуществить и то, и другое. Такое действие абсолютно свободно, но не несет ни всецелого освобождения, ни всецелого ограничения. Оно равно высвобождает и равно ограничивает, совмещая в себе эти возможности в процессе актуализации свободы творений. Этим действием Бог организует прежде всего жизнедеятельность свободных разумных существ.

В своем обычном состоянии человеческая свобода не тождественна абсолютной свободе Бога¹⁴. В своем обычном состоянии человеческая свобода преимущественно раскрывает себя как свобода выбора – свобода предпочтения альтернатив, и именно в этом заключается ее отличие. У Бога нет свободы выбора, поскольку Его свобода всесовершенна, следовательно, она не определяется извнеложенными условиями и обстоятельствами, чужда самой ситуации выбора. Бог не выбирает то или иное, лучшее или худшее, Он действует вне предпосылок ограничений, ко-

¹¹ См., например, у Максима Исповедника: *Ambigua*, PG.91, 1341D, 1380B, f.236B.251a; 1248B, 1280A, 1296B, 1329A, f.198B, 211B, 217B.231a.

¹² См., например, у Максима Исповедника: *Ambigua*, PG.91, 1084 BC.

¹³ См., например, у Максима Исповедника: *Ambigua*, PG.91, 1297A, 1385A, 1400A, f.218a, 252B, 257B.

¹⁴ В данном случае мы говорим об обычном состоянии человеческого естества и волевого акта как состояниях, представляющих своеобразную «норму» человеческого существования и волеизъявления после Грехопадения. С точки зрения православного богословия такое состояние не является всецело нормативным. Как раз более естественным будет совершенное обоженное состояние воли, которое отвечает так называемой природной воле человека (*Θέλημα φυσικόν*), не требующей свободного выбора между добром и злом, всецело осуществляющейся в Божественном добре.

торых для Него просто не существует. Будучи не связан никакими ограничениями, являя Собой чистую свободу, Свободу как таковую, Он ограничивает тварные существа альтернативами, одновременно наделяя их способностью к волевому действию, полагая тем самым иное личное бытие, осуществляющее свободный выбор.

Свободный выбор личного тварного существа складывается из двух взаимосвязанных моментов. С одной стороны, он складывается из предпосланных Богом альтернатив, представляющих ограничение. С другой стороны, он складывается из свободного волевого действия, представляющего собственно момент свободы. В обоих моментах Бог принимает участие самым непосредственным образом. Именно Он создает и сохраняет способность творения к свободному волевому действию, то есть присутствует в свободной воле тварного актора, тем самым гарантируя его свободу. Именно Он полагает внешние тварному актору альтернативы, также присутствуя в них, тем самым обеспечивая его выбор. В итоге Он конституирует акт свободного выбора, но конституирует его лишь в определенном измерении, с формальной стороны.

Если условно разделить свободный выбор творения на формальный и содержательный момент, то можно сказать, что Бог отвечает за первый, но не второй, хотя присутствует в обоих. Он организует возможность и осуществление (протекание) акта выбора, который исполняется в Боге, Богом и через Бога, который «Им стоит», подобно тому, как вообще все явления бытия держатся исключительно Им¹⁵. Вместе с тем такую организацию онтологии выбора с точки зрения самого содержания выбора можно назвать формальной. Бог не осуществляет выбор за актора в том смысле, что не выбирает альтернативы, ибо свобода выбора несовместима с абсолютной свободой Бога. Он полагает альтернативы и обеспечивает свободную природу действия человека, но Он же, будучи проводником и гарантом свободы, не предрешает предпочтения творения. Вместе с тем, Он не предрешает предпочтения творения не потому, что Он устраняется из онтологии выбора, не потому, что Он ограничивает Свое всемогущество, а потому, что Он присутствует в выборе Своим всемогущим и абсолютно свободным действием, превосходящим все условия тварной свободы. Таким образом, мы получаем антиномию свободы Бога и свободы творения, в которой всемогущий Бог присутствует в свободном выборе творений, но не предрешает их, не предрешает же, потому что присутствует.

Обозначенная нами антиномия может быть представлена в следующей последовательности положений:

1. Бог присутствует в свободном выборе творений Своим абсолютно свободным действием, выступая основанием их свободы.
2. Бог присутствует в свободном выборе творений Своим абсолютно свободным освобождающе-ограничивающим действием, полагающим возможность свободного действия и универсум альтернатив.
3. Бог присутствует в свободном выборе творений Своим абсолютно свободным освобождающе-ограничивающим действием, полагающим возможность свободного действия и универсум альтернатив, но не имеющим свободы выбора.
4. Следовательно, Бог присутствует в свободном выборе творений совершенно свободно, не обуславливая само содержание их выбора, а обеспечивая их свободу.

Вышеприведенные положения можно проиллюстрировать следующим простым примером. Допустим, на основании полученной информации человек имеет выбор альтернатив – взять объект *у* или *z*. Человек решает взять объект *у*. В самом сво-

¹⁵ «...и Он есть прежде всего, и все Им стоит (καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν).» Кол. 1:16–17.

бодном решении человеческого «я» свобода еще полностью не осуществлена, ему требуется физическое действие, чтобы взять объект. Для того чтобы взять объект, человек нуждается не только в свободном пространстве внутреннего решения, но и в свободном пространстве внешнего действия. Человеческое «я», как и телесная организация человека, находится в Боге, который обеспечивает свободу внутреннего решения и физического действия. Вместе с тем и сам выбор альтернатив дан человеку Богом. Таким образом, человеческое «я» осуществляет свободный выбор в Боге.

Говоря языком естествознания, человеческое «я» представляет собой особую квазиавтономную сущность, которая, с одной стороны, зависит от Бога, а с другой стороны, свободна от Него¹⁶. Человек свободен именно потому, что зависим от Бога, иными словами, его свобода дана в самой зависимости от Бога. Зависимость от абсолютно свободного всесовершенного Существа рождает человеческую свободу, дает возможность совершать человеку произвольные действия. Но сколь бы человек не совершал таких действий, он совершил их в Боге и через Бога, который Один только может гарантировать и обеспечить их свободу.

Ввиду особенности своего положения человек способен осуществлять разнонаправленные действия. Он может вести разнонаправленную духовную жизнь, включающую возможности как следования Богу, так и противостояния Ему. Но любой свободный акт человека всегда будет бытийно обеспечиваться и гарантироваться исключительно Богом. В таком случае Бог имеет власть лично спросить человека за содержание этого акта, поскольку гарантировал и обеспечивал свободный характер акта именно Он. Так мы получаем особую панэнергийную теодицею, согласно которой Бог как бы носит человеческую свободу выбора на Своих «руках», то есть обеспечивает ее Своими энергиями, лелеет ее и непрестанно заботится о осуществлении свободы Своих созданий. Вместе с тем, заботясь о их свободе, Он обретает совершенное оправдание в справедливой оценке их действий, формируя Своими действиями как пространство свободы, так и неразрывно связанное с ним пространство ответственности, гарантом которого также выступает Он Сам.

Рассмотренные нами три вида Божественных действий взаимосвязаны. Предпосылкой первого, обоживающего действия служит третье, освобождающее-ограничивающее действие, ибо для обожения человек должен свободно избрать жизнь в Боге. Предпосылкой освобождающее-ограничивающего действия Бога служит необходимое действие, ибо для выбора личного существа необходима строго фиксированная индивидуальная природа, которой оно может распорядиться, а также устойчивый и законосообразный общий природный миропорядок, в котором будет существовать его индивидуальная природа. При этом определенную сложность представляет различие второго и третьего вида действий, требующее большей конкретизации понятия свободы.

В самом общем смысле свободу в нашем мироздании принято понимать как способность к выбору альтернатив, liberum arbitrium¹⁷. Между тем понятие свободы как выбора альтернатив представляется многозначным. Оно включает как максималистское, так и минималистское определение.

Следуя первому, свобода есть атрибут духовно-нравственной жизни и принадлежит исключительно разумной человеческой личности или иным разумным су-

¹⁶ О свободно действующем тварном субъекте как квазиавтономной сущности см.: Н. А. Соловьев. Актуальные вопросы метафизики // Метапарадигма. Вып. 1. СПб., 2013. С. 77.

¹⁷ Подчеркнем, что такое понимание свободы изначально неполно, поскольку в него не входит высшая форма свободы – свобода, уподобляющая человека Богу через обоживающее соединение с Ним, свобода, в которой, разумеется, нет выбора альтернатив. Эта свобода обычно не рассматривается философией, поскольку предстает сверхъестественной в сравнении с доминирующей в мире свободой выбора. Философия останавливается на свободе выбора по причине того, что именно в ней видят наиболее характерную форму свободы для нашего мира, а обоженную свободу может рассматривать как исключительный случай.

ществам (ангелам), способным подобно человеку избирать добро и зло. Здесь речь идет об этических альтернативах, свобода понимается как внутреннее нравственное самоопределение личности. Говорить об иных видах свободы в контексте этого определения можно лишь условно, рассматривая их как свободу в нестрогом, несобственном смысле слова.

Следуя второму, свободу можно понимать более широко, как способность выбора альтернатив для воплощения желаний, оставляя без внимания как нравственный смысл альтернатив, так и вопрос о мере свободы волевого акта¹⁸. Это позволяет в определенном смысле спроектировать свободу на весь живой мир, и прежде всего на мир живых организмов, обладающих отчетливыми желаниями и волей. В контексте этого определения многие (или даже все) органические (немеханические) целостности могут быть позиционированы как обладатели каких-то видов свободы, впрочем, категорически отличных от духовно-нравственной свободы, присущей человеку¹⁹. Что же касается человека, то его свобода будет в таком случае включать как высшую духовно-нравственную свободу, так и низшую свободу, не связанную с выбором этических альтернатив, отражающую принадлежность человека к миру органической жизни.

Сопоставляя оба подхода с видами Божественных действий, можно рассмотреть универсум живого как результат необходимого, а можно и как результат освобождающе-ограничивающего действия Бога. В первом случае универсум живого всецело подчинится природной закономерности. Во втором случае в нем будут допущены моменты свободы, принципиально отличные от духовно-нравственной свободы человека.

Во втором случае в Божественном действии можно допустить различное соотношение свободы и ограничения, различную меру свободы. При этом присущая человеку духовно-нравственная свобода предстанет высшей свободой в тварном мироздании – свободой по преимуществу, свободой, содержащей максимум свободы и минимум необходимости, свободой, выделяющей человека среди прочих живых существ. Все же прочие виды свободы должны рассматриваться как регрессирующие в отношении этой преимущественной свободы и возрастающие в отношении необходимости, низшие по отношению к духовно-нравственной свободе человека. Избегая излишней рационализации, подчеркнем, что возможны оба решения, поскольку феномен жизни до сих пор строго не определен и представляет собой тайну, раскрыть которую еще предстоит человеческому познанию²⁰.

¹⁸ Минималистское определение свободы дано Д. Юмом и Д. Эдварсом. Д. Юм понимает свободу как отсутствие внешних препятствий для осуществления целей, допуская определенную внутреннюю необходимость волевого акта. Отсюда свобода определяется как «способность действовать или не действовать сообразно решениям воли». См.: Hume D. An Enquiry Concerning Human Understanding. Indianapolis: Hackett Publishing. 1748/1977. Sect. VIII. Part 1; Edwards J. Freedom of Will, ed. P. Ramsey. New Haven: Yale University Press. 1754/1957. См. также анализ минималистического определения в работах Т. О'Коннера. O'Connor T. Indeterminism and Free Agency: Three Recent Views // Philosophy and Phenomenological Research, 53. P. 499–526. Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will. New York: Oxford University Press. 2000; Freedom With a Human Face // Midwest Studies in Philosophy, Fall 2005. P. 207–227. Degrees of Freedom // Philosophical Explorations 12 (2), 119–125.

¹⁹ Такой подход последовательно развивает, например, С. А. Левицкий, полагающий, что с точки зрения онтологии известная степень свободы изначально присуща любому органическому целому в отличие от механического агрегата, но только личность обладает той степенью свободы, которая может быть названа «свободой воли», поскольку личность способна противопоставлять себя не только внешнему миру, но и своим собственным влечениям. См.: Левицкий А. С. Свобода и ответственность: Основы органического мировоззрения. М., 2003. С. 131.

²⁰ О невозможности точного определения жизни в рамках современного состояния научного знания, вынужденного констатировать лишь феноменологические характеристики жизни, см.: Tirard S., Morange M., Lazzano A. The Definition of Life: A Brief History of an Elusive Scientific Endeavor // Astrobiology. Vol. 10. No. 10. 2010; Tirard S. Origin of life and definition of life, from Buffon to Oparin // Orig Life Evol Biosph. 40:215–220. 2010; Morange M. Life Explained. Yale University Press. New Haven. CT. 2008; Lazzano A. What is life? A brief historical overview // Chem. Biodivers. 5:1–15. 2008.

3. Персоналистическая телеология с сотворенного мира

Свобода и необходимость сосуществуют в сотворенном Богом мироздании. Они в равной мере обладают полноценным бытием. Их отношение носит характер особыго онтологического соположения, в котором они предстают взаимно предполагающими друг друга явлениями, не утрачивающими своего качественного своеобразия. Свобода и необходимость не упраздняют друг друга и в то же время не-расторжимо связаны между собой. Их независимость и взаимосвязь раскрываются в причастности двум различным планам мирового бытия. Свобода присутствует в волевом действии личного существа, а необходимость в определенной ему природе, созданной в соответствии со столь же определенными законами, а также в определенном наборе альтернатив осуществления волевого действия, вытекающим как из определенности природы личного существа, так и из определенности природы всех мировых явлений, взаимодействующих с ним. В итоге образ взаимоотношения свободы и необходимости совмещает в себе принцип дуальности и принцип монизма. Несмотря на очевидную несводимость друг к другу, универсумы свободы и необходимости, локализующиеся в пространстве личного волевого действия и в пространстве природных определенностей, предстают взаимосвязанными регионами бытия, включенными в единую целостность мироздания, являющими характерный пример монодуалистической антиномии.

Отражая в своих взаимных отношениях монодуалистическую неслиянность и нераздельность, свобода и необходимость соположены таким образом, что необходимость предстает своеобразным mestorazvitiem свободы. Вне необходимых природных данностей, существующих в соответствии с необходимыми природными законами, невозможно само личное бытие, свободно распоряжающееся собственной природой, свободно выстраивающее свой волевой акт в отношении к иным природам в пределах устойчивых природно-законосообразных связей мироздания. Свободное личное действие использует природную необходимость, с одной стороны, возвышаясь над ней, а с другой, имея ее своим онтологическим материалом и носителем. Можно сказать, что свобода есть целенаправленное использование необходимых природных определенностей личным бытием или целоеформление необходимых природных данностей волевым актом личности. Вместе с тем, для непантеистического типа философствования остается принципиально неразрешимым вопрос: почему безличный и бесцельный мир природы содействует свободной жизни личности, служа ее носителем и материалом, а не разрушает и нивелирует ее? Подчеркнем, что на этот вопрос дает ответ единственно тринитарно-энергийная пантеистическая метафизика, своеобразно реинтерпретирующая природный мир, раскрывающая в нем ресурс свободы, видящая в нем личные целесообразные Божественные действия.

Загадка взаимоотношения свободы и необходимости разрешима лишь через выявление их основания в Боге. Согласованность свободы и необходимости удерживается в мироздании лишь в силу того, что она укоренена в абсолютной свободе Божественного действия. Свобода личных тварных существ в мире имеет место быть, потому что за самой необходимостью скрывается свобода, причем свобода в безусловном значении. Божественные энергии организуют природные данности личных существ, а вместе и весь универсум природных данностей, сообразуя его со свободой личного бытия. Именно поэтому природная необходимость вместо того, чтобы нивелировать и поглощать свободную личность, образует онтологические предпосылки свободной личной жизни, осуществляя себя в ее интересах. Таким образом, на первый взгляд бесцельные и бессмысленные необходимые природные процессы, законы и реалии подчиняются высшему персоналистическому телеологии – служат цели становления, поддержания и развития личного бытия, обнаруживаются себя условиями осуществления личной свободы.

Принцип персоналистического телеологии означает, что мир существует ради личности, а, следовательно, и ради ее неотъемлемого атрибута – свободы. Наиболее точно его можно сформулировать следующим образом: мир создан нетварной Личностью ради тварной личности, или создан нетварной свободой ради осуществления тварной свободы. Отсюда следует, что свобода предстает высшей целью и ценностью бытия, а мир своеобразно оптимизирован к свободе. Факты мироздания всецело скоординированы с фактом свободы, существующая в мире всеобщая взаимосвязь и взаимосогласованность явлений направлена к свободе. Если в мире и есть предустановленная гармония, *harmonia praestabilita*, то она прежде всего означает всецелую гармонизацию явлений мирового бытия ради явления свободы, все же прочие соразмерности мировых явлений, включая и психофизическую согласованность, второстепенны по отношению к этой первостепенной соразмерности, служат ей²¹.

II. Мир потенциальных возможностей

1. Божественные энергии как мир потенциальных возможностей

Престабилизированная соразмерность явлений мирового бытия ради осуществления свободы укоренена в мире Божественных энергий. Мир Божественных энергий предстает существенным основанием всего мироздания и основанием свободы. В отношении осуществления свободы мир Божественных энергий должен быть охарактеризован как мир потенциальных возможностей, поскольку именно в нем тварное личное существо черпает возможности своего бытия, а вместе с ним и своей свободы²². Разумеется, в мире потенциальных возможностей имеют свои основания все без исключения явления мирового бытия, а не одна личная свобода. Вместе с тем мир потенциальных возможностей существует таким образом, что его высшей целью является претворение принципа личной свободы, то есть он подчинен задаче осуществления свободы по преимуществу. В связи с этим энергийный мир потенциальных возможностей целесообразно охарактеризовать как персоноцентрический и свободосообразный универсум, где свобода тварной личности положена в качестве высшей цели и ценности.

Для реализации свободы личное существо должно обладать определенным спектром возможностей. Этот спектр целесообразно охарактеризовать как поле возможностей личного существа, куда входит вся совокупность условий осуществления его свободы. Будучи комплексом условий осуществления свободы, поле возможностей представляет весьма сложную структуру, где можно выделить следующие наиболее значимые регионы.

К первому региону возможностей следует отнести природные данности личного существа, то есть его определенную природу, в соответствии с которой личное существо предстает тем, а не иным. В антропологическом измерении к этому региону принадлежит психофизиологическая конституция человека, а также его индивидуальность (природное своеобразие), которой природа одного человеческого существа отличается от другого и которую не следует путать с личностью. К это-

²¹ Лейбницианский принцип предустановленной гармонии (*harmonia praestabilita*) реинтерпретируется в тринитарно-энергийной метафизике как принцип соразмерности всех явлений, определенный энергиями Бога, имманентными мирозданию. Этот принцип получает новую жизнь и смысл, ибо всецело обосновывается через энергийное присутствие Бога в мире, чего не знала западноевропейская философия. При этом его смысловой акцент переносится на персоноцентрическую и свободосообразную гармонию – гармонию ради осуществления личной свободы. Что же касается иных решений вопроса гармонии мироздания, например, окклюдизма, картезианства, самого лейбницианства, то они признаются недостаточными ввиду нераскрытия присутствия Бога в мире.

²² Понятие мира потенциальных возможностей как особый теистический философский концепт введено Н. А. Соловьевым. См.: Соловьев Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма. Современный российский консерватизм: сборник статей. М., 2011. С. 70.

му же региону следует отнести тот участок мироздания, который личное существо использует в своей деятельности. Природные данности личного существа не представлены вне и помимо окружающего его мира, в который включено всякое личное существо. Окружающий личное существо мир находится в теснейшей взаимосвязи с его природой, так что его можно охарактеризовать своеобразным продолжением природы личного существа. Для человека здесь речь может идти как о психической (в том числе духовной), так и о физической области мироздания, образующей особые универсумы его деятельности. Этот регион возможностей производится всецело ограничивающим Божественным действием.

К второму региону возможностей следует отнести определенное пространство альтернатив, которое личное существо использует в процессе свободного выбора. Это пространство тесно связано с предшествующим регионом, поскольку раскрывается в пределах индивидуальной природы личного существа и окружающего его мироздания. Иными словами, личное существо имеет те альтернативы, которые не противоречат его индивидуальной природе, расположенной в определенном участке мироздания. Этот регион возможностей производится частично ограничивающим Божественным действием в аспекте ограничения.

К третьему региону следует отнести само свободное волевое действие личности. В антропологическом измерении в этом свободном действии происходит формирование, становление и развитие личности. Через это действие человеческая личность полагает и определяет себя, превращает себя в ту личность, какой она есть. В этом действии оформляется человеческая ипостась как неповторимая, единственная и всецело своеобразная реальность, отличная от иных ипостасей. В то же время это действие имеет своей предпосылкой определенную индивидуальную природу человека, расположенную в определенном участке мироздания и имеющую перед собой определенный набор альтернатив. Этот регион возможностей производится частично ограничивающим Божественным действием в аспекте освобождения, наложения свободой.

В синтезе всех выше обозначенных регионов возможностей и осуществляется свобода личного существа. Она может быть рассмотрена на примере элементарного физического действия человека – поднятия руки.

Допустим, человек имеет намерение поднять руку. Чтобы это действие осуществилось, ему необходимо иметь объект действия, руку, являющуюся продолжением его тела, то есть обладать индивидуальной физической конституцией. Далее ему необходимо иметь пространство для взмаха руки, в котором расположено его тело, то есть определенный участок мироздания, где будет осуществлена его свобода. Затем он должен обладать возможностью выбора альтернатив движения рукой. Наконец, он должен обладать свободным волевым действием.

Вся сложность этого простого примера заключается в том, что все актуальные состояния должны совпасть между собой ради осуществления свободного действия, причем совпасть во всех аспектах своего проявления. Например, имеющий намерение поднять руку человек должен обладать рукой как в момент принятия решения, так и до него и тем более после него, чтобы его свобода полноценно осуществилась. Иными словами, все модусы существования его руки должны быть согласованы с его свободой. Но то же самое нужно сказать и о всей человеческой природе, которая также должна явить всеединство своих состояний, скоординированных со свободой. Вместе с тем со свободой должен быть скоординирован и окружающий человека мир, предоставляющий человеку пространство для расположения руки и, соответственно, всего тела во все указанные моменты. Отдельный участок мира, а через него и все мироздание, должны быть прямым образом согласованы со свободой, представляя гармоническое всеединство своих состояний ради осуществления сво-

боды. Наконец, само свободное действие человека должно сохраняться свободным до принятия решения, в момент его принятия и тем более в момент его осуществления, являя тем самым всеединство состояний свободного акта. Таким образом, каждый вышеотмеченный регион возможностей должен представлять определенное всеединство актуальных состояний, включенное в еще большее всеединство, в котором все актуальные состояния гармонизируются ради свободы.

Все рассмотренные актуальные состояния могут совпасть лишь в том случае, если они будут всецело согласованы друг с другом. Между тем всецело согласованы они могут быть исключительно вне пространственно-временного континуума, где они только развертываются, но не согласуются. Для их согласования требуется особый вневременной и внепространственный универсум потенциального, в котором будут скординированы все возможности и из которого они будут развертываться в сообразном осуществлению человеческой свободы порядке. Такой универсум должен быть не просто негативно изолирован от пространственно-временных характеристик, но должен подлинно превосходить их, содержа всё пространственное и временное в себе, одновременно будучи всевременным и всепространственным. Очевидно, что такой универсум потенциального должен быть и исключительно личностным универсумом, а точнее, универсумом личного действия, ибо только свободное и целесообразное действие личности может организовать осуществление свободы. Между тем только всеобъемлющие и всемощные Мысль и Ощущение Абсолютного Личного Существа, выступающие формообразующим и субстратообразующим принципом мироздания, могут вместить и согласовать все актуальные состояния, необходимые для свободного действия тварной личности. Так мы приходим к миру потенциальных возможностей, тождественному миру Божественных энергий, в котором организуется и осуществляется свобода личного существа.

2. Возражения актуализму и поссибилизму

Понятие мира потенциальных возможностей требует определенного разъяснения. Подчеркнем, что оно представляет сложность ввиду склонности современной философской мысли деонтологизировать возможное и потенциальное в противовес действительному и актуальному или, напротив, онтологизировать его на манер самого актуального, не придавая ему особого онтологического статуса. В связи с этим следует сделать два существенных уточнения.

Во-первых, следует еще раз отметить, что внутренняя логика понятия актуального выражается в категории действительного как содеянного, то есть предполагающего некоторое действие. Как отмечает тонкий аналитик и историк философской терминологии Хайдеггер, понятие актуального бытия (*actualitas, ἐνέργεια*) неизменно отсылает нас к некоторому действию (*actus, agere, ἐνεργείν*)²³. Немецкое слово *Wirklichkeit*, а вместе с ним и русское слово «действительность», взятое в его философском значении, представляет собой перевод латинского слова *actualitas*, которое, в свою очередь, представляет перевод греческого слова *ἐνέργεια*, восходящего к Аристотелю²⁴. Если же по самой своей внутренней логике понятия актуального и действительного производны от некоего акта-действия, то наделять универсум потенциального сомнительным онтологическим статусом противоречиво.

Всякое действие по своей сути онтологично. Всякое действие предполагает подлинно сущего актора-носителя действия. Следовательно, логически предшествующий актуальности универсум потенциального должен также обладать полноценным бытием. Если же философская мысль стремится к упразднению онтологии потенци-

²³ Этую тему Хайдеггер развивает в связи с обоснованием понятия «экзистенция». См.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. Пер. А. Г. Чернякова. СПб., 2001. С. 72, 123.

²⁴ Там же. С. 123.

ального, то она должна упразднить и актуальное, ибо если логически предшествующее актуальному и неразрывно связанное с ним потенциальное обладает сомнительным бытием, то столь же сомнительным бытием обладает и само актуальное. Поэтому неверным оказывается актуалистический репрезентационистский подход (актуализм, эрзацизм), видящий в потенциальном лишь речевые конструкции или условные фикции и тем самым лишающий потенциальное подлинно онтологического статуса²⁵. В рамках деонтологизации потенциального философская мысль должна категорически отвергнуть всякую связь и отношение между актуальным и потенциальным и тем самым отменить оба эти понятия, а затем и прекратить исследование актуального, что означает упразднение философских исследований по существу. В качестве разумной альтернативы философская мысль должна последовательно признать онтологический статус потенциального, рассмотреть возможное как бытие, неразрывно связанное с действительным, лежащее в его основании, делающее действительное действительным, которое исключительно через связь с возможным становится тем, что оно есть.

Необходимо подчеркнуть, что введший категориальную оппозицию актуального и потенциального Аристотель требовал рассматривать возможность как подлинно сущее, позиционировав его объектом метафизики, включив его в реальный состав бытия, отличая его от возможного, абстрагированного от всякой реальности, существующего «не в вещах, а в объективных понятиях и понятийных связях мыслящего духа»²⁶. Отсюда рассмотрение возможного как сущего (*ens potentialis*) является задачей и признаком всякого серьезного метафизического исследования. В истории западноевропейской метафизики этот подход был наиболее глубоко осознан и развит Николаем Кузанским, введшим особый неологизм в виде понятия «бытие-возможность» (*possest*), выражавшего такую возможность бытия, которая сама дана как всецело законченное в себе, самостоятельное, предельно завершенное бытие в Боге²⁷.

Во-вторых, следует отметить, что онтологизация возможности не может идти по наивному натуралистическому пути интерпретации возможности по аналогии с действительностью. Если возможное есть сущее, то оно представляет сущее особыго рода и его всецелое приравнивание к действительному означает утрату его качественного своеобразия. На этот путь встает так называемый поссибилистический реализм, наделяющий возможное теми же характеристиками, что и действительное²⁸. В итоге этот путь приводит к натуралистической трактовке возможного в виде параллельных онтологических образований, существующих с действительным мировым бытием, – параллельных миров, вселенных, двойников, имеющих больше отношения к фантастике и оккультизму, чем к метафизике и естественнонаучному знанию. Всецело уравнивая возможное и действительное, не видя их осо-

²⁵ Актуализм, или актуалистский репрезентационизм (также эрзацизм), представляет философскую позицию, отрицающую подлинный онтологический статус потенциального. См.: William G. Lycan. Possible Worlds and Possibilia, in: Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics, ed. by Stephen Laurence and Cynthia Macdonald. Oxford: Blackwell Publishers. 1998. P. 86–88; Yagisawa, Takashi, Possible Objects, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2009 Edition). Edward N. Zalta (ed.).

²⁶ Этот момент у Аристотеля акцентирует Ф. Брентано, противополагающий понятие возможного как рациональной непротиворечивой абстракции, развиваемого в Новое время, понятию возможного как объективного бытия, присущего Античности. См.: Брентано Ф. О многозначности сущего по Аристотелю. СПб., 2012. С. 57.

²⁷ Философский перевод и интерпретация категории *possest* (от лат. *posse* – мочь и *est* – есть) представлены А. Ф. Лосевым, увидевшим в философской системе Николая Кузанского построения, близкие восточнохристианской теологии, сближавшим *possest* с Божественной энергией в духе паламизма. См.: Лосев А. Ф. О трактате «О бытии-возможности». Сохранившийся фрагмент работы А. Ф. Лосева о Николае Кузанском опубликован в юбилейном издании: Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П. А. Ф. Лосев – философ и писатель. М., 2003. С. 326–345.

²⁸ Пессибилизм, или поссибилистический реализм (также конкретизм), в противовес актуализму трактует потенциально сущее как объекты, реально существующие в иных, возможных мирах. См.: William G. Lycan. Possible Worlds and Possibilia, in: Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics, ed. by Stephen Laurence and Cynthia Macdonald. Oxford: Blackwell Publishers. 1998. P. 86–88; Yagisawa, Takashi. Possible Objects. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

бенностей и своеобразия, не зная диалектики их взаимодействия, поссибилистический реализм утрачивает реалистический характер, вполне закономерно жертвуя реализмом в пользу фантасмагорий, превращаясь в ирреализм. Подчеркнем, что тринитарно-энергийная метафизика не имеет ничего общего с подобным подходом, однозначно трактуя его как фантастику и quasi-реализм.

Следуя тринитарно-энергийной метафизике, универсум потенциального есть универсум Божественных энергий, и его отношение к актуальному есть отношение существенного основания-реальности к своему проявлению-действительности, так что «только Бог в собственном смысле слова есть сущность и движение сущих, и различие разнящихся, и нерасторжимая связь соединенных, и неподвижное основание положенных, и причина всякой, вообще, как-либо разумеваемой сущности и движения, и различия, смешения и положения»²⁹. Божественные энергии-потенции актуализируют тварные явления, раскрывая себя как *ens entium*, сущее из сущих, сущее, производящее всё существующее. В сравнении с актуализированным ими тварным миром они обладают преимущественным, наиреальнейшим бытием, *ens realissimum*, обнаруживая себя внутренним содержанием всей тварной действительности. Соответственно, их нельзя трактовать ни на манер онтологических фикций, ни на манер однозначного совпадения с актуально данными тварными явлениями. Таким образом, тринитарно-энергийная метафизика выстраивает особую онтологию потенциального и актуального, соотнося ее с онтологией нетварного и тварного бытия, своеобразно онтологизируя потенциальное и вводя его с актуальным в особое отношение.

3. Диалектика потенциального и актуального

α) Категории потенциального и актуального в истории философии. Их внутренняя логика и фундаментальный теистический смысл

Чтобы лучше прояснить онтологию потенциального и актуального, разрабатываемую тринитарно-энергийной метафизикой, необходимо обратиться к истории философских категорий. Такое обращение даст возможность выявить изначальный смысл рассматриваемых категорий, а также связать этот смысл с панэнергийной онтологией.

Впервые разработавший категориальную оппозицию актуального и потенциального Аристотель обозначил актуальное понятием энергия (*ἐνέργεια*), особо подчеркнув его происхождение от глагола движения (действовать – *ἔργω*)³⁰. При этом Аристотель не дал этому понятию точного определения, оставив его, по верной характеристике Ф. Брентано, простым и изначальным, объяснимым лишь индуктивным способом понятием³¹. Что же касается категории потенциального, то она фиксировалась у Аристотеля через понятие способности-силы, динамис (*δύναμις*), подразумевающее смысловую оппозицию законченности, завершенности³². Отсюда актуальное и потенциальное рассматривалось через смысловую оппозицию законченного и незаконченного, завершенного и незавершенного, что особо подчеркивалось чередованием термина энергия с неологизмом энтелехия (*ἐντελέχεια*), означающим результативную законченность и завершенность, состояние исполне-

²⁹ В данном тексте Максим Исповедник связывает сущность мира с познанием Божественных энергий-логосов, а в них единого Логоса-Ипостаси. Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. XXIV // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 118.

³⁰ См.: Metaph. Θ, 3, 1047 a 30.

³¹ См.: Ф. Брентано. О многозначности сущего по Аристотелю. СПб., 2012. С. 59–60; Metaph. Θ, 6, 1048 a 25.

³² Эта тема также детально раскрыта Ф. Брентано, рассматривающим оппозицию акта и потенции у Аристотеля через понятия законченного (*vollendet*) и возможно-сущего. См.: Ф. Брентано. О многозначности сущего по Аристотелю. Глава IV. Сущее в возможности и действительности. СПб., 2012.

ния, свершения, всецелой осуществленности. Аристотелевские понятия энергия и динамис были переведены на латинский язык как актуальность (*actualitas*) и потенция (*potentia*), в свою очередь получив свои соответствия на русском языке в виде действительности и возможности.

Аристотелевская интерпретация взаимоотношения актуального и потенциального носила противоречивый характер. С одной стороны, потенция-сила (способность) у Аристотеля содержала определенные импликации, связанные сознательно-творческой, целеполагающей деятельностью, что выражалось в представлении об устремленности и направленности потенции к актуализации³³. Как верно отмечает С. Н. Трубецкой, не подлежит сомнению, что к понятию потенции у Аристотеля присоединяется представление о стремлении и волевом влечении³⁴. С другой стороны, в онтологической проекции Аристотель соотносил потенцию с неоформленной и неопределенной материей, что вело к искаженному пониманию взаимосвязи потенциального и актуального³⁵. В таком случае актуальное объянялось предшествующим потенциальному, поскольку несло в себе больше онтологической устойчивости и определенности, то есть просто было более реалистично. Известный аристотелевский тезис «очевидно, что действительность раньше, чем возможность» основывался не на раскрытии содержательных особенностей самих категорий, а на ложной онтологии, в которой оформленные вещи несли в себе больше определенности и устойчивости в сравнении с неопределенной материей³⁶. Именно отсюда происходило аристотелевское умаление потенциального, а также трактовка актуального как более значимого и онтологически приоритетного.

Исправить ситуацию с взаимоотношением потенциального и актуального пытались стоики и неоплатоники. У стоиков закреплялся примат потенциального над актуальным, потенция (*δύναμις*) превращалась в Божественное творческое начало мировых явлений, присутствующее в материи в виде сперматических логосов (*λόγος σπερματικός*). У неоплатоников потенция еще более возвеличивалась, отождествляясь с всеобъемлющим первопринципом – Единым. Плотин рассматривал Единое как всесовершенную потенцию, несущую в себе всю мощь существующего, определяя Единое как возможность всего (*δύναμις των πάντων*). Вслед за Плотином Прокл разрабатывал отчетливые терминологические дистинкции, различая совершенную потенциальность (*τελεία δύναμις*) или возможность сущего в действительности (*τοῦ κατ' ἐνέργειαν δύναμις*), способную порождать действительность и быть ее носителем, и несовершенную потенциальность или возможность сущего в возможности (*ἡ τοῦ δυνάμει... ἀτελής δύναμις*), нуждающуюся в предваряющей ее действительности³⁷. Вместе с тем ни стоикам, ни неоплатоникам не удалось достичь подлинного закрепления примата потенциального над актуальным, поскольку их представление об абсолютном носило обезличенный

³³ См., например.: *Phys.*, I, 9, 192 b 16.

³⁴ См.: Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 77.

³⁵ Связь материи с потенцией у Аристотеля прекрасно выявляет Э. Целлер: «некоторая вещь существует δύναμει лишь постольку, поскольку она имеет в себе (*an sich*) ύλη». О том же говорит Ф. Брентано. См.: Zeller E. Die Philosophie der Giechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung II, 2. Р. 238; Брентано Ф. О многозначности сущего по Аристотелю. СПб., 2012. С. 56; Metaph. N, 1, 1088 b 1.

³⁶ Аристотелевский тезис φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως ἔστιν (Мет. 8, 1049 В 5) вслед за М. Хайдеггером мы переводим как «очевидно, [что] действительность раньше, чем возможность». М. Хайдеггер прекрасно демонстрирует приоритетность актуального у Аристотеля через категорию сущности (*οὐσία*): «Приведенное основоположение Аристотеля о степенном соотношении между ἐνέργεια и δύναμις мы можем также схватить коротко: эта ἐνέργεια есть “более” οὐσία чем δύναμις: первая исполняет существо в себе устойчивого присутствия сущностнее, чем последняя». См.: Хайдеггер М. О существе и понятиях фύοις. Аристотель. «Физика» β-1. Пер. с нем. Т. В. Васильевой. М., 1995. С. 25.

³⁷ См.: Прокл. Начала теологии. § 78, 79. Детальный анализ терминологии Прокла присутствует в работе С. В. Месяц. См.: Месяц С. В. Начала метафизики Прокла (Введение к переводу некоторых теорем «Начал теологии») // Труды культурологического семинара «Арх». Вып. 5. 2009.

пантеистический характер, поскольку им оставался неведом живой и действующий Личный Бог, являющийся потенцией и источником всякой действительности.

Внутренняя логика понятия актуального (действительного), производного от глагола движения, предполагает определенного носителя движения, подразумевает его конкретного субъекта. Актуальность требует актора, действительность нуждается в деятеле, так что вне субъекта-носителя движения актуальное не может осуществляться. Если же этот субъект не опознан, то сама онтология актуального и потенциального лишается обоснования и в конечном счете утрачивает всякий смысл. Если же мы проецируем представление об актуальном в универсально-онтологический план, то ему должен соответствовать универсальный, всеобъемлющий Субъект-носитель столь же универсальной и всеобъемлющей деятельности, порождающей всё многообразие действительного. Очевидно, что таким Субъектом может быть единственно вездесущее и всеобъемлющее личное Абсолютное Сознание – Абсолютный Ум, созерцающий и созидающий мироздание Своей абсолютной Формой-Мыслю в Своем Субстрате-Ощущении. Следовательно, чтобы всесторонне и во всей полноте раскрыть логику взаимосвязи потенциального и актуального, недостаточно просто признать потенциальное полноценным бытием, и даже бытием первичным по отношению к актуальному. Необходимо еще увидеть в потенциальном абсолютную Личность, созидающую в Своей деятельности все актуальности мироздания. Только на этом пути нам раскроется истинный, исчерпывающий и изначальный смысл взаимосвязи потенциального и актуального.

Метафизика всеединства имеет свою формулу взаимоотношения потенциального и актуального, черпающую основание в восточнохристианском богословии. В самом общем виде она дана С. Н. Трубецким. Следуя С. Н. Трубецкому, Абсолют как в-Себе-и-для-Себя-бытие, будучи абсолютной конкретной Личностью-Субъектом, а потому осознающей и объективирующей Себя самостью, заключает в Себе основу Себя и Своего другого – потенцию инобытия³⁸. Следуя этой формуле, абсолютное понимается как личная «всеобъемлющая полнота бытия, тождественная в различии, как положительная бесконечность, потенциально заключающая в себе всё конечное»³⁹. При этом потенция инобытия имеет волевую природу, то есть прямым образом связана с действием Абсолюта – потенцию Своего другого Абсолют раскрывает в действительности другого как конкретную, всесильную и вместе всеблагую, свободную волю⁴⁰.

Формула С. Н. Трубецкого имеет свое соответствие в восточнохристианском богословии. В нем преодолевается смысловая грань между энергией и потенцией-динамис, преодолевается в порядке персонализации потенции, ее истолкования как личной Божественной силы и действия. «Энергия есть та естественная сила (δύναμις), через которую изъясняется всякая природа», – говорит Иоанн Дамаскин⁴¹. «Общая же Божественная сила (δύναμις) и энергия триипостасной природы творит вовне и делится на тысячи, ибо Бог всемогущ (πανταδύναμον)», – разъясняет Григорий Палама⁴². «...Сила (δύναμις) и энергия Его проникает во всё, – истолковывает Марк Эфесский Дионисия Ареопагита. – Бог имеет ее как вечно следующую за [Его] сущностью и сопутствующую [ей], так что то и другое [потенция и энер-

³⁸ См.: Трубецкой С. Н. Основания идеализма // Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 713.

³⁹ Там же. С. 640.

⁴⁰ Там же. С. 713.

⁴¹ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1904. С. 101.

⁴² Григорий Палама. Феофан, или О божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности. § 20. Цит. по: Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. СПб., 1999. Т. I. С. 124.

гия], несомненно, созерцается в [самой] сущности [Бога]»⁴³. Так потенция-динамис предстает силой-энергией Бога, потенциальное отождествляется с личным и деятельным нетварным бытием.

β) Диалектика энергийно-потенциального и тварно-актуального

Исходящая из Божественных энергий онтология потенциального предстает реалистической онтологией в высшем смысле этого слова. Потенциальное приобретает в ней статус первичной деятельной личной реальности, производящей в своей деятельности актуальное, действительное бытие. Первое реальность потенциального онтологизируется через модальность личностного присутствия, и тем самым восстанавливается искомое соответствие между изначальным персоналистическим смыслом философских категорий и онтологией. Потенция-динамис, изначально понимаемая как способность и сила, теперь предстает как полноценное личное действие. Порождающий актуальность-действительность акт-действие всецело персонализируется, приобретая своего Субъекта-Носителя в абсолютном личном бытии. Актуальность-действительность теперь вполне естественно интерпретируется как содеянное, совершенное, выполненное абсолютным личным началом, синонимически отождествляясь с сотворенным, созданным, тварным. Что же касается категории «энергия», то она отождествляется с потенцией-динамис, если речь идет о рассмотрении Божественного действия самого по себе, или же может пониматься как итог и результат действия, отождествляясь с энергией, также совпадая с энтеихией, интерпретированной как осуществленность личного действия, то есть с актуальностью.

Тварная актуальность не есть нечто чуждое энергии-потенции. Тварная актуальность имманентна энергии-потенции, нерасторжимо связана с ней. Энергия-потенция неотъемлемо присуща тварной актуальности, и в этом неотъемлемом присущем отражается истина вездесущия (вездеприсущия) Божественного бытия, которое всецело и нераздельно пребывает во всех сущих общим для всех образом и в каждом из них по-особому, раскрываясь всем во всех⁴⁴. Благодаря наиреальнейшей неотчуждаемости энергийно-потенциального и тварно-актуального Бог именуется Всем тварного мироздания, так что предстает всеименуемым вплоть до того, что принимает на Себя всё, что говорится о созданных Им явлениях бытия⁴⁵. Именно из познанного единства энергии-потенции и актуального творения рождается катаптическое богословие, утверждающее, что Бог имманентен миру в энергиях, причем имманентен не аллегорически или иносказательно, а имманентен в прямом значении – как в собственном смысле слова сущий всем⁴⁶. Поэтому в основании предельного, фундаментального познания тварного мира лежит прочтение тварного бытия через различие энергий и их внешних проявлений, через расщепление творения на энергию и ее внешнюю явленность – феномен (*φαινόμενον*) или эпи-

⁴³ Марк Эфесский. О сущности и энергии. § 15. Пер. А. Ф. Лосева. См.: Лосев А. Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997.

⁴⁴ Ср.: «...весь Бог всецело и нераздельно пребывает во всех сущих общим для всех образом (*κοινῷς*) и в каждом из них – по-особому, ни многообразно распределяясь соответственно бесконечному различию сущих, в которых Он присутствует (*ἐνεργῶν*) как Сущий, ни склоняя в единую объединяющую всех целокупность (*τὴν μίαν πάντων ἐνικήν ὀλόττητα*) [взаимные] различия сущих, но истинно является всем во всех...» Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. LXXIX (XVII) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 232.

⁴⁵ Следуя Максими Исповеднику, Божество «как виновник [бытия сущих] бесстрастно принимает на Себя всё, что говорится (*πάντα τὰ κατηγορούμενα*) о тех, коих Оно является виновником». Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. LXXX (XVIII) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 235.

⁴⁶ Ср.: «...В каждом логосе каждого из них и во всех вместе логосах, согласно коим существуют все [сущие], [пребывает] воистину не являющийся ничем из сущих и в собственном смысле слова сущий всем и над всем Бог (*ὁ μηδέν ὡν τὸν ὄντων ἀληθῶς καὶ πάντα κυρίως ὡν καὶ υπὲρ πάντα Θεός*). Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. LXXIX (XVII) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 232.

фанию (ἐπι-φάνεια)⁴⁷. И познающий тварное бытие должен своеобразно «принести в жертву тварь явленных (τίν κτίσιν τῶν φαίνομένων) [вещей]», должен «убить в себе движение явленной твари (τῆς φαίνομένης κτίσεως)», чтобы преодолеть ложное мнение о сущих, чтобы вкусить Божественные энергии как Причину этих сущих, насытившись Ее богословской силой⁴⁸.

Наконец, единство энергийно-потенциального и тварно-актуального раскрывает сам образ творения мира, согласно которому мир происходит не непосредственно из Божественной сущности, а опосредованно из Божественных энергий, представляющих движение сущности. Поэтому Богу в Его творческом акте не требуется соравного и совечного материального бытия, мир творится из ничего. И это ничто следует понимать не как потенцию бытия, ибо абстрактное и несущее «ничто» не есть бытие, следовательно, не есть и потенция мироздания. Это ничто следует понимать как отсутствие у мироздания всяких потенций за исключением Божественного действия, так что древнее философское изречение *ex nihilo nihil fit* (из ничего не происходит) оказывается неприменимо к Божественному акту творения, поскольку воля Бога есть основа всего сущего⁴⁹.

Тварная актуальность есть собственное инобытийное проявление энергии-потенциции. Энергия-потенциация неотъемлемо присуща тварной актуальности, поскольку осуществляет, исполняет и актуализирует в ней самое себя. Тварно-актуальное есть актуализация, исполнение и осуществление энергийно-потенциального, и вне него тварно-актуальное не содержит иных независимых бытийных потенций, лишено своих собственных бытийных оснований. Тварное бытие и есть актуально явленная энергия-потенциация, а не нечто самодостаточное и обособленное, не нечто сущее само по себе. Творения нет вне энергии-потенции, оно есть лишь модальность энергийно-потенциального бытия. Тварная актуальность тождественна своей энергии-потенции, совпадает с ней, неотлична от нее, в конечном счете, есть она сама. Вместе с тем это тождество, совпадение и неотличность имеет диалектический характер, поскольку предполагает иное состояние энергии-потенциации, следовательно, несет в себе различие.

Инаковость тварно-актуального заключается в том, что оно есть осуществленное, завершенное и выполненное Божественное действие. Рассмотренное само по себе Божественное действие характеризуется незаконченностью и незавершенностью. Как незаконченное и незавершенное, оно и есть потенция и возможность. Будучи осуществлено и исполнено, Божественное действие пребывает в ином состоянии, отличном от своих изначальных динамических характеристик. В своем результате Божественное действие как бы достигает покоя, обнаруживает себя статически в сравнении со своей предваряющей процессуальной текучестью. Божественное действие как бы застывает и кристаллизуется

⁴⁷ Различение в творении эпифаническо-феноменального и энергийно-логосного аспекта дает Максим Исповедник. Познающий тварь «различает и Писание, и тварь, и самого себя: Писание [он разделяет] на букву и дух, тварь – на логос и внешнюю явленность (τίν δέ κτίσιν, εἰς λόγον καὶ ἐπιφάνειαν), самого себя – на ум и чувство. Постигая дух Писания, логос твари и ум самого себя, нерасторжимо соединенные друг с другом, он, как знающий, находит Бога, как то и должно быть, – Бога, Который и в уме, и в логосе, и в духе; он устраивается от всего вводящего в заблуждение и расхищающего [нас] на бесчисленное множество мнений: я говорю о букве [Писания], явленности (ἐπιφάνειας) [твари] и чувстве, в которых существует различная противоположность количества и единицы». См.: Преподобный Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассио. Вопрос XXXII. Творения. Кн. II. Изд-во «Мартис», 1994. С. 107.

⁴⁸ См.: Преподобный Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассио. Вопрос XXVII. Творения. Кн. II. Изд-во «Мартис», 1994. С. 35.

⁴⁹ Эта мысль подробно развита Иустином Поповичем: «Что касается древнего философского изречения *ex nihilo nihil fit*, то его здесь применить нельзя, ибо в своем Богооткровенном учении Церковь учит не тому, что “ничто” само собой сотворило мир из себя, а тому, что Бог Своей всемогущей и премудрой силой сотворил мир из ничего. Как идея, как замысел мир всегда существовал в Боге, но приведен в бытие сотворением. ...Говоря о том, как Бог сотворил мир из ничего, блаженный Августин замечает, что Бог всё сотворил Своей волей, а воля Божия не есть “ничто”. ...Воля Божия – основа всего сущего, поэтому начало и происхождение всего сущего необходимо видеть в Божией воле и власти». Иустин Попович. Догматика Православной Церкви. Часть вторая // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. II. М., 2006. С. 186.

в своих тварных актуальностях, являя себя в иной, изначально несвойственной себе модальности.

Актуализировавшись и осуществившись, Божественное действие уже тем самым отличается от самого себя. В своем результате и свершении оно само полагает себе конец, предел и границу, то есть окончиваются, определяется и ограничивается. Из беспредельного, бесконечного и неограниченного Божественное действие претворяется в завершенный, ограниченный и конечный тварный объект, переходит в тварную действительность со всеми присущими ей свойствами. Вместе с тем этот переход осуществляется исключительно в самом Божественном действии, вне привлечения каких-либо внешних влияний и ресурсов, поскольку таковые немыслимы для всемогущего и всеобъемлющего Абсолюта. Отсюда различие тварно-актуального и энергийно-потенциального носит характер диалектической антиномии и по сути не поддается формально-логическим фиксациям.

Различие между тварно-актуальным и энергийно-потенциальным может быть весьма удачно передано понятием энтелехия, означающим полноту актуализации, или пребывание в состоянии полной осуществленности. В этом смысле тварная энтелехия отличается от нетварной энергии как отличается всецело осуществившее и актуализированное себя действие в виде своего результата от себя самого в виде процесса. Более глубокий философский перевод понятия энтелехия как удержание (сохранение)-себя-в-окончании (границе), по-ставление-себя-в-границу, или себя-в-конце-имение и себя-в-творении-и-конце-имение, позволяет яснее передать момент самоограничения и самоокончивания Божественной энергии в творении, подчеркнуть ее переход в иное состояние, явленность в несобственном модусе бытия⁵⁰. Отсюда тварная энтелехия может быть определена как результативное и небытийное проявление нетварной энергии, отражающее ее особое стояние-в-завершенности, равнозначное удержанию-себя-в-творении или стоянию-в-творении, соответствующее тварному виду бытия⁵¹.

Используя категории энтелехия (в значении актуального), энергия и динамис (в значении потенциального), можно передать взаимоотношение тварного и нетварного бытия через диалектическую диаду. Эту диаду целесообразно развернуть через синтез категориальной пары энтелехия и энергия, с одной стороны, и категориальной пары динамис и энергия, с другой, представив энергию-энтелехию (*ἐνέργεια – ἐντελέχεια*) и энергию-динамис (*ἐνέργεια – δύναμις*) в виде диалектического тождества, то есть тождества, несущего в себе различие. В таком случае речь идет о тождестве, поскольку рассматривается одна и та же энергия. Вместе с тем одна и та же энергия рассматривается в двух различных состояниях – несобственном, актуально-результативном, энтелехиальном и собственном, потенциально-энергийном, динамическом (от динамис). Опираясь на терминологию Аристотеля, эти состояния также можно обозначить как энергию-движение (*ενεργεία κατά κίνησις*) и энергию- осуществление (*ενεργεία επί πλεόν*), что еще раз подчеркивает диалектическую положенность рассматриваемого различия внутри самой энергии⁵².

⁵⁰ Здесь нами использованы философские переводы М. Хайдеггера. См.: Хайдеггер М. Введение в метафизику. Пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб., 1997. С. 36; Хайдеггер М. О существе и понятии фύсίς. Аристотель. «Физика» β-1. Пер. с нем. Т. В. Васильевой. М., 1995. С. 24–25.

⁵¹ Право соотнести энтелехию с тварным бытием дает внутренний смысл этого понятия, на что указывает М. Хайдеггер: «Ἐντελέχεια, мыслимая по-гречески, означает: в-творении-стоять: творение как то, что стоит вполне в “конце”, но это “исполненное” в свою очередь не разумеется как “законченное”, столь же мало как τέλος означает заключение, но и τέλος и ἔργον, мыслимые по-гречески, определяются через εἶδος и называют род и способ, как то, что “конечно” стоит в виде». См.: Хайдеггер М. О существе и понятии фύсίς. Аристотель. «Физика» β-1. Пер. с нем. Т. В. Васильевой. М., 1995. С. 24.

⁵² Эти термины Аристотеля исследует Р. А. Лошаков: «Различие на движение и осуществление является различием в самой энергии – как ενεργεία κατά κίνησις и ενεργεία επί πλέον». См.: Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой средневековой онтологии. СПб., 2007. С. 92.

В контексте диалектической диады тварное бытие будет определено как энергия-энтелехия, или актуализированная энергия, что соответствует ранее введенному нами понятию Божественного бытия-в-ином. Нетварное же бытие будет определено как энергия-потенциация, или динамическая (от динамис), потенциальная энергия, что соответствует ранее введенному нами понятию Божественного бытия-для-Себя. Так мы формулируем взаимоотношение тварного и нетварного бытия в виде диалектического тождества в различии, где одна и та же Божественная энергия предстает в двух различных модальностях и состояниях – энталехиальном, несобственном, инобытийном, раскрываясь как она пребывает в творении, и динамическом, потенциальном, собственном, раскрываясь как она существует сама для себя.

Такая формулировка позволяет более точно продемонстрировать неотчуждающую взаимосвязь Божественной энергии и творения, подчеркнуть имманентность энергии тварному миру через его бытийную зависимость и производность от нее. В контексте этой формулировки Божественная энергия раскрывается как неотчужденное от своего результата и себя сохраняющее в нем действие, то есть действие, неотъемлемо и неизменно пребывающее в своем творении. В ее контексте Божественная энергия предстает как абсолютное, всемогущее или всецело чистое действие – действие, не требующее некой соположенной себе субстанции-материала, действие, не имеющее для себя предела за исключением предела собственного самополагания, то есть предела, положенного единственно в самом себе и самим собой, действие, не ограниченное ничем, действие, исходящее и возвращающееся в само себя. Божественная энергия предстает как действие, созидающее результат исключительно из своих собственных потенций, обращающее само себя в свой итог и завершение, имеющее своим осуществлением и концом само себя, собственную бытийную самость. Очевидно, что образ такого действия фундаментально отличается от образов действия, присущих тварному миру, где действие не равнозначно чистому самоисполнению волевого акта, где действие не исчерпывается собой, а несет ограничивающий момент взаимодействия, предполагающий воздействие одного объекта на другой, и, как следствие, обособление результата действия от производящих его видов бытия.

Следуя тринитарно-энергийной метафизике, энергийно-потенциальное логически и онтологически, по понятию и по бытию первичнее и совершеннее тварно-актуального⁵³. Это положение акцентирует инаковость актуализированной энергии в сравнении с ее потенциальным состоянием, подчеркивает их диалектическое различие. Чтобы ответить на вопрос, в каком смысле энергийно-потенциальное совершеннее и первичнее тварно-актуального, учитывая, что речь идет об одной и той же энергии в двух различных состояниях, необходимо рассмотреть энергию-потенциацию (*ένεργεια – δύναμις*) и энергию-актуальность (*ένεργεια – ἐντελέχεια*) с точки зрения их внутреннего содержания.

Обнаруживая себя как сущностное основание и явление, одна и та же Божественная энергия предстает в двух различных состояниях, одно из которых содержательно богаче в сравнении с другим. В качестве сущностного основания энергия-потенциация содержит в себе вседанность, всеобъемлемость и всеединство своих актуальных проявлений, тем самым превосходя их как свою частичность и момент. Из энергийно-потенциального всеединства исходят энергийно-актуальные или, что то же, тварно-актуальные частичности, образующие весь тварный мир. И в этом смысле энергийно-потенциальное всеединство первичнее, совершеннее и содержательно богаче своих явлений, а последние, в свою очередь, несовершеннее и беднее его. Отметим, что с точки зрения философии целостности, энергийно-потенциальное

⁵³ Здесь мы возражаем Аристотелю, считающему, что «раньше всякой потенциальности актуальность, и по понятию, и по сущности», видящему в потенциальном нечто менее совершенное в сравнении с актуальным. Цит. по: Брентано Ф. О многозначности сущего по Аристотелю. СПб., 2012. С. 59. См.: Мет. 8, 1049 в 10.

нельзя интерпретировать через принцип меризма, трактуя его как аддитивную целостность или простую совокупность актуальных состояний на манер механической суммы частей. В смысле превосходства образа бытия энергийно-потенциальное отвечает характеристикам холистской (эмержентной) целостности, неизменно большей своих частей, несводимой к количественному синтезу своих актуально данных моментов.

γ) Диалектика энергийно-потенциального и тварно-актуального на примере человеческой телесности. Понятие логосно-энергийного тела

Рассмотреть диалектическое отношение потенциального и актуального можно на примере человеческой телесности. Такой пример целесообразно избрать ввиду связи феномена человеческой телесности с феноменом сознания, что дает преимущество подлинно осознанного исследования физической действительности, обосновывает ее имманентное видение и интерпретацию изнутри⁵⁴.

Сознание существования нашего тела, которое, как точно замечает К. Ясперс, в норме представляет собой незаметный, нейтральный фон для деятельности нашего сознания в целом, при глубоком исследовании раскрывает ряд парадоксов⁵⁵. К таким парадоксам относится прежде всего тот факт, что когда мы мыслим или говорим о своем теле, то имеем в виду не его актуальные состояния, и даже не их сумму, а тело как некую изначальную целостность, превосходящую свои актуальные состояния, не сводящуюся к ним одним. Более того, располагая только одними эмпирически фиксируемыми актуальными данностями своего тела, мы в конечном счете не смогли бы образовать представление о теле как целостности. Представление о теле как целостности является интуитивно первичным представлением, преданным актуальным состояниям и, соответственно, предпосланым самой нашей практической телесной деятельности.

Стоит напомнить, что с точки зрения физиологии мы никогда не ощущаем все части собственного тела, и большая часть телесных процессов остается нам эмпирически недоступной. Между тем, вопреки эмпирической неполноте данности собственной телесности, мы вполне уверенно располагаем представлением о теле как целостности, выстраивая из этого представления свою деятельность. Если же строго следовать естественно-научному подходу в вопросе изучения сознания тела, то мы должны использовать понятие «схема тела» (body schema, schéma corporel, körperschema), которое, с одной стороны, отражает неполноту наших эмпирических представлений о теле, а с другой стороны, уже несет в себе определенный момент целостности, превосходящий и преодолевающий эту неполноту.

Разработанное А. Пиком, Х. Хэдом, Х. Холмсом и П. Шильдером понятие «схема тела», обозначающее организованную модель тела, конструированную в мозгу пространственными впечатлениями – кинестезическими, тактильными, зрительными (так называемая «постуральная модель тела», «постуральная схема»)⁵⁶, можно охарактеризовать как в определенном роде двусмысленное понятие. Уже П. Шильдер поставил под сомнение суммативно-эмпирический характер схемы тела, указав на ее эмержентные свойства. Но наиболее полно двусмысленность схемы тела рас-

⁵⁴ Разумеется, сознание в данном случае мы понимаем широко, не ограничивая его рефлексией, относя к нему и ощущения, что приближает нашу позицию к тезису К. Ясперса: «Я осознаю собственное тело как собственное бытие: я также вижу и осознаю его. Тело – это единственная часть мира, которую можно чувствовать изнутри; в то же время его поверхность доступна внешнему восприятию». См.: Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 61.

⁵⁵ О фоне сознания тела см.: Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 61.

⁵⁶ Концепция схемы тела также носит название концепции Пика-Хеда-Шильдера в соответствии с именами авторов. См.: Pick A. Ueber Störungen der Orientierung am eigenen Körper. Arbeiten aus der Deutschen Psychiatrischen Universitätsklinik in Prag. Berlin: Karger. 1908; Head H., Holmes H. G. Sensory disturbances from cerebral lesions. Brain. 34. 1911–1912; Schilder P. Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre des Bewußtseins des eigenen Körpers. Berlin. 1923. В определении мы следуем К. Ясперсу.

крыл М. Мерло-Понти, развивший и обосновавший идею, что понятие «схема тела» не может быть редуцировано исключительно к сумме опыта.

Как верно отмечал М. Мерло-Понти, понятие «схема тела», изначально задуманное для обозначения множества образных ассоциаций как итога многообразного телесного опыта, вышло за узкие ассоционистские трактовки. Введя это понятие, учёные хотели подчеркнуть основательность ассоциаций, но практические исследования потребовали расширения его смысла в сторону всеобъемлющего осознания положения тела в интерсенсорном мире, в сторону формы, где целое предшествует частям в русле концептов гештальтпсихологии⁵⁷. В таком случае пространственно-временное, интерсенсорное или сенсомоторное единство тела уже «не исчерпывается содержаниями, фактическое и случайное сочетание которых возникло по ходу нашего опыта, оно им некоторым образом предшествует и как раз делает возможным их соединение»⁵⁸. В то же время, следя мысли М. Мерло-Понти, исследование сознания тела ведет к еще более строгим холистским выводам. Будучи непосредственно данным инвариантам, априорно-динамически понятая схема тела в конечном счете есть особое существование и интегральная сила телесного опыта, его условие и возможность, существующая как врожденная, а не приобретенная действительность⁵⁹.

Общие положения философии схемы тела М. Мерло-Понти, заключающиеся в холизме, априорности и врожденности, были подтверждены экспериментальными научными данными⁶⁰. В то же время ни естественно-научные, ни философские исследования не пролили свет на онтологические основания и природу схемы тела, о чем свидетельствуют существенные расхождения в определениях этого понятия, даваемых неврологами, нейропсихологами, физиологами⁶¹. Намеченный М. Мерло-Понти вопрос об образе бытия тела как целостности по сути до сих пор остается открытым, хотя сам философ, несомненно, приблизился к его решению.

Вся сложность рассматриваемого вопроса состоит в том, что представление о теле как целостности нельзя получить строго эмпирическим путем, заимствуя его из актуально данных телесных состояний. В таком случае мы вынуждены разложить тело как единую реальность на сумму временных и пространственных модификаций, но взятые сами по себе и даже суммированные, эти модификации ничего не скажут нам о целостном теле как таковом.

Например, эмпирическое дробление тела во временных рядах, осуществленное

⁵⁷ Здесь М. Мерло-Понти следует гештальтпсихологическим представлениям о схеме тела как предельной «совокупности взаимного соотношения его членов и частей». См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 139; Konrad. Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision // Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatric. 1933. P. 365, 367.

⁵⁸ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 139.

⁵⁹ Концепция схемы тела М. Мерло-Понти проанализирована в следующих работах: Gallagher S. and Meltzoff A. The Earliest Sense of Self and Others: Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies. Philosophical Psychology. 9. 1996; Tiersma D. «Body-Image» and «Body-Schema» in the Existential Phenomenology of Merleau-Ponty // Journal of the British Society for Phenomenology. 13 (3). 1982; Carman T. The Body in Husserl and Merleau-Ponty. Philosophical topics. Vol. 27. No. 2, Fall 1999; Левик Ю. С. Система внутреннего представления в управлении движениями и организации сенсомоторного взаимодействия: диссертация ... доктора биологических наук. М., 2006.

⁶⁰ Прежде всего исследованиями в области фантомных ощущений, когда отсутствие какой-либо части тела может совмещаться с его ощущением. См.: Weinstein S. & E. A. Sersen. Phantoms in cases of congenital absence of limbs. Neurology. 11. 1961; Melzack R. Phantom limbs, the self and the brain. Canadian Psychology. 30. 1989; Poeck K. Zur Psychophysiolgie der Phantomerlebnisse, Nervenarzt. 34. 1963; Scatena P. Phantom representations of congenitally absent limbs. Perceptual and Motor Skills. 70. 1990; Vetter R. J. & S. Weinstein. The history of the phantom in congenitally absent limbs. Neuropsychologia. 5. 1967. Общий анализ работ, подтверждающих холизм М. Мерло-Понти, см.: Gallagher S. and Meltzoff A. The Earliest Sense of Self and Others: Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies. Philosophical Psychology. 9. 1996.

⁶¹ О неопределенности и разноречивости понятия схемы тела см.: Левик Ю. С. Система внутреннего представления в управлении движениями и организации сенсомоторного взаимодействия: диссертация ... доктора биологических наук. М., 2006; Нейробиология системы внутреннего представления собственного тела: введение в проблему и прикладные аспекты // Современная зарубежная психология. № 2. 2012; Vignemont F. Body schema and body image – Pros and cons // Neuropsychologia. 2010. Vol. 48. Iss. 3.

сквозь призму временной тримерии прошлого, настоящего и будущего, даст нам лишь обособленные моменты существования тела, суммирование которых опять же даст лишь обособленные временные отрезки. На основании них мы ничего не сможем сказать о теле как единой всевременной реальности, пребывающей равным образом в прошлом, настоящем и будущем. К тому же в предельно строгом смысле эмпирический анализ прошлого и будущего вообще невозможен, поскольку эти временные модальности выпадают из мира актуального, пульсируя в эмпирически недостижимом для нас универсуме, тем самым оставляя нам лишь настоящий момент Текущий-точки, Текущий-бытия, противопоставленный утраченному бытию-бывшим и еще не явленному бытию-настающим⁶². Отсюда мы должны констатировать, что тело как единая и целостная всевременная реальность дана нам потенциально, хотя эта потенциальность и присутствует в своих актуальных модификациях.

Что же касается пространственного единства тела, то недостижимость его обнаружения в рамках эмпирического анализа была блестяще раскрыта самим М. Мерло-Понти. Последний верно указал, что тело, как и вообще любой физический объект, всегда есть нечто большее, чем ограниченный пространственно-перцептивный опыт, который по сути сводится лишь к восприятию в определенной перспективе, но не дает объекта полностью и целиком. Не будучи простой мозаикой пространственных величин, пространственная целостность тела простирается за тримерию длины, высоты и ширины, которые, подобно временной тримерии, даются не разом и всецело, а лишь в определенной и ограниченной перспективе. Суммирование этих ограниченных перспектив также не дает представлений о теле в его целостности и единстве, а дает только более или менее информативные экспозиции тела в пределах тех же ограниченных перспектив. Отсюда мы должны заключить, что тело как единая и целостная всепространственная реальность дана нам также только потенциально, хотя эта потенциальность обнаруживается в своих актуальных модификациях. Если же мы хотим говорить о пространственно-временном актуально-эмпирическом анализе тела в строгом смысле, то должны ограничиться лишь одной определенной перспективой видения тела, синтезированной с определенным настоящим моментом, что, разумеется, не позволяет рассмотреть тело как целостность.

М. Мерло-Понти вплотную подошел к возможности рассмотрения тела как идеи, но не решился на столь смелый шаг, поскольку подобное рассмотрение невозможно в рамках феноменологической философии, перед которой всегда встает проблема объективной онтологии⁶³. В пределах панентеистической метафизики А. Уайтхед еще более приблизился к рассмотрению тела как особой вечной идеальной (в смысле сопричастности идеи) реальности, считая целесообразным выделение потенциального вечного объекта и актуально данной действительности – системы «событий» как пространственно-временных происшествий, где раскрывается бытие вечного объекта. В то же время противоречивая теология А. Уайтхеда, допускавшая наличие некой абстрактной созидающей творческой энергии мироздания («творческого», «активного»), сосуществующей наряду с Богом и «актуализирующей» вечные объекты, нейтрализовала конструктивный смысл его концепции, разорвав мир и Бога, обессмыслив само понятие вечного объекта.

Решение вопроса о целостности тела осуществимо в рамках подхода, предложенного Н. А. Соловьевым. Именно он ввел концепт логосно-энергийного тела и тем самым определенно и недвусмысленно указал на неразрывную взаимосвязь Боже-

⁶² Этот аспект познания детально анализируется в феноменологии Э. Гуссерля, выявляющего Текущую-точку, Текущий-момент (*Jetztpunkt*), или просто Текущий (*Jetzt*) как исходнуюtempоральную структуру акта сознания, к которой присоединяется первичная память (ретенция) и первичное ожидание или предвосхищение (протенция). Все вместе они образуют время-сознание или осознание времени (*Zeitbewußtsein*). Этот аспект познания, разумеется, имеет серьезное значение для онтологии, а не только теории сознания, поскольку опосредованность познания сущего Текущей-точкой, Текущим-бытием (*Jetztsein*) свидетельствует о его неполной и неисчерпанный данности нашему познанию.

⁶³ Неудачные попытки такого рода см.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 48–49.

ственного Логоса с актуально данным телесным опытом, постулировав реальную имманентность Абсолюта, конкретизировав ее в самой человеческой телесности⁶⁴. При этом введенный Н. А. Соловьевым концепт имеет смысловые параллели в восточнохристианской теологии, прежде всего в учении Максима Исповедника, развивающего представление о человеке как частице Бога по причине предсуществующего в Боге логоса человеческого бытия⁶⁵, а также в обоснованной Максимом Исповедником возможности применения понятия «частица Бога» к человеческой телесности⁶⁶. Разумеется, этот концепт имеет свое основание и в восточнохристианском понимании Бога как превышающего пространство, но не изъятого из него всепространственного Существа – не ограниченного местом Творца всех мест, во всяком месте находящимся, но не в одном из них не заключающимся⁶⁷, в Своей абсолютной полноте пребывающим во всем, имманентным всему, «включая и само пространство, ибо Его не-присутствие в пространстве означало бы неполноту и не-абсолютность Его бытия»⁶⁸. Подобно этому, понятие логосно-энергийного тела имеет свое основание в восточнохристианском богословии времени, рассматриваемом не как онтологическая противоположность Божественной вечности, а как «тайственное введение в вечность», утверждающим, что «вечность и время не исключают одно другое, но время обретает в вечности свой смысл и свою полноту», ибо «Бог не только прежде и после времени, но и во времени, хотя не от времени и ничем от него не зависит»⁶⁹.

Отталкиваясь от подхода Н. А. Соловьева, подчеркнем, что понятие «тело» обычно используется в двух смыслах. С одной стороны, мы говорим о теле, имея в виду его актуальные данности, отражающие те или иные физические состояния. С другой стороны, мы говорим о теле как инварианте-носителе этих актуальностей, то есть теле-потенци. При этом потенциальное тело в нашем восприятии оказывается первичным и предпосланным актуальному. Более того, в самом повседневном опыте оно оказывается намного реальнее него. Например, сказав «мне больно» или «я встал», мы подразумеваем актуальную данность тела, но само по себе тело для нас остается в этом высказывании целостным и единым инвариантом, всегда логически и онтологически предшествующим собственным изменениям. При этом речь идет не о предшествовании во временном порядке, а о предшествовании в рамках связи части и целого, где целое не сводится к сумме частей, являет и порождает свои части. Состояния тела меняются, а тело как единая, целостная и универсальная реальность остается единственным. Это универсальное или всеединое тело, не исчerpывающееся своими модификациями, для нас вовсе не абстракция, а сама реальная жизнь. Это универсальное или всеединое тело, охватывающее все пространственные и временные модификации актуальной телесности, познанные и непознанные нами, мы всегда имеем в виду, когда говорим об актуальных состояниях, то есть

⁶⁴ См.: Соловьев Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма. Современный российский консерватизм: сборник статей. М., 2011. С. 49.

⁶⁵ «Итак, каждое из умных и словесных [существ], то есть ангелов и человеков, посредством самого того, по которому оно было создано, логоса, сущего в Боге и к Богу, есть и называется частицей Божества, по причине своего предсуществующего в Боге, как уже было сказано, логоса». Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. II // Преподобный Максим Исповедник. О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 66.

⁶⁶ Наряду с представлением о человеке как частице Бога Максим Исповедник развивает представление о целостности человеческого существа, в котором душа и тело есть «части, образующие своим собранием воедино (τῇ συνόῳ) целостный вид, и только мысленно отделяемо одно от другого для распознания того, чем каждое [из них является] по существу». См.: Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. II // Преподобный Максим Исповедник. О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 82.

⁶⁷ Кирилл Иерусалимский говорит: «Бог не ограничен местом, но Он есть Творец мест; во всяком из них находится, но ни в одном не заключается». Суг. Hieros. Catech. VI, 8 // PG. Vol. 33. Col. 552AB. Цит. по: Иустин Попович. Догматика Православной Церкви. Часть первая // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. II. М., 2006. С. 86.

⁶⁸ Иустин Попович. Догматика Православной Церкви. Часть первая // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. II. М., 2006. С. 85.

⁶⁹ Там же. С. 83.

всегда опираемся на него. Стоит заметить, что наиболее распространенное употребление слова «тело» как раз относится к всеединому логосно-энергийному телу, то есть сверхпространственной и сверхвременной реальности, объемлющей и содержащей в себе все свои частные проявления.

Реальность всеединого потенциального тела есть логосная и энергийная реальность, ибо оно есть живое действие Божественной Мысли-Логоса. Дополняя терминологию Н. А. Соловьева, можно определить потенциальное тело так же как пневма-логосную реальность, поскольку действия Божественного Логоса и Пневмы неразрывны. Всеединое, потенциальное, пневма-логосное энергийное тело есть единое действие Божественной Мысли и Ощущения, есть оформление Субстрата Формой и обретение Формой Своего Субстрата, простирающееся сквозь пространство и время и тем самым охватывающее все Свои пространственно-временные модификации, содержащее их в Себе. Будучи пневма-логосным единством, всеединое тело познается интеллектуальной интуицией, так что именно через непосредственное интуитивное познание мы имеем представление о целостности своей телесной организации.

Вместе с тем всеединое тело не существует отдельно и обособленно от своих актуальностей. Вводя понятие всеединого, потенциального, логосно-энергийного тела, следует учесть, что оно совсем не ведет к дурному удвоению онтологического факта. Очевидно, что не существует двух обособленных тел, а есть лишь две формы бытия одного и того же тела – энергийно-потенциальная и тварно-актуальная. Когда мы говорим о теле в двух различных смыслах, то имеем в виду одну и ту же онтологию, хотя и данную различным образом. И это обусловлено диалектическим антиномизмом проявления Божественной энергии, согласно которому не существует двух онтологических начал в виде Бога и соравной Ему материальной субстанции, взаимодействие которых порождает телесную организацию и мироздание в целом, а есть только одна Божественная энергия, один миросозидающий принцип, данный и познаваемый двояко – непосредственно, интеллектуальной интуицией, и опосредованно, на основании чувственно предлежащего материала, обрабатываемого дискурсивным мышлением. Единству потенциальной и актуальной телесности соответствует единство непосредственного и опосредованного познания человека, что вместе отражается в диалектическо-антиномическом характере понятия схемы тела.

Раскрыть понятие схемы тела вне диалектики непосредственно познанного потенциального и опосредованно познанного актуального не представляется возможным. Непосредственным интуитивным познанием человек знает о теле как целостности, а опосредованным сенсорно-дискурсивным познает его частичные актуальные данности. При этом познание актуально данной частичной телесности выстраивается на фундаменте познания потенциального всеединого тела, которое вовсе не есть суммативный итог опыта, а онтокоузально и логически предшествует ему.

Актуально данные фрагменты действительного опыта, обрабатываемые дискурсивным мышлением, своеобразно нанизываются на интуитивно познанную реальность и, синтезируясь с ней, образуют знание о теле как целостности, проявленной в своих частях. Отсюда в самом понятии схемы тела изначально присутствует момент целостности, полученный метаэмпирическим образом, и неразрывно соединенный с ним момент эмпирически познанных частичностей. Отсюда проистекает вся сложность этого понятия, которое, с одной стороны, по точной характеристике представителей естествознания представляет эмпириче-

ски нефиксированное понятие-призрак, а с другой, соотносится с эмпирикой⁷⁰. Так, в понятии «схема тела» диалектика бытия координируется с диалектикой познания, существуя неразрывно и неслиянно, реализуя принцип онтогносеологической монодуалистической антиномии потенциального и актуального как непосредственно и опосредованно познанного. Вместе с тем следует отметить, что монодуалистическая антиномия имеет свой центр в энергии Бога, то есть принцип энергийного монизма в ней предшествует энергийно-тварному дуализму, в связи с чем познание тварно-актуального можно охарактеризовать как познание самой энергии в ее ино-бытии, а не особой отчужденной от нее действительности.

δ) Физическое и Божественное движение.

Диалектика конечного и бесконечного

Определяя универсум Божественных энергий как динамический мир потенциальных возможностей и одновременно устанавливая его взаимосвязь с миром тварных эмпирических данностей, мы так или иначе открываем перспективы для взаимодействия теолого-философского и естественно-научного знания. Вместе с тем следует подчеркнуть, что подобное взаимодействие будет плодотворным только при тщательном прояснении понятийных различий, существующих между теологией и философией, с одной стороны, и естественно-научным знанием, с другой. Важно отметить, что одни и те же понятия могут использоваться в этих областях знания в различных и даже противоположных смыслах, что, разумеется, может препятствовать синтезу теолого-философского и естественно-научного дискурса.

Когда мы говорим о динамичности и процессуальности Божественных энергий, когда используем понятие энергии в значении действия-движения, то для естественно-научного разума вполне закономерно встает вопрос: какое отношение эти понятия и характеристики имеют к естественно-научному знанию. Очевидно, что их теолого-философский смысл серьезно отличается от специально-научного физического смысла. Всю сложность этой ситуации осознал уже Аристотель, который использовал в данном случае различные понятия. Аристотель отделял понятие энергии как особой деятельности Бога (*ἐνέργεια*) от понятия собственно физического движения (*κίνησις*), применяя для них разные слова⁷¹. Бог в виде Ума-Первовдвигателя у Аристотеля должен был активно порождать (*ἐνεργήσει*) движение, самой сущью Ума-Первовдвигателя должна быть деятельность (*ἡ ουσία ἐνέργεια*). В то же время Ум-Первовдвигатель был лишен движения в физическом смысле, был неподвижен (*ακίνητος*), совсем не претерпевал изменений, свойственных движению во времени. Таким образом, уже Аристотель постулировал принципиально нефизический, акинетический характер деятельности-движения Бога, указав на физическую неподвижность Его деятельности как фундаментальную характеристику.

Аристотелевская понятийная оппозиция *ἐνέργεια* – *κίνησις* не могла серьезно закрепиться в метафизике, поскольку Аристотель никак не конкретизировал внешнюю Божественную деятельность. Вслед за Д. Брэдшоу можно только предположить зачатки учения об имманентности Бога у Аристотеля, усматривая его в представлении о неподвижном Уме-Первовдвигателе как форме форм⁷². Но в историю метафизики теологии Аристотеля всё же вошла с характеристикой, точно сформулированной Шеллингом – как метафизика урезанного (*abgeschnitten*) Бога, не способного

⁷⁰ О схеме тела как понятии-призраке см.: Spicker S. F. T. The lived body as catalytic agent: Reaction at the interface of medicine and philosophy. In: H. R. Engelhardt, & S. F. Spicker (Eds.). Evaluation and explanation in the biomedical sciences. Dordrecht: Reidel Publishing Co. 1975. P. 182.

⁷¹ Общее различение движения как энергии и как изменения-кинесиса дано Аристотелем прежде всего в Метафизике IX. 6 и Никомаховой этике X. 3–4, а энергия Ума-Первовдвигателя описывается прежде всего в Метафизике XII. 6–10. Этот вопрос обстоятельно исследован Д. Брэдшоу. См.: Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012.

⁷² См.: Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С. 74–77.

ни к какому воздействию вовне, могущему лишь мыслить Самого Себя⁷³. Вместе с тем сформулированные Аристотелем представления о Боге как физически неподвижном Акторе (*αὐτὸς ἀκίνητος*), имеющем Свою специфическую деятельность, приобрели фундаментальное значение для метафизики.

Если мы начнем говорить о Божественном действии апофатически, *via negativa*, определяя его отрицательно, через то, что оно не есть, то прежде всего необходимо сравнить его с механическим движением, изучаемым физической динамикой, охарактеризованной Лейбницем как учение о движении тел под влиянием сил. С точки зрения физической динамики, сосредоточенной на изучении движения тел в пространстве с течением времени под действием приложенных к ним сил, Божественное действие предстанет как в высшей степени нединамическое действие. Нединамизм, а точнее сверхдинамизм Божественного действия, укоренен в его совершенной самодостаточности, не предполагающей иных воздействий, а также в его нефизическом характере, выражаясь в пространственно-временной неизменности, хотя это действие, разумеется, всецело охватывает физическую действительность с ее изменениями в пространственно-временном порядке.

Апофатическое определение Божественной энергии как нефизического действия вовсе не означает, что физика не имеет дела с Божественными энергиями и совершенно не знает этого понятия. Будучи нефизическими, Божественные энергии охватывают всю физическую действительность, заключают ее в себе. Поэтому там, где физика стремится к предельному обобщению своих представлений, она, разумеется, интуитивно предвосхищает понятие Божественных энергий. Это выражается прежде всего в энергетизме, под которым следует понимать не столько конкретное учение, сколько общую интенцию физиков расширять и универсализировать понятие энергии⁷⁴. В концепции В. Остwald'a эта интенция была оформлена в философское физикалистское учение, где энергия интерпретировалась как живая субстанция, причем единственная реальная и абсолютная. Но энергетистские интенции характерны для всей физики в целом.

Как верно отмечает В. Гейзенберг, современная физика в некотором смысле приближается к учению Гераклита, поскольку при замене гераклитовского огня словом «энергия» высказывания Гераклита можно считать высказываниями современной физической науки. «Энергия это то, из чего созданы все элементарные частицы, все атомы, а потому и вообще все вещи... Одновременно энергия является движущим началом. Энергия есть субстанция, ее общее количество не меняется, и, как можно видеть во многих атомных экспериментах, элементарные частицы создаются из этой субстанции. Энергия может превращаться в движение, в теплоту, в свет и электрическое напряжение. Энергию можно считать первопричиной всех изменений в мире»⁷⁵.

⁷³ «Бог при этом выступает в роли предмета желания, *ὡς* (столь определенно выражается Аристотель) *ἴοόμενον*, как вожделенное нами, чего мы держимся или за что мы ухватываемся, что движет нас, не приходя в движение само. Урезанный (*abgeschnitten*), каким у Аристотеля является этот недвижимый Бог, не способный ни к какому воздействию вовне (*ἀποκτός τὰς ἔξω πράξεις*), он может беспрестанно только мыслить и только самого себя, он есть *ἴατον νοῦν*». См.: Шеллинг Ф. В. Й. Философия Откровения. Т. 1. СПб., 2000. С. 147. В то же время следует учесть, что внешние Божественные действия есть умные действия, неразрывно связанные с самодифференциацией мысли. Они есть действия, протекающие внутри Ума и мышления, направленные на иное как собственное содержание, что в определенном смысле расширяет перспективы интерпретации Аристотеля.

⁷⁴ К представителям энергетизма как определенного направления в философии науки, заключающегося в стремлении подчинить естественно-научное знание универсализированному понятию энергии, следует отнести Р. Майера, Р. Клаузиса, В. Гиббса, лорда Кельвина, Г. Хельма, В. Остwald'a, В. Гейзенberга и др. Среди них Р. Майер, Г. Хельм и В. Остwald пытались развивать систематизированные философско-физикалистские учения, под которыми следует понимать энергетизм в узком смысле слова. Энергетизм в широком смысле слова (энергетистские интенции), заключающийся в универсализации понятия энергии, характерен для многих ученых.

⁷⁵ Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1989. С. 19.

Очевидно, что рассматриваемая В. Гейзенбергом энергия-субстанция или универсальная энергия уже не есть просто скалярная физическая величина, а суть нечто большее – всеобъемлющий и всюду сущий первопринцип мироздания, из которого возникают все конкретные виды энергии, количественно фиксируемые и исследуемые физической наукой. Можно сказать, что эта универсальная энергия относится к локальной (отраженной в определенной величине, исследуемой специально-научным познанием), как субстанция относится к своему частному проявлению. В связи с этим особое значение для физической науки приобретают субстанциалистские определения энергии, рассматривающие ее одновременно в двух аспектах – универсальном и локальном. Так, энергия может быть рассмотрена в виде сохраняющегося субстанциального количества, перемещающегося (передающегося) в своих носителях, но по сути остающегося неизменным⁷⁶. Энергию можно рассмотреть в виде quasi-материальной субстанции, находящейся в различных местах различным образом и перемещающейся от одного объекта или системы к другому⁷⁷. Энергию также можно рассмотреть в виде quasi-материальной субстанции с необычными свойствами: невидимой, лишенной массы, пронизывающей все объекты, проявляющейся в различных формах, передающейся в физических процессах⁷⁸. Однако подобное рассмотрение совсем не решает вопроса о внутреннем содержании понятия энергии-субстанции или универсальной энергии. В рамках исключительно физического подхода мы не можем раскрыть это понятие и должны констатировать исчерпанность когнитивного потенциала физической науки. Универсализированная энергия превращается здесь во внешнее, формальное понятие онтологического первопринципа в модальности движения – в примордиальное движение, сохраняющее себя во всех своих проявлениях. Но это формальное понятие ничего не говорит нам о внутренних, содержательных характеристиках такого движения. Поэтому его познание становится преемственной задачей метафизики.

Будучи надфизическим действием, не подчиненным изменениям пространственно-временного мира, Божественное действие должно быть охарактеризовано как метафизическое или всесовершенное действие. Следует отметить, что его познание изначально было задачей метафизики. Уже античная диалектика продемонстрировала на этом пути немало достижений. Так, Аристотелю удалось последовательно отделить совершенное и несовершенное действие, усмотрев высший вид совершенного действия в деятельности ума и ощущения.

Следуя Аристотелю, совершенное действие (*ἐνέργεια*) суть завершенное и законченное действие. В отличие от незаконченного несовершенного действия, в совершенном действии «цель должна быть уже налицо, и при этом оно должно оставаться действием»⁷⁹. Как точно замечает исследователь этого вопроса А. Г. Черняков, особенность совершенного действия-энергии заключается в том, что «форма (Эйдос) энергии завершена “сразу”, она не требует дления для того, чтобы исполниться, или, как говорит Аристотель, она совершенна и цельна не во времени – μή ἐν χρόνῳ, но всякий раз уже теперь (или в “теперь”) – τὸ γάρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τὸ»⁸⁰. В совершенном действии цель оказывается уже осуществленной самим фактом действия, действие определенным образом тождественно своему результату, представляет

⁷⁶ См.: Falk G. Herrmann F. Schmid G. Bruno. Energy forms or energy carriers? American Journal of Physics, 51 (12). 1983.

⁷⁷ См.: Millar R. Teaching about energy. University of York Department of Educational Studies. 2005. Аналогичные подходы см.: Kaper W., Goedhart M. ‘Forms of energy’, an intermediary language on the road to thermodynamics? Part I. International Journal of Science Education. 24 (1). 2002; Duit R. Should energy be introduced as something quasi-material? International Journal of Science Education. 9. 1987.

⁷⁸ См.: Rachel E. Scherr. Hunter G. Close. Sarah B. McKagan and Stamatis Vokos. Representing a substance ontology for energy. Physical Review – Special Topics: Physics Education Research 8(2). 2012.

⁷⁹ Аристотель. Метафизика. IX 6, 1048 b 22 f. Анализ этого трудного фрагмента дан у А. Г. Чернякова. См.: Черняков А. Г. Онтология времени. СПб., 2001. С. 61–64.

⁸⁰ Черняков А. Г. Онтология времени. СПб., 2001. С. 73. Аристотель. Никомахова этика. X 3, 1174 b 8 f.

собой сразу нечто целое, так что в нем отсутствует характерный для физического действия темпоральный зазор: «результат не следует за действием, не рождается в тот момент, когда действие умирает, но достигается в самом действии»⁸¹.

Образцом совершенного действия по Аристотелю является энергия-действие чувства и ума. Используя в качестве пояснительного примера единую и неделимую точку, разделяющую прямую линию на две части и способную быть сразу концом одной и началом другой, Аристотель указывает, что различающая способность интеллекта, подобно разделяющей точке, различает двоицу раздельных определений, как бы разделившись в себе. Вместе с тем различие происходит посредством единой различающей способности и тем самым осуществляется сразу (*άμα*)⁸². В таком случае различающая способность предстает как бытийная сразу-данность, как единица-двоица и двоица-единица, как одновременный конец и начало движения, что делает движение ума и чувства внеположенным пространственно-временному изменению (*μεταβολή*). В таком случае движение осуществляется не от неизмененного к измененному, и вообще не из «чего-то» во «что-то», а само в себе, из себя и в себя, являя себе равную и себе тождественную целостную энергию присутствия: например, некто видит и одновременно уже увидел (энергия чувства), разумеет и одновременно уже уразумел (энергия ума)⁸³.

Аристотелевская интерпретация совершенного умного движения была развита неоплатониками. Используя аристотелевское разделение целостностей на «подобо-частные» (*όμοιομερή*) и «неподобо-частные» (*άνομοιομερή*), где у первых части подобны между собой и подобны целому (например, часть воды есть вода), а у вторых части различаются друг от друга и отличны от целого (например, слог и составляющие его буквы), Плотин указал, что разделение мысли на созерцающую (мыслящую) и созерцаемую (мыслимую) части есть разделение подобо-частных частей в подобном же им целом. Разделение созерцающего и созерцаемого осуществляется таким образом, что созерцающий знает и созерцает самого себя до самого акта разделения, следовательно, в созерцании созерцаемое тождественно созерцающему. Это означает, что мыслящий ум по своей сути тождествен со своим актуальным мышлением, «и Ум, и мыслимое, и мышление – все вместе составляют одно тождественное целое», «мышление ума есть мыслимое (то есть сущее), а мыслимое, в свою очередь, есть сам Ум», «то, что он мыслит мышлением, есть он сам», «мысля мыслимое, ум мыслит нечто другое, как себя самого: он мыслит актуальною энергией мышления, с которой он тождественен»⁸⁴. Плотин постулирует, что ум и есть умная энергия, мыслящее мыслимое и акт мышления в нем предстают тождественными, а раз так, то само движение ума оборачивается тождеством, ум осуществляет движение посредством тождества самому себе.

Аналогичные взгляды развивает Прокл, подчеркивая, что наиболее совершенное движение представляет собой движение, в котором двигательная энергия направлена на самое себя, движущее и движимое совпадают⁸⁵. В таком движении все возможные части движения и его целое отождествляются, поскольку движет и движется одно и то же. Такое движение носит характер возвращения, ибо в нем движуща-

⁸¹ Там же. С. 64.

⁸² О роли аристотелевского *άμα* («заодно», «вместе», «одновременно») в различении энергии и кинесиса см. подробные рассуждения у А. Г. Чернякова. Там же. С. 64.

⁸³ См.: Аристотель. Метафизика. IX 6, 1048 б.

⁸⁴ Плотин. Эннеады. В. 3, 5. Плотин. Эннеады. Киев, 1995–1996.

⁸⁵ См.: Прокл. Первоосновы теологии. § 17 // А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. III. М., 1974.

яся энергия возвращается к самой себе⁸⁶. Такое движение свойственно уму, ибо находящиеся в едином уме мыслительные формы пребывают друг в друге, без всяких пространственно-временных промежутков всецело взаимопроникая и вместе с тем оставаясь различными.

Интерпретируя достижения античной метафизики, подчеркнем, что мысль (мышление) и чувство (ощущение) осуществляют движение, но в своем движении не изменяются. Так, движение мысли (а вместе и чувства) заключается в том, что мысль различествует в самом своем содержании и движется именно посредством этого различия. Но в этом движении-различении происходит не изменение мысли, а исполнение самой сущности мысли – мысль осуществляет саму себя, реализуется мышление как таковое. Ритм движения мысли характеризуется спектром различных содержаний мысли, выражается в ее содержательной множественности. И только в этом смысле можно образно говорить о «изменении» мысли. Но при строгом философском анализе становится очевидно, что факт множественности мысленных содержаний совсем не означает изменения мысли как таковой. Каждое отдельное содержание мысли образовано мыслью, состоит из мысли и в конечном счете есть сама мысль. Множественность содержаний мысли есть всего лишь множественность отдельных мыслей, в каждой из которых мысль воспроизводит и воссоздает сама себя, исходя из себя и возвращаясь к себе самой.

Мысли свойственно определение, или полагание. И это определение-полагание есть самополагание и самоопределение мысли. В нем мысль выявляет свою сущностную конституцию, то есть раскрывает себя тем, что она есть. Определяя или полагая себя в конкретном содержании-смысле, единая мысль как бы расщепляет себя на собственно мысль и условно противоположенный себе смысл. Содержание мысли в таком случае как бы объективируется – ему атрибутируются объективные смысловые характеристики независимой положенности, оно рассматривается как мыслимое-положенное. Сама же мысль, как бы противопоставленная своему содержанию, напротив, приобретает характеристики субъективности, рассматривается как мыслящее-полагающее.

Вместе с тем оппозиция мысли-субъекта и мысли-объекта (смысла) есть весьма условная оппозиция. Она происходит в мысли и осуществляется мыслью. В этой оппозиции единая мысль одновременно предстает субъективно-различающим и объективно-различенным, то есть раскрывается такими своими модальностями, которые в своей взаимосвязи воспроизводят саму структуру мысли, требующей мыслящего и мыслимого. Этот акт настолько парадоксален, что его практически невозможно описать на языке строго фиксированных формально-логических тождеств. Расщепление мысли в самой себе, предлагающее воссоединение мысли с собой, происходит сразу, вне интервалов и промежутков. Различая или выделяя определенное содержание, мысль специфицирует себя, порождает особую мысль, и в ней вновь возвращается сама в себя. Мысль как общее переходит в мысль как особенное, но лишь затем, чтобы вновь обнаружить себя общим. Движение мысли осуществляется от мысли к мысли и из мысли в мысль. Мысль движется от себя, к себе и собой. В своем смыслополагании мысль полагает саму себя, разрешается в себе, остается всецело сама собою. Полагание смысла оборачивается самополаганием мысли, так что движение мысли представляет совершенное, кругообразное движение, замыкающее само себя, пришедшее в результате к тому, что и составляло его начало. Говоря языком диалектики, можно сказать, что движение осуществляется посредством

⁸⁶ Под возвращением у Прокла имеется в виду диалектика целого и части, удержание целостностью своих частей: «Прокл хочет сказать, что когда некое А переходит в В, то, оставаясь самим собою, оно будет присутствовать в этом В, и В будет присутствовать в нем. Выйдя из себя, А таким образом “возвращается к себе”. Ясно, что под возвращением к себе какого-нибудь А Прокл понимает просто целость этого А в самом себе и со всеми своими частями». Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. III. М., 1974.

соотнесенности с собой, тождество идеи-мысли с самой собой составляет одно с мыслительным процессом. При этом понятие «мысль» приложимо ко всем аспектам движения мысли, включая полагающее, положенное и сам акт полагания, которые также можно назвать мыслящим, мыслимым и мышлением.

Античная метафизика смогла указать совершенный, ноэтический вид движения, чуждый пространственно-временным изменениям. Такое движение не изменяется количественно, не возрастает и не убывает, пребывает тождественным в самом своем осуществлении. В то же время для античной метафизики оставался неразрешимым вопрос о субъекте-носителе всесовершенного движения, ей оказалось не под силу определить актора движения, рассмотренного в своем ультимативном и предельном совершенстве.

Подход Аристотеля и неоплатоников не исчерпывал темы совершенного действия всецело. В его рамках вопрос о совершенном движении не решался окончательно. Философский разум Античности всегда стоял перед дилеммой: приписать совершенное движение в его ультимативной форме человеку или некоему высшему началу.

Если такое движение рассматривать как исключительно человеческое, то оно, разумеется, не будет всесовершенным. Если человеческая мысль и не изменяется в пространстве и времени, то она всё равно имеет свой пространственно-временной локус, так или иначе связана с пространственно-временным континуумом. Мышление локализовано в мозгу и имеет начало во временном порядке. Конечно, бессмертие человеческой души выводит мышление на иной уровень, позволяя проецировать его в бесконечность. Но эта потенция бесконечности опять же не решает вопроса, ибо сама душа по сути пребывает ограниченной. В таком случае всегда остается открытым вопрос о соотношении мышления и бытия. Хотя в человеческом мышлении и нет внешних воздействий на манер воздействия физических тел и сил, но сам материал мысли оно черпает извне, а не всецело порождает и определяет само. При этом оно не всецело интуитивно и непосредственно, а содержит в себе опосредованные, неинтуитивные акты рефлексии, включает дедуцирование и выведение знаний. Поэтому движение человеческой мысли можно рассмотреть только как сравнительно совершенное, то есть совершенное лишь в сравнении с физическим движением.

То же можно сказать и о человеческом чувстве. Аристотель, а вслед за ним и античная метафизика, стремились выделить некое общее чувство, свойственное душе, – чувство, не имеющее собственного физического органа, не совпадающее ни с одним из пяти чувств в отдельности. Но этому чувству свойственны те же ограничения, что и человеческому мышлению – несамодостаточность, зависимость от внешних вещей и пространственно-временной локус. К тому же в своем действии оно опосредуется физическими чувствами, то есть связывается с физиологическим сенсорным восприятием, так или иначе подверженным изменениям в пространстве и времени. Движение такого чувства также не может быть предельно совершенным движением, хотя оно, подобно мысли, и способно двигаться через саморазличение своих содержаний. Свойственное человеку перцептивное движение еще более чем мышление не способно претендовать на роль всесовершенного движения.

С другой стороны, античная метафизика пыталась приписать совершенное движение некоему высшему принципу. Но в этом случае ее усилия также не увенчивались успехом. Такой принцип должен был быть всецело личным, каковыми и являются ощущение и мысль. Но личный Абсолют был совершенно неведом Античности.

Античный Ум (Нус) представлял отвлеченный синтез разумно-смысловых закономерностей мироздания, а не конкретно личное абсолютное существо. Он никогда не был полноценным Абсолютом, а был одним из космогонических начал, не един-

ственным, а лишь одним наряду с другими. Высочайшая диалектика движения Ума, предложенная неоплатониками, не стала подлинной абсолютологией. Ум здесь рождался бескачественным и неопределенным Единым, ему предшествовало безличное первобытие. Античный Логос также был абстрактно-законосообразным принципом, но не конкретно личным волеизъявляющим началом. Всепроникающая и чувствующая античная Пневма, представления о которой достигли своего наиболее полного выражения у стоиков, трактовалась безлично-физикиалистски, что превращало ее движение в форму физического процесса. Поднять мысль и ощущение до уровня реального онтологического первоначала оказалось непосильной задачей для античной метафизики. Впрочем, это можно сказать и обо всех автономных усилиях философской рефлексии.

Человеческому разуму сложно представить Мысль и Ощущение полноценным Абсолютом, хотя человек вовсе не лишен интуиций на этот счет. Тем не менее, его интуиции наталкиваются на серьезные препятствия. Во-первых, человек обладает мышлением и ощущением в ограниченной форме и в своей конституции не исчерпывается ими. Это делает затруднительным познание Абсолюта по аналогии. Во-вторых, человеку сложно представить Мысль и Ощущение личным началом вне опыта их личного самораскрытия. Человеческая личность нуждается в предваряющем опыте самораскрытии Абсолюта-Мысли и Ощущения, в живом историческом общении с Ним. Эти препятствия преодолевает христианское Откровение. Оно провозглашает Мысль-Логос и Дух-Пневму не просто абстрактными космогоническими принципами, но конкретно личными Ипостасями Божественного Существа, раскрывшимися в человеческой истории.

Первые слова Евангелия от Иоанна – Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος – возвещают нам учение о Боге-Логосе, о Мысли-Абсолюте. Абсолютная Мысль есть Мысль-Личность, Мысль-Существо. Она есть Премудрость-София, возвещающая Свое определенное конкретное «Я»: «Господь имел Меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони: от века Я помазана, от начала, прежде бытия земли» (Притч. 8:22, 23). Она есть целостная Ипостась – тотальность и полнота личного бытия, данная как Ноэзис. Ей свойственно всё превосходящее движение: «Ибо Премудрость подвижнее всякого движения...» (Прем. Солом. 7:24). И это движение носит диалектический характер, свершается в Ней Самой: «Она – одна, но может всё, и, пребывая в Самой Себе, всё обновляет...» (Прем. Солом. 7:27).

Абсолютная Мысль всесовершенна. Она всецело интуитивна, безначальна и бесконечна, вечна, непрерывна, неизменна, не ограничена во времени и пространстве, беспредельна, всеобъемлюща и вездесуща. Таково и Ее всесовершенное движение, чуждое изменению. В Своем движении Она движет Саму Себя, движется из Себя и к Себе, движется в Себе и Собой. Она Сама есть движущее и движимое, Сама есть движение. Она есть чистое самодвижение – движение, всецело довлеющее себе, движение, исчерпывающееся собою, самодостаточное. Она есть энергийная автаркия и автаркическая энергия, деятельная самодостаточность и самодостаточная деятельность. В Своем движении Она не обусловлена чем-то иным, независима, лишена положенных извне влияний и воздействий. Ее движение не имеет оснований и истоков вне Себя. Она не знает и не имеет онтологических оппозиций и препятствий, не встречает бытийного сопротивления в виде внешней предметной среды и окружения. Все влияния и воздействия Она черпает из Себя и инициирует Собой, а потому ее всесовершенное движение представляет исхождение из Себя и возвращение в Себя же, может быть рассмотрено через аналогию кругового вращательного движения.

В движении абсолютной Мысли нет никакой временной продолжительности, нет последовательности мгновений, отсутствует всякое «прежде» и всякое «после». Ее

движение начинается в Ней Самой и завершается в Ней же. Оно представляет из-Себя-произошедший и в-Себя-завершенный всецело имманентный по Своему бытийному качеству акт, в котором нет временных и тем более пространственных интервалов. Поскольку Ее движение не направлено к какой-либо извне положенной Ей инаковости, ибо Она знает лишь Свое собственное, в Себе и Собой положенное инообытие, Свое другое, поскольку Ее движение не имеет импульсов и воздействий извне, а есть лишь кругообразное движение к Своему собственному основанию, то можно сказать, что Ее движение длится сразу, проистекает во всеединой и вседанной модальности, как бы стяжено в одну вневременную точку.

Ее движение бесконечно не потому, что длится неопределенно долго, не потому, что не имеет фиксированного во времени конца, не потому, что характеризуется незавершенностью и неполнотой. Ее движение бесконечно потому, что в своей исчерпывающей автаркии дано себе всецело завершенным, потому, что в Своей деятельности абсолютная Мысль не имеет пределов, мер и границ, за исключением тех, которые Она положила Себе Сама, которые всецело прозрачны для Нее и всецело преодолимы Ею. Будучи Сама для Себя мерой, пределом и границей, абсолютная Мысль раскрывается в Своем движении как всецелая сразу-данность, пребывая в вечном теперь или в особой «теперь вечности» (*nunc aeternitatis*), отличной от «теперь времени» (*nunc temporis*). Ее движение есть процесс *totum simul* – тождественный и равный себе процесс, не знающий внешних влияний и воздействий, а потому совпадающий с покоям и недвижностью, то есть с вневременной константностью всецело самодостаточного бытия.

Движение абсолютной Мысли есть вневременной акт, осуществляющийся через различие. Будучи диалектически тождественным процессом, Ее движение предполагает различие, но различие имманентное, осуществленное без всяких оттенков внешних влияний и воздействий, различие как всецелое внутреннее само-различение. Если человеческой мысли свойственно получать материал мышления извне, то абсолютная Мысль порождает его исключительно Сама. Положенный Ею смысл есть всецело Ее смысл, родившийся в Ее недрах и глубинах. Он есть Ее собственность и определение, он держится исключительно Ей, пребывает в Ней и питается Ею. И надо сказать, что только к смыслополаганию абсолютной Мысли мы можем недвусмысленно применить само философское понятие полагания, означающее не только мысленное допущение, но и воспроизведение (и вместе с тем творение) бытия⁸⁷. И в этом всецело из-Себя-осуществленном, а значит безусловном полагании абсолютная Мысль не просто полагает смысл, созиная тем самым отдельный тварный объект, но полагает Саму Себя – осуществляет Свою природу, исполняет и воспроизводит Себя, исходит из Себя и возвращается к Себе, ибо существует, живет и движется исключительно Собою.

Имманентный ритм движения абсолютной Мысли целесообразно выразить в категориях диалектики. Абсолютная Мысль, взятая как в-себе-сущая целостность – абсолютная Мысль как таковая, абсолютная Мысль как саморавное и самотождественное бытие, устойчивое и постоянное в отношениях со Своим многообразным множеством, есть всеобщая абсолютная Мысль, или Ипостась. Она есть поистине подлинное (конкретное) всеобщее, данное в своей наиреальнейшей универсальной конкретности, отличное от эмпирически-чувственной и формально-рассудочной (неподлинной) всеобщности, ибо в Ней всеобщее имеет Свое конкретно личное бытие, совпадая с Мыслию-Идеей, Мысль-Идея дана в виде живой, предельной и ультимативной личной целостности, являя тем самым наивысший и аутентичный вид всеобщности – конкретную личную всеобщность.

⁸⁷ Полагание (нем. *Setzen*) отражает двойной смысл интеллектуальной операции утверждения («положения») и рождения, созидания бытия. В Своем полагании Абсолют утверждает и воспроизводит Себя, то есть движется не изменяясь, и вместе с тем утверждает и творит мир.

Будучи конкретно личной всеобщностью, абсолютная Мысль-Ипостась определяет Себя, полагает определенный смысл, утверждая тем самым Себя как определенно-всеобщую или особенную Мысль. Особенная Мысль есть самоопределение всеобщей Мысли, есть волевое деятельное выражение Мысли-Ипостаси. И в этом личном волевом акте смыслополагания всеобщей Мысли-Ипостаси раскрывается множество особенных Мыслей, которые отражают абсолютную Мысль в аспекте Своей деятельной соотнесенности с Собой, являют Мысль-для-Себя. Особенные Мысли отличаются друг от друга по своему смысловому содержанию, разнятся и обособляются. Вместе с тем, отличаясь друг от друга, они едины с всеобщей Мыслью и, будучи едины с Ней, едины между Собой.

Будучи равенством и тождеством Своего мысленного множества, единая всеобщая Мысль полагает Себя в особенные Мысли. Абсолютная личная Мысль как бы разделяется на Саму Себя и Собой положенные смыслы. В ней выделяются мыслящий, полагающий Мысль-Субъект и мыслимый, положенный Мысль-Объект. Но если в человеческом мышлении такое разделение имело некие оттенки внешней объективности, поскольку положенный мыслью объект получал свою определенность от внечеловеческой мысли сущего объекта, раскрываясь в человеческой мысли как мыслепредставление, то в абсолютной Мысли субъективность Мысли-Объекта обнаружена до своего предела.

Положенный всеобщей Мыслью смысл всецело продуцирован Ей Самой, всецело имманентен Ей. Весь акт смыслопределения совершается исключительно в недрах Самой абсолютной Мысли-Ипостаси как подлинно безотносительного бытия⁸⁸. Положенный смысл явился из Нее и, Сам будучи Ей, вернулся в Нее же. Разделение и воссоединение мыслящего и мыслимого свершились в пределах единой Ипостасной основы. Разделение совпало с воссоединением, ибо было изначально неразрывно с ним. Мысль-Ипостась претворила Свою субъективность в объект, всецело сохранив Себя, оставшись Сама Собою.

Ее оппозиция оказалась условной оппозицией, развитой в Ее глубинах. Она была Субъектом полагания, мыслящим-полагающим, Она же была и Объектом полагания, мыслимым-положенным. Ее «противоположность» в виде положенного смысла оказалась Ей же Самой, явилась Ее собственным действием. Единая Мысль-Ипостась приобрела объективность как исключительно Свою собственную объективность, приобрела ее в Себе, Собой и через Себя. Она дистанцировалась от Себя в Себе же, засвидетельствовав Свою субъективность в Своей самообъективации. Единая Мысль-Ипостась, разделившись в Себе на мыслимый Объект и мыслящий Субъект, предстала ипостасным Субъектом, сняв в Себе Свою объективность, представшую моментом Ее собственного, Себя-знающего исполнения. Сами взаимоотношения мыслящего и мыслимого выявили внутриличностное отношение, только подтвердив в них личную Мысль и мыслящую Личность. Мысль-Личность помыслила нечто и в этом акте воссоздала Саму Себя, вернулась к Себе. Созданная Мыслью дифференциация оказалась Ей же. Мыслящее совпало с Мыслимым, представ Самим Мыслящим. Мысль-Ипостась, двигаясь вперед, исходя из Себя, созерцая собственный смысл, пребыла равной Себе, удержала свое тождество. Осуществляя движение, Она вернулась в Себя, претворив процесс различия в простое соотношение с Собой. И это самотождественное в себе различающееся движение оказалось невременным и внепространственным, вечным движением, лишенным промежутков и интервалов, чуждым метрических фиксаций.

⁸⁸ О Божестве как безотносительном, то есть не имеющем отношения к чему-либо не из Своего бытия положенному, см.: «Оно безотносительно (*άσχετον*) и не имеет [ничего] прежде Себя, или с Собою, или после Себя...». «Итак, никакая сумма всего, что говорится о Боге или о том, что около Бога, никогда не сможет быть сущностью Бога, поскольку само то, по отношению к чему оно говорится, не сможет когда-либо выразить единственное приличное Единому Богу положение – безотносительное и совершенно свободное от действия в отношении чего-либо». Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. LVIII (V, 54); LXXXIII (XI) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 165, 200.

Рожденные в недрах всеобщей Мысли особенные Мысли не стали Ее частями, не превратились в Ее образующие компоненты. Отношение всеобщей Мысли к особенной преодолело известные отношения части и целого, сводящиеся к аддитивности или эмерджентности, к меризму или холизму. Ипостась-Целое предстала не большей или меньшей Своих частей, а равной им, предстала ими самими. Она не состоит из множества Своих особенных мыслей, Она отражается и воссоздается в них. Единая всеобщая Мысль лишь обнаружилась в деятельном многообразии Своего особенного, лишь воспроизвела в нем, оставшись Собою. И каждая особенная мысль, именуемая в богословии малыми логосами (*λόγοι*), предстала Самим Логосом – Логосом-Ипостасью⁸⁹. Диалектика Логоса-Ипостаси и Его энергий, малых логосов, такова, что «Единый Логос есть множество логосов и множество логосов есть Единый Логос»⁹⁰. «...Нераздельно множество логосов в единственном Логосе, соразмерном в различии творений; и в обратном порядке – можно заметить, что в их множественности они есть Единый через свою связь с Ним»⁹¹. «Через созерцание этого разнообразия, кто не уразумеет, что единый Логос содержит в Себе множество логосов, и наоборот, что всё множество есть Единый и находится в состоянии всеобщего возвращения к Нему»⁹².

Диалектическая динамика единого-всеобщего и много-особенного свойственна и Ипостаси Духа. Подобно абсолютной Мысли абсолютное Ощущение движется посредством саморазличения, воссоздавая в этом вечном движении имманентный диалектический ритм. Ему также присуще самотождественное в себе различающееся движение, в котором всеобщая Ипостась-Ощущение самоопределяется, полагая некое определенное ощущение. Ипостась-Ощущение также претворяет Себя в объективно-воспринятое, условно отделенное и противопоставленное воспринимающему, и также снимает его в Своей изначальной субъектности, воссоздавая тем самым Самое Себя. Его особенные ощущения, Его малые пневмы также тождественны Его ипостасному основанию, также неотличны от Него, совпадают с Ним. И нераздельное множество пневм также созерцается в единой Пневме, и можно сказать, что Единая Пневма есть множество пневм, и множество пневм есть Единая Пневма.

Раскрывающееся в диалектике единого и много-вечное самодвижение Логоса и Пневмы ставит вопрос о соотношении вечного и временного, бесконечного и конечного. И решить этот вопрос можно только в русле диалектического подхода.

Прежде всего следует подчеркнуть, что абсолютная Божественная бесконечность не совпадает с длящейся или тварной бесконечностью. Теологии и философии известна дифференциация Божественной, качественной и тварной, количественной

⁸⁹ Имеется в виду концепция малых логосов (*λόγοι*) как энергий Логоса у Максима Исповедника. «В отношении к Богу λόγοι – это Божественные идеи, хотения (*Ambigua*, PG.91, 1081A, f.124a: λόγος, η τω γνωσθηναι υπο Θεου; 1085A, f.126a: Θελήματα, προοφησοι, *Quaest. ad Tahl.* XIII, PG.90, 296A, Р. 30–31 [р.п. II, 55]); в отношении к каждой вещи – ее формирующий принцип, по которому она получила бытие (*Ambigua*, PG.91, 1080C, f.123B), ее ооос (*Ambigua*, PG.91, 1320C, f.227B; *Ad Thomam*, ibid. 1057B, 114b; *Quaest. ad Tahl.* LXIV, PG.90, 709B-C, Р. 260 [сар. *quīng*, IV, 100]), закон (*Orat. Dom. expositio*, PG.90, 901D, Р. 362 [р.п. I, 199]; *Ambigua*, PG.91, 1280A, f.21 Ib), в отношении к деятельности – ее смысл, цель, намерение (*οκοτός*), план (*Cap. theolog. II*, 76 [р.п. I, 249–250]; *Mystagogia* 24, PG.91, 713D, Р. 525 [р.п. I, 183]).», правило (*Quaest. ad Tahl.* XXVII, PG.90, 353A, Р. 64 [р.п. II, 95]). См.: Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.

⁹⁰ Максим Исповедник. PG.91, 1081.

⁹¹ Максим Исповедник. PG.91, 1077.

⁹² Максим Исповедник. PG.91, 1081.

(оконченной) бесконечности⁹³. Божественная качественная бесконечность представляет собой особый род бытия, безначальный и бесконечный, данный в абсолютном личном существовании. Бог подлинно или качественно бесконечен, поскольку Он есть абсолютное личное энергийно-деятельное Триипостасное Существо, и бесконечностью обладает каждая Его Личность-Ипостась, в Которой бесконечность дана в полноте живого, конкретно личного деятельного бытия. Он есть «бесконечная сущность Трех Бесконечных»⁹⁴.

Бог определенно бесконечен как абсолютный деятельный Ум, Мысль и Ощущение, а не как тяготеющие к неопределенности незавершенные пространственные или временные ряды. Тварная же бесконечность, напротив, имеет начало, но не имеет конца, страдает незавершенностью и неполнотой, тяготеет к неопределенности, представляет количественный прогресс в бесконечность, количественное возрастание конечного, а не бесконечность как таковую. Она есть начавшийся и незавершенный неограниченно-неопределенный процесс однообразных состояний. Она есть начало без конца, состояние, но не бытийно конкретная полнота иplerома. Она не завершена онтологически, не имеет своей полноценной качественной определенности, представляет лишь непрестанное отодвигание пространственной или временной границы – своеобразное откладывание конечного. Но в этом откладывании тварная бесконечность находит себя лишь конечным, демонстрирует только обретение и утрату границ, но не достижение конкретной определенности бытийного качества. Поэтому тварная бесконечность не является подлинно бесконечной, а есть конечное, устремление к бесконечному, отрицание конечного силами конечного, заданность бесконечного, но не его данность, оконченное бесконечное.

Представляя особый род бытия, Божественная качественная бесконечность превосходит простую формально-логическую негацию конечного. Она не есть пустая абстракция бесконечности. Она отрицает конечное имманентно диалектически, отрицает, включая его в себя. Если тварная бесконечность – только отрицание конечного, то нетварная бесконечность – положительная бесконечность, предполагающая и отрицание этого отрицания. И в этом двойном отрицании происходит преодоление оппозиции бесконечного и конечного в бесконечном, конечное своеобразно исчезает в бесконечном, сохраняясь как его сторона и аспект. Таким образом, Божественная качественная бесконечность есть сверхбесконечность – гипербесконечность, в которой апофатическое отрицание означает несоизмеримое превосходство (*καθ' ὑπεροχήν*) Творца⁹⁵, предполагающее лишенность всякой недостаточности, а значит и способность Творца включить в Себя и охватить Собой всю тварь, заключить ее в Себе Своей всё равным образом охватывающей бесконечностью⁹⁶.

⁹³ Свойственное восточнохристианскому богословию понимание несобственной, тварной бесконечности (вечности) как имеющей начало и простирающейся в сверхвременную неопределенность, отражающей способность пребывать в тождественности, но сохраняющей возможность изменения, тварной бесконечности как «неподвижного времени» (Дионисий Ареопагит) или эонального (*αιών* – век) времени, где «эон – время, когда оно прекращает свое движение» (Максим Исповедник), имеет философское соответствие в понятии конечной бесконечности, наиболее детально разработанного Гегелем. Подобно этому понятие Божественной бесконечности имеет свое соответствие в понятии собственной (истинной, подлинной) качественной бесконечности, объемлющей и содержащей в себе всё временное бытие. О панентиesticкой концепции бесконечного Гегеля см.: Robert R. Williams. Hegel's True Infinity As Panentheism. *The Owl of Minerva* 42 (1-2):137–152. 2010; Robert C. Whittemore. Hegel as Panentheist. *Tulane Studies in Philosophy* 9:134–164. 1960; Raymond Keith Williamson. Introduction to Hegel's Philosophy of Religion. State University of New York Press. 1984. О связи Гегеля с восточнохристианской апофатической теологией см.: Rowan Williams. The Mystery of God in Hegel's Philosophy // *The via negative*. Prudentia, Supplementary Number. 1981.

⁹⁴ «Отовсюду равная, отовсюду та же – как едина красота и величие неба – бесконечная сущность трех Бесконечных». Григорий Богослов. Слово XI, 41, PG 36, 417B. Цит. по: Преподобный Максим Исповедник. Амбигты к Иоанну. С (XXXV) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигты). М., 2006. С. 277.

⁹⁵ Развиваемое Ареопагитом апофатическое отрицание, подразумевающее приложение к Богу определений как с «не» (*οὐ, μή*), так и со «сверх» (*ὑπέρ*), содержит и диалектику двойного отрицания, в котором бесконечное как не-конечное превращается в дважды отринутое конечное, или сверхбесконечное, способное вмещать конечное, тем самым позволяя описывать Бога как Того, Кто превосходит любое отрицание. Об апофатическом отрицании см.: DN VII, 2 и др.

⁹⁶ «Начиная творящее сущность выступление во-внебытием и благостью, и через всё проходя, и наполняя Собой всё бытие, и всему сущему радиусы, Она всё в Себе предымет; единственным преимуществом простоты, отвергнув всякую двойственность, всё равным образом охватывает Она Своей сверхпростой бесконечностью». Дионисий Ареопагит. О божественных именах. Глава 5. § 9. Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб., 2002. С. 433–435.

Как было верно показано еще Гегелем, конечное и истинно бесконечное не могут существовать в качестве двух независимых и равных по достоинству видов бытия⁹⁷. Их равноправие означает дуализм, полное взаимное обособление, а значит уравнивание, лишение превосходства бесконечного, нивелирование бесконечного в конечном, торжество конечного. Но подлинная логика отношения бесконечного и конечного воссоздает логику взаимосвязи абсолютного и относительного, где последнее существует только в отношении к абсолютному, лишено самодостаточного бытия, имеет бытие от него, им и в нем. Конечное-относительное не есть от-себя-сущее, а, следовательно, существует лишь в реляции к бесконечному-абсолютному, не обособлено от него. Не имея собственного основания в себе, будучи чем-то становящимся и преходящим, оно присутствует в бесконечном-абсолютном как его аспект, явление, модус. Поэтому подлинно бесконечное простирается дальше абстрактной негации конечного, тем самым включает и охватывает его.

Бесконечное не есть просто не-пространственное или не-временное, то есть не подчиненное пространственно-временной метрике, изолированное от нее бытие. Оно выше самого этого отрицания, а значит, есть все-пространственное и все-временное бытие, превосходящее пространство и время, и тем самым разом включающее в себя все их модальности. Всепространственный и всевременной синтез уже не есть конкретное пространство или время, а нечто большее и превосходящее их. Такой синтез по самой своей природе превосходит тривиальный количественный синтез, свойственный пространственно-временной метрике. Этот качественный синтез достигим лишь в абсолютной бесконечной Мысли и Ощущении. Этот качественный синтез и есть абсолютные бесконечные Ощущение и Мысль в виде их особенного энергийного самоопределения. Из этого качественно определенного бесконечного развертывается всё мировое бытие, возникают все единичные феноменальные данности.

Конечное, пространственно-временное, тварное бытие есть диалектическое явление, проекция, аспектация Божественного качественного бесконечного бытия. Диалектическое соположение бесконечного всеобщего и бесконечного особенно-го увенчивается диалектически соположенным им конечным единичным бытием, тождественным явленному, тварному бытию. При этом единичное тварное бытие предстает двойной определенностью – определенностью определенной всеобщей или, что то же, определенностью особенной Мысли и Ощущения⁹⁸.

Энергийно-особенное выступает своеобразным посредником между единично-явленным, тварным и ипостасно-всеобщим⁹⁹. Особенная Мысль и Ощущение осуществляют Себя в единичном творении, не отрываясь от Своей ипостасной всеобщности, неразрывно неся ее в Себе. Будучи деятельно определившейся ипостасной всеобщностью, энергийно-особенное определяется в единичном творении, раскры-

⁹⁷ «Дуализм, делающий непреодолимой противоположность между конечным и бесконечным, не учитывает того простого обстоятельства, что таким образом бесконечное сразу же оказывается лишь одним из этих двух, что его, следовательно, превращают в лишь особенное, причем другим особенным оказывается конечное. ...В таком отношении, в котором конечное помещается здесь, по эту сторону, а бесконечное – там, по ту сторону, конечному приписывается равное с бесконечным достоинство независимости и самостоятельности существования». См.: Г. В. Ф. Гегель. Наука логики. § 95. Энциклопедия философских наук. Т. 1. 1974. С. 234.

⁹⁸ К единичному тварному бытию мы намеренно прилагаем диалектическую характеристику определенного определенного, то есть соотносящегося с собой определенного, чтобы показать диалектическую различенность энергии и явления-творения в энергии – различенность, предполагающую снятие различных моментов в одном из моментов различия. Подобно этому к единичному тварному бытию можно приложить и аналогичную характеристику особенного особенного, то есть особенного внутри особенной Мысли и Ощущения. О диалектически положенном единичном как спецификации «специального» (от species) и «определенной определенности» (der bestimmte Bestimmte) см.: Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 102; Hegel. W. d. Logik. II, P. 245.

⁹⁹ Понятие ипостасно-всеобщего, или всеобщей Ипостаси, включает в себя личностную Ипостась и вместе с ней Ее бесконечную, всеобъемлющую Божественную сущность, отражая абсолютное бытие в аспекте целостности, в модальности в-Себе-бытия. Ср.: «Божественный Логос, будучи весь сущностью полной, ибо Он есть Бог, и весь – Ипостасью, не имеющей недостатка, ибо Он есть Сын...». Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Фоме. II // О различных недумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 18.

вая Себя его сущностным основанием. Через это определение Божественной энергии ипостасно-всеобщее присутствует в тварно-единичном, так что само тварно-единичное как определенность энергийно-особенного есть определенность определившегося ипостасно-всеобщего, то есть является собой то, чем делает Себя ипостасно-всеобщее через энергийно-особенное. И в этом выражается диалектическая антиномия природы тварного-единичного, которое обретает свое природное тождество и определенность не само от себя, не через исконную самотождественность и самоопределенность, а через инотождественность и иноопределенность – посредством диалектического тождества ипостасно-всеобщего и энергийно-особенного, посредством определенного движения Личного Бога. И помимо этого определенного движения у творений нет никаких первооснов своей действительной бытийной тождественности и определенности¹⁰⁰.

Иноопределенность тварной действительности в ее первичных бытийных основаниях означает ее диалектически-различенное тождество с Божественной энергией. Причем если различенное тождество ипостасного и энергийного было различенным тождеством в ипостасном, то различенное тождество творения и энергии будет различенным тождеством в энергийном, ибо речь идет о нисходящей диалектике определения ипостасно-всеобщего, выразившегося в энергийно-особенном и через него отразившегося в тварно-единичном¹⁰¹.

В своем отношении к энергийно-особенному тварно-единичное в известном смысле воспроизводит то же отношение, в котором ипостасно-всеобщее относится к энергийно-особенному. В отношении к тварно-единичному энергийно-особенное представляет всецелостность тварно-единичного, так что последнее может рассматриваться как его своеобразная часть. В то же время образ определенности этой части существенно отличается от образа определенности энергийно-особенного в ипостасно-всеобщем, где преодолевается всякая частичность.

Диалектика ипостасно-всеобщего, энергийно-особенного и тварно-единичного знает только одно волевое самоопределение – волевое самоопределение Ипостаси. Вместе с тем она знает две различенно тождественные модальности этого самоопределения, две определенности – собственно энергию, волевую, деятельную и несобственно энергию, явленно-результативную, тварную. И в этом состоит различие и тождество энергии и творения.

Божественное движение, рассмотренное как движение-для-себя, свершилось в вечности¹⁰². Рассмотренное в этой модальности, оно не имело вне себя явленного фиксированного результата, не могло быть вне себя завершенным движением. Можно сказать, что в Своем движении Божественная Мысль (Ощущение) имела результатом Сама Себя, результатом и итогом движения Божественной Мысли (Ощущения) в вечности стала Сама Божественная Мысль (Ощущение). Особенная Мысль была той же всеобщей Мыслью, но лишь с моментом определенности. И эта определенность не была чуждой извне положенной опреде-

¹⁰⁰ Это не отрицает наличия у творения своей условной «тварной» сущности, то есть сущности, существующей лишь в реляции к иным единичным творениям, но не фундаментальной бытийной первосущности, не прооснования. Об этом у Дионисия Ареопагита: «Короче говоря, мы не считаем, что среди сущего есть какие-то изначальные творческие сущности и субстанции...». Дионисий Ареопагит. Глава 11. О божественных именах // Творения. СПб., 2002. С. 537.

¹⁰¹ Диалектика Ипостаси, энергии и творения начинается с Ипостаси (ипостасно-всеобщего) и осуществляется как самоопределение Ипостаси, поскольку речь идет о диалектическом самовыражении и конкретизации личного бытия, заключенного в ипостасной основе. Поэтому можно сказать, что в диалектике самовыражения Ипостаси Ипостась Сама в Себе определяет Саму Себя и через это самоопределение определяет тварное. Энергийно-особенное содержит в себе ипостасно-всеобщее и выражает его посредством своей определенности, тварно-единичное содержит в себе ипостасно-всеобщее через энергийно-особенное, также отражая его в себе.

¹⁰² Порождающее творение действие Бога в вечности, разумеется, не означает действия, хронологически предшествующего творению. Здесь отсутствуют «до» и «после», а имеют место характеристики всеобъемлемости, всепронизанности и всеохватченности тварного пространственно-временного континуума. О Божественном действии «до» творения можно говорить лишь в логическом смысле – в смысле логического предшествования тварному явлению.

ленностью. Она была собственным, всецело имманентным самоопределением всеобщей Мысли.

Божественная энергия пребыла вечной, бесконечной и неизменной энергией. Вместе с тем Божественное движение в своей несобственной форме, как сам результат движения, предполагающий обособление от рассмотрения Божественного движения самого по себе, абстрагирование от его видения как чистого, результативно не соотнесенного волевого акта, явилось во времени и пространстве. Таким образом, одно и то же полагание Божественной Мысли стало вечным самодвижением Мысли, то есть Ее самополаганием и самовоспроизведением, и наряду с этим претворилось в явление конечного, ограниченного бытия, стало полаганием творения.

Творение есть явление особенной Мысли и Ощущения Бога. В нем отражена диалектика явления особенной Мысли и Ощущения. Познание этой диалектики требует своеобразного расщепления особенной Мысли (Ощущения) на Саму Себя и инобытийную составляющую в Ней Самой. В итоге этого расщепления предстает различенное тождество Мысли как единичного смыслового содержания и Мысли как Формы, несущей это содержание, – Мысли-в-Себе-и-для-Себя. То же самое нужно сказать и про Ощущение, которое предстанет Субстратом, несущим отдельное единичное ощущение, Ощущением-в-Себе-и-для-Себя и самим единичным ощущением. При этом подобное расщепление не есть формально-логическая дифференциация, а есть диалектически тождественная онтология Мысли и Ощущения Бога.

Инобытие, или диалектическое овнешнение Мысли и Ощущения, есть единичный смысл-ощущение¹⁰³. И этот единичный смысл-ощущение есть частичность, сторона, грань и предел Мысли и Ощущения как Формы и Субстрата. Этот единичный смысл-ощущение есть Их определенность, но определенность не в значении чистого волевого акта, а в значении определенного явления. Явленность особенной Мысли и Ощущения конечна, предельна и ограничена, ибо она и есть конец, предел и граница Мысли (Ощущения) в модальности действия. В его завершенности возникает отдельный феномен, отдельная чувственно-предлежащая и рассудочно-анализируемая феноменальная данность, отдельное налично сущее нечто.

Подчеркнем, что в понимании явленности как налично данного овнешнения Мысли и Ощущения есть кажущаяся сложность. Недоразумение может заключаться в том, что под явлением обычно принято понимать не собственно наличное бытие некоего объекта, а этот объект в его всецелой данности, то есть в данности эмпирически нефиксируемым образом, данности таким, каким мы его не наблюдаем. Например, когда мы говорим об определенном дереве, растущем в определенной лесопарковой зоне, как о всецелой, всепространственной и всевременной данности, то мы, разумеется, не говорим о нем как явлении. Когда же мы говорим о нем как о конкретном явлении, то говорим с очевидным или подразумевающимся применением операторов чувственной достоверности – «здесь» и «теперь». Причем не неких «вообще здесь» и «вообще теперь», а определенных «здесь в частности» и «теперь в частности». По сути эти операторы представляют не просто дейктические наречия (хронотопический дейксис), а философские понятия (здесь и теперь, сейчас – лат. hic et nunc), конкретизирующие бытие предмета в пространстве и времени. Эти понятия отражают особенность познавательной ситуации, когда познание объекта осуществляется в определенном срезе пространственно-временной длительности. Они подчеркивают, что объект не дан во всей полноте, не представлен *totum simul*, и то, что мы называем «объектом», с точки зрения самой строгой чувственной достоверности есть не более чем частный фрагмент захваченного чувственным познанием бытия.

¹⁰³ Диалектическое овнешнение есть обнаружение себя вовне через себя и в себе же, раскрытие себя вовне через тождественность с собой. Например, у Гегеля (овнешнение – Entäußerung) см.: Наука логики // Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 350, 362.

Будучи основанием своего явления, Божественная энергия, или особенная Мысль и Ощущение, есть его парадигмальная сущностная вседанность. Можно сказать, что она есть все-явление, но не как тривиальный количественный синтез явленного, а как его сущностное, качественно-бесконечное всеединое всё. Она есть неизменное тождество всех Своих явлений. Она является в конечном творении, и Ее конечное явление Ей существенно принадлежит. Как сущность Она переливается в Свое явление, которое обнаруживает Ее существование. Это существование есть существенное существование, поскольку явление не отделимо от своей сущности, есть сущность в существовании, налично данная сущность. И качественно-бесконечная сущностная вседанность творения, пребывающая в особой «теперь вечности» (*nunc aeternitatis*), отражается в особом «теперь времени» – в явлении, налично данном *hic et nunc*, здесь и теперь.

Качественно-бесконечное бытие Мысли-Ощущения раскрывается в единичных конечных явлениях тварного мира. Каждый единичный феномен пределен, окончен и ограничен именно потому, что отразившаяся и присутствующая в нем бесконечная, беспредельная и неограниченная Божественная энергия содержательно богаче него, в известном смысле больше, чем он. Каждый единичный феномен пределен, окончен и ограничен, поскольку беспредельная, бесконечная, безгранична Мысль и Ощущение результативно определились, то есть Сами положили Себе предел, финально-завершились, окончились, а еще точнее – окончились в нем, явили в нем Свою имманентную грань. И переход от бесконечного в конечное есть личностно-качественный переход, обнаруживающий определенность личного волевого действия Абсолюта, полагающего конечное как результативный момент Своего личного волевого акта.

Переход бесконечного в конечное означает переход Формы и Субстрата-в-Себе-и-для-Себя в Фому- и Субстрат-в-ином. Этот переход означает диалектическое овнешнение содержания Формы и Субстрата. В своей специфически содержательной, инобытийной модальности отдельные смыслы и ощущения абсолютной Формы и Субстрата приобретают свою собственную условную самость. Относительно самих себя и друг друга они начинают жить своей собственной жизнью, что наиболее полно отражается в бытии живых существ, которые, оставаясь по сути Божественными действиями в модальности явленности, имеют осознающее и ощущающее себя условное самобытие. Все явления тварного мира приобретают свою тварную, то есть вторичную, условную, производно-феноменальную сущность и энергию. Возникает устойчивый феноменальный мир с внутренними взаимоотношениями и взаимосвязями. Вместе с тем устойчивость этого феноменального мира есть опосредованная устойчивость. Будучи устойчивостью обоснованного, она коренится в устойчивом присутствии качественно-бесконечного энергийного основания во всяком наличном феноменальном бытии.

Мир устойчив не от себя, а через иное. Мир положительно устойчив, поскольку вне-себя-сущие Субстрат и Форма положили это овнешнение диалектически, положили его как Свой собственный момент. В мироздании бытие Субстрата и Формы-в-ином стало бытием иным-для-Субстрата и Формы. Но таковым иным оно стало исключительно с Их изволения, Ими и в Них Самих, ибо Они Сами допустили это иноположение. Абсолютная Мысль-Форма и Ощущение-Субстрат стали инобытием в Самих Себя, претворились в Свое внешнее, вне-себя-сущее через Самих Себя, явив в этом самопретворении и самоовнешнении Свою абсолютную мощь. И в этом самоовнешнении Они остались равными Себе, не изменились, сохранили тождество с Собой.

Когда мы говорим об особенной Мысли (Ощущении) как всецелом единичного явления, когда диалектически отличаем Субстрат и Форму от Их же единичных

явленностей, то тем самым мы возвращаемся к ипостасно-всеобщему. Мысль как таковая, Мысль вообще, Мысль как неособенная Мысль, отличная от единичного смысла, есть Мысль-Ипостась. Подобно Ей Ощущение как таковое, Ощущение вообще, Ощущение как неособенное Ощущение, отличное от единичного ощущения, есть Ощущение-Ипостась.

Энергийно-особенное имеет свою целостность не само в себе, а в своем всеобщем, то есть в своей Ипостаси. Энергийно-особенное есть особенное не самого себя, а особенное своего ипостасно-всеобщего. Целостность тварно-единичного также восходит к целостности ипостасно-всеобщего, обособившего Себя в особенную Мысль. Тварно-единичное есть не автономная единичность, а единичность своего особенного как особенного ипостасно-всеобщего. Целостность тварно-единичного дана как особенное Ипостаси, как особенно определившая Себя Ипостась. В тварно-единичном ипостасно-всеобщем раскрывается особым образом, и всеединое сущностное тождество тварно-единичного коренится именно в особым образом данной самотождественной всеобщей Ипостасной целостности. Именно через Нее Божественная энергия оказывается всеединством своего явления, то есть его всеобщим моментом. Именно через Нее Божественная энергия своеобразно превосходит свое явление, идентична ему и одновременно больше него.

Диалектика ипостасно-всеобщего, энергийно-особенного и единично-тварного, неразрывно связанная с диалектикой бесконечного и конечного, естественно переходит в диалектику потенциального и актуального. Божественная энергия как особенное ипостасно-всеобщего есть потенция актуально-явленного тварно-единичного, бесконечное энергийное есть потенция конечного тварного. При этом Божественная энергия есть качественно-бесконечное личное бытие, качественно-бесконечная личная потенциальность. Будучи особенной Мыслю и Ощущением, она содержит в Себе всё Единичного явления и тем самым превосходит его как Свою явленную частичность. В отношении к своей явленной частичности энергия представляет бесконечную реальность, из которой явление черпает свою конечную наличную определенность, получает свою действительность. Это позволяет поиному определить мир потенциальных возможностей, существенно расширив его диалектическое определение. В таком случае мир потенциальных возможностей предстает качественно-бесконечным, вечным и неизменным универсумом Божественных энергий, себе тождественным и себе равным, в себе движимым своим собственным самодвижением, из которого конечный и изменчивый, пространственно-временной актуальный мир явлений черпает свои бытийные определения.

Таким образом, из бесконечного энергийного универсума потенциальных возможностей происходит явление творения. Каждое творение образовано определенным ощущением Пневмы и определенной мыслю Логоса. Каждое творение складывается из особенной Формы и особенного Субстрата, образуя своеобразный гилеморфный синтез их явленной инобытийной данности. При этом сам акт творения также требует диалектически различенного понимания.

Бог не творит мир в вечности, хотя действует, то есть мыслит и ощущает, именно в вечности. Но Бог не творит мир и во времени, хотя мир разворачивается во времени. Вечный акт Бога в виде особенной Мысли и Ощущения проявляется во времени, выступая потенцией временного тварного бытия. Вечный акт Бога в виде особенной Мысли и Ощущения непосредственно присутствует во временном тварном бытии, ибо Божественная вечность не просто отрицательно внеположена времени, а выбирает ее в себя. Вместе с тем, присутствуя во времени, вечный акт Бога не исчерпывается временем, превосходит время, причем превосходит опять же по причине своей качественно-бесконечной природы. Поэтому можно сказать, что Бог творит мир и во времени и в вечности вместе, ибо творя, Он присутствует во време-

ни, многосторонне являя в нем Свою качественно-бесконечную вечность. При этом Бог не использует никакой субстанции для творения мира. Он творит мир, не нуждаясь в онтологических медиаторах и посредниках, что касается учения о «вечной» материи: «никто не дерзнет, – если только он совершенно не лишен здравого смысла, – сказать, что материя безначальна и несоторвена, зная Бога как Творца и Создателя сущих»¹⁰⁴, единственно «воля Божия произвела мир своим могуществом»¹⁰⁵.

И тварное бытие есть конечное бесконечного – не самодостаточное конечное, дуалистически изолированное от бесконечного, а явленное бесконечное – конечное явление бесконечного как своей неотъемлемой сущности (в порядке энергии). Поэтому, проявляясь в творении, вечная невидимая Божественная энергия становится видимой: «Невидимое Его, вечная сила Его и Божество (ἢ τε αἴδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεότης), от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1:20)¹⁰⁶. Ибо Бог, будучи по сущности невидим, многообразно становится видим посредством энергий в творениях¹⁰⁷. «Тот, Кто выше всякого естества, Сей невидимый и неописуемый, в другом отношении бывает видим и постигается»¹⁰⁸. «Ибо энергия – из триипостасной и поклоняемой сущности, и боголепно нисходит к твари, не отделяясь от оной, и творениями познается и именуется, согласно величанию Василию… Ибо нет, не существует ни одного из сущих, которое бы обладало силой познать природу Создавшего, тогда как ее творческую и промыслительную энергию и силу и сами по себе созерцают разумные из тварных [существ]»¹⁰⁹. При этом познание Божественных энергий в творениях ведет к познанию Самой Святой Троицы: «... “Невидимое Бога” есть ничто иное, как вечная сила Его и Божество, имеющие своими громкими глашатаями величественные великолепия тварного мира. Ибо, как исходя из сущих [вещей], мы веруем в то, что есть подлинно сущий Бог, так и исходя из сущностного различия видов сущих, мы научаемся относительно врожденной Ему по сущности Премудрости, лежащей в основе сущих и объемлющей их. И опять же, исходя из сущностного движения видов сущих мы познаем врожденную Ему по сущности Жизнь, [также] лежащую в основе сущих и наполняющую их. И, таким образом, на основании мудрого созерцания творения мы постигаем учение о Святой Троице, то есть [учение] об Отце, Сыне и Святом Духе. Ибо Слово, как единосущное, есть вечная Сила Божия, а единосущный Дух Святой – вечное Божество»¹¹⁰.

¹⁰⁴ Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. LVII (V, 53) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 161.

¹⁰⁵ Эту мысль развивает Иннокентий Херсонский: «Из чего сотворен мир по учению христианскому? Из ничего, то есть предшествующей бытию его материи не допускается. Слово из ничего, которым выражается мысль сии, заимствовано из Вульгаты. В подлиннике (2 Мак. 7: 28) место сие немного не так читается: здесь говорится, что мир сотворен не из ничего, а из не сущих. Это из ничего неудачно выражает мысль, которую хотят означить. В Священном Писании его нет, а есть только то, что воля Божия произвела мир Своим всемогуществом». Иннокентий Херсонский. Учение о сотворении мира // Сочинения Иннокентия Херсонского. Т. 2. Издание Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2000. С. 111.

¹⁰⁶ «τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται ἢ τε αἴδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεότης εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους». ПРОС ΡΩΜΑΙΟΥΣ 1:20.

¹⁰⁷ Григорий Палама цитирует Григория Нисского о видимости Бога в творении: «Так же и касательно всего осталенного: невидимый по природе становится видим от энергий, будучи созерцаем в неких, сущих окрест Него, идиомах». Свт Григорий Палама. Антиирретики против Акиндина. На написанное Акиндinem против света Божественной благодати и ею облагодатствованных Божественно слово возражения четвертое. Глава 9. § 21. Краснодар, 2010. С. 174. Ср.: Григорий Нисский. Толкование на заповеди блаженства, 6, PG.44, 1268D–1269A. «Итак, то, что само по себе невидимо святым ангелам и человекам, чем иным является, как не сущностью Божией? Ибо Бог, будучи по ней невидим для всех, многообразно становится видим посредством энергий». Свт. Григорий Палама. Еще на написанное Акиндinem против света благодати и духовных даров – слово возражения пятое. Глава 7. § 29. Антиирретики против Акиндина. Краснодар, 2010. С. 214. Ср.: Григорий Нисский. Толкование на заповеди блаженства, 6, PG.44, 1269A.

¹⁰⁸ Григорий Нисский. Толкование на заповеди блаженства, 6, PG.44, 1268; русский пер.: Полное собрание творений... СПб., 1913. Т. II. С. 440–441.

¹⁰⁹ Свт. Григорий Палама. Второе слово возражения к Акиндину, приверженцу ереси варлаамова злославия, писавшему в ее защиту после бегства и соборного осуждения первого. Глава 8. § 26. Антиирретики против Акиндина. Краснодар, 2010. С. 55.

¹¹⁰ Преподобный Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос XIII. Творения. Кн. II. Изд-во «Мартис», 1994. С. 55.

Так что посредством всего видимого Бог раскрывается «весь, целиком, как во всех вещах вместе, так и в каждой в отдельности: не имеющий различий – в различном; бессоставный – в составном; безначальный – в имеющем начало; невидимый – в видимом; неосозаемый – в осозаемом»¹¹¹. И «всякая Божественная в истинном смысле слова энергия в каждом [из сущих], сообразно некоему логосу, по которому [оно] существует, особым образом указывает (*ύποσημαίνει*) собою на всего целиком (*άμερώς*) Бога»¹¹², так что «Он есть всё, чего Он является Причиной, как мы познали это из Его творений»¹¹³.

4. Энергийный реализм потенциального и критика теории мультиверса

Понятие логосно-энергийного тела (всеединого тела, энергийно-потенциального тела) можно приложить не только к человеческому телу, но и к любому физическому объекту. Данное понятие весьма отчетливо раскрывает панэнергийный онтологический реализм, демонстрируя неразрывную связь универсума динамических Божественных идей и порождаемой ими действительности. В контексте этого реализма понятие потенциального интерпретируется как содержательно определенное бытие и тем самым решительно противопоставляется неопределенно-вероятностным трактовкам.

Энергия-потенциал не тождественна субъективной человеческой абстракции, способной произвольно допускать плюрализм мирового бытия. Энергия-потенциал существует объективно, и именно в ее объективности гарантирована устойчивость и определенность всех мировых явлений. Будучи сущностной основой своего актуального явления, энергия-потенциал предстает его реальной и объективной возможностью – сущностной, существенной возможностью, возможностью, которая необходимо осуществлялась, осуществляется и осуществляется. Учитывая диалектику энергийно-потенциального и тварно-актуального, можно сказать, что потенциальность есть сама актуальность, а не нечто всецело обособленное от нее. Потенциальность есть актуальность как реальное или существенно возможное, а актуальность есть потенциальность как действительно проявленное.

Раскрываемая в рамках тринитарно-энергийной метафизики имманентная бытийная определенность потенциального и актуального, имеющая свое основание в абсолютном реализме потенциального, созидающего всю действительность актуального бытия, позволяет аргументированно оппонировать псевдонаучной концепции квантового солипсизма¹¹⁴ и концепции «параллельных миров» – мультиверса (мультиселенной), пришедшей из фантастической литературы и во многом блокирующейся с псевдофилософией постмодернизма.

Следует заметить, что термин «мультиверс» имеет философское происхождение. Изначально он нес этический смысл (моральный мультиверс), обозначая особую пластичность природного бытия в аспекте этической целереализации человека, способного по своему произволу изменять и преобразовывать природу сообразно своим ценностным нормам¹¹⁵. В естественно-научное знание, а главным образом в

¹¹¹ Максим Исповедник. Цит. по: О. Клеман. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. М., 1994. С. 83.

¹¹² Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. LXXIX (XVII) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 232.

¹¹³ Там же. XLIII (V, 39). С. 145.

¹¹⁴ О критике квантового солипсизма см.: Соловьев Н. А. Актуальные вопросы метафизики // Метапарадигма. Вып. 1. СПб., 2013. С. 79–82.

¹¹⁵ Неологизм «мультиверс» принадлежит У. Джеймсу, использовавшему его в сфере этики, а не физики: «Видимая природа, пластичная и безразличная, суть моральный мультиверс (moral multiverse), если так можно сказать, а не моральный универс». Отсюда приложение термина «мультиверс» к онтологии в целом выглядит противоречиво, поскольку придает онтологическим спекуляциям оттенок антропоцентрического произвола и фантазирования. См.: James W. Is Life Worth Living? 1895. Internat. Jnl. Ethics 6: 10. The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy, Longmans, Green and Co., New York, 1895. Цит. по: James W. Is Life Worth Living? Philadelphia. 1896. Р. 26.

физику, он попал через реинтерпретацию, осуществленную писателями-фантастами, адаптировавшими этот термин к онтологии¹¹⁶. Сегодня понятие мультиверса, как правило, используется в двух смыслах – локальном (специально-научном) и пришедшем из мира фантастической литературы всеобщем онтологическом, подразумевающем пролиферацию вселенных¹¹⁷. В последней версии концепт мультиверса подвергается жесткой критике рядом известных физиков, настаивающих на исключительно ненаучном характере данного понятия¹¹⁸.

Фантасмагорический концепт мультиверса, возникающий, по точному замечанию Н. Мэнсона, как вполне закономерный итог отрицания идеи Бога-Творца, строится на фундаментальной ошибке, заключающейся в ложном обособлении актуального и потенциального и последующей трактовке последнего на манер первого¹¹⁹. Следуя логике этого подхода, вначале актуальное и потенциальное предстают как исключительно внеположенные друг другу данности, причем актуальное трактуется как наиболее достоверная и обоснованная реальность, а потенциальное, напротив, рассматривается как нечто онтологически двусмысленное, неопределенно-вероятностное. Но если кроме актуального по сути ничего нет, если оно интерпретируется в виде исключительно от-себя-данного бытия, лишенного своего созидающего ино-бытия, то представление о потенциальном можно почертнуть только из самого же актуального. В таком случае актуальное умножается и пролиферируется, а затем определяется как потенциальное, то есть актуально данный мир получает свое обоснование не через имманентную инаковость потенциального, а через себе подобные миры, через теорию «многомирья».

Сущность теории мультиверса сводится к идее множества «добавочных» миров, существующих по подобию нашего мира¹²⁰. Эти миры трактуются как альтерверс (параллельные миры) – альтернативные классические реальности, которые по своей природе есть тривиальные аналоги нашего мира¹²¹. Наш мир просто обосновывается через свои же копии, через дурную пролиферацию актуальной действительности, которая фантастически умножается в сознании последователя концепции мультиверса. Как описывает мультиверс Д. Дойч, если один Дэвид сидит сейчас у себя в кабинете и пишет книгу, то другой Дэвид в параллельной вселенной пьет чай или кофе, причем ни один из этих Дэвидов не более реален, чем другие¹²². При этом представления о «другом» (в терминологии Д. Дойча также «теневом») Дэвиде, как и о «другом» («теневом») мире, заимствуются из набора известных актуальностей нашего мира вне апелляции к иноприродной нашему миру реальности.

¹¹⁶ Об универсализации термина М. Муркоком и другими фантастами см.: Mann G. The Mammoth Encyclopedia of Science Fiction. Robinson. 1999. P. 219–221; Heaphy M. Science Fiction Authors: A Research Guide. Author Research Series. Libraries Unlimited. 2008. P. 162; The encyclopedia of fantasy. Macmillan. 1999. P. 668.

¹¹⁷ Наиболее обширную классификацию современного использования понятия «мультиверс» дает Б. Грин, выделяющий по меньшей мере девять смыслов использования термина. П. Дэвис призывает отличать мультиверс как всеобщую quasi-онтологию от иных, главным образом научных смыслов этого понятия, полагая, что для них необходимо сохранить термин «универс». Подход П. Дэвиса предстает наиболее обоснованным. См.: Paul Davies, Cosmic Jackpot: Why Our Universe is Just Right for Life, Houghton-Mifflin Co., New York. 2007. P. 31–32; Greene B. The Hidden Reality: Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos, Knopf, New York. 2011. P. 309.

¹¹⁸ Среди современных физиков концепции мультиверса наиболее решительно оппонируют П. Войт, Л. Смолин, П. Дэвис, Д. Эллис, П. Штейнхард и др. См.: Woi P. Not Even Wrong: The Failure of String Theory and the Search for Unity in Physical Law, Basic Books, New York. 2006; Smolin L. The Trouble with Physics: The Rise of String Theory, the Fall of a Science, and What Comes Next, Houghton Mifflin Harcourt. New York. 2006; Davies P. Cosmic Jackpot: Why Our Universe is Just Right for Life, Houghton-Mifflin Co., New York. 2007; Ellis F. R. Does the Multiverse Really Exist? // Scientific American, 19 Jul 2011.

¹¹⁹ Н. Мэнсон рассматривает концепцию мультиверса как «последнее прибежище отчаянного атеиста». См.: N. Manson. God and Design: The Teleological Argument and Modern Science London: Routledge. 2003. P. 18.

¹²⁰ Безупречные с философской точки зрения определения концепции мультиверса дает Н. Мэнсон, рассматривающий ее как теорию добавочных миров к нашему миру, или множества миров, подобных нашему. См.: N. Manson. God and Design: The Teleological Argument and Modern Science London: Routledge. 2003. P. 14, 17.

¹²¹ В представлении сторонников концепции мультиверса альтерверс, или параллельные миры, есть совокупность альтернативных классических реальностей физического мира. Термин предложен М. Б. Менским.

¹²² См.: Дойч Д. Структура реальности. Ижевск, 2001. С. 219.

Альтернативные параллельные миры в концепции мультиверса не есть подлинное инобытие, не тождественны иноприродному *alteritas* нашего мироздания, а единоприродны с нашим миром и, соответственно, представляют лишь quasi-альтернативы, онтологическую тавтологию. В таком случае потенциальное, конструируемое по образу и подобию актуального, просто исчезает в параллельно выстроенных актуальных мирах, превращается в «параллельную актуальность». А это, в свою очередь, ведет к нивелированию самого актуального, поскольку оно становится актуальным среди множества других актуальностей, и отличить более актуальное от менее актуального не представляется возможным. В итоге мы не имеем ни потенциального, ни актуального, а лишь релятивизацию всех онтологических и соответственно мировоззренческих констант, что, несомненно, сближает теорию мультиверса с постмодернизмом, ведет к созданию «постмодернистской физики»¹²³.

5. Опыт недуальной антропологии: человек как тринитарная монада

Когда мы говорим о логосно-энергийном характере человеческой телесности, то следует иметь в виду, что понятие логосно-энергийного тела может быть рассмотрено в двух аспектах. С одной стороны, оно может совпадать с универсальным энергийно-потенциальным значением, допускающим приложение данного понятия к любому физическому объекту, включая и человеческое тело. С другой стороны, оно может иметь специфически антропологическое значение, отражающее неповторимое своеобразие теоморфной конституции человеческого существа, несущей в себе черты Божественного образа бытия.

Всякое человеческое существо представляет собой особого рода единство, в связи с чем оно может быть рассмотрено как особая монада. При этом приложение монадических характеристик к человеческому существу не означает пунктуального следования лейбницианской монадологии. Монадология Лейбница учит о всецелой психической определенности и известной простоте монад. В нашей же онтологии развивается принципиально иная монадология, в которой сотворенная Богом монада не исчерпывается психической определенностью и имеет внутреннюю структуру¹²⁴. При этом сам термин «монада» используется нами в традиционно-богословском значении единосущия, предполагающем структурную определенность единого личного существа.

Следует особо отметить, что понятие монады, отражающее единосущие (*ομοούσιος, consubstantialitas*) как природное (сущностное) тождество и целостность, приходит из богословия. Восточнохристианское учение о Триипостасном Боге исходит именно из понятия монады: «...изначальная монада (*μονάς ἀπ' ἀρχῆς*), движимая к диаде (*δυάδα*), остановилась на триаде (*Τριάδος*)»¹²⁵; «...Божество выступило из единичности (*μονάδος*) по причине богатства, преступило двойственность (*δυάδος*), ...и определилось троичностью (*Τριάδος*)»¹²⁶; «Всецелая монада во всей Троице, и вся Троица – во всецелой монаде – Όλη ἡ μονάς ἐν ὅλῃ τῇ Τριάδι, καὶ ὅλη ἡ Τριάς ἐν

¹²³ Как постмодернистскую физику теорию мультиверса охарактеризовал один из создателей теории струн Йоширо Намбу. Термин «постмодернистская физика» широко применяется для характеристики синтеза физических теорий и постмодернистских спекуляций. См.: Nambu Y. Directions of Particle Physics, EFI preprint 85–71, 1985; Carson C. Who Wants a Postmodern Physics? // Science in Context. Volume 8. Issue 04. Winter 1995.

¹²⁴ Следя Лейбницу, монада совмещает простоту и сложность, понимаемую как многообразие состояний (модификаций) и отношений монады. Вместе с тем внутренняя структура монады у Лейбница не подлежит конкретизации, остается неразличенной, различию подлежат лишь многообразные содержания восприятий монады.

¹²⁵ Григорий Богослов. Слово 29, О богословии третье, о Боге Сыне первое. PG.36, col. 76. Перевод приводится по: Иларион (Алфеев), игум. Жизнь и учение Св. Григория Богослова. СПб., 2001. С. 268.

¹²⁶ Григорий Богослов. Слово 22, О мире. PG.35, col. 1160. Перевод приводится по: Григорий Богослов. Слово 22. О мире, говоренное в общем собрании единоверных, бывшем после примирения // Творения Григория Богослова: в 2 т. СПб., 1910. Т. 1. С. 332.

ὅλῃ τῇ μονάδι»¹²⁷. В этом учении монадические свойства Божественного бытия все-цело согласованы с Триипостасностью, троическим многообразием личного образа существования, отражающим структурную определенность внутрибожественной жизни. В этом учении Бог есть не просто Монада, но и Троица, а также основание бытия всех монад: «Бог для нас монада есть, монад причина (основание) – Μονὰς ἡμῖν ὁ Θεός ἐστι, μονάδων αἰτία»¹²⁸.

Будучи единосущной Монадой, Бог является причиной сообразных Себе существ-монад, к которым относится прежде всего образ Божий по преимуществу, венец творения – человек. Являясь тварной монадой, человек являет в себе образ Бога через особую триадическую (тринитарную) структуру своей конституции, которая различно конкретизируется восточнохристианским богословием¹²⁹. В контексте нашей онтологии целесообразно подчеркнуть доселе мало выявленный триадический характер конституции человеческого бытия в аспекте пневмато-логосной (логосно-энергийной) телесности и созерцательно-управляющего «я» человека¹³⁰.

Говоря о пневмато-логосном (логосно-энергийном) теле в специфически антропологическом смысле, мы вводим дополнительное значение этого понятия, фиксирующеее теоморфную соотнесенность человеческой конституции. Действительно, в самом созидающем Божественными энергиями человеческом теле присутствуют определенные онтологические подобия Божественного Логоса и Пневмы, Формы-Мысли и Субстрата-Ощущения. Речь идет о когнитивных структурах человеческой телесности – специфической телесной рефлексии и сенсорном восприятии, посредством которых тело становится своеобразным орудием человеческого «я». Разумеется, речь идет не просто об отдельных органах тела, не о прямой «натуралистической» теоморфности человека, а о холистских (эмурдентных) реалиях телесной жизни и опыта, в своей структурной целостности превосходящих его отдельные данности. Подчеркнем, что в данном случае речь идет о телесности как целостном биопсихическом феномене, являющемся проводником человеческой деятельности вовне, *ad extra*, о согласованной организации и работе сенсорной и рефлексивной систем, а не об отдельно взятых органах и частях тела. Используемое нами понятие телесности в таком случае близко феноменологии, где эмпирическое всегда связано с метаэмпирическим, «видимое никогда не дано в чистом виде, но всегда как бы “ожвачено” невидимым»¹³¹.

С естественно-научной и философской точки зрения допустимо признать реалии рефлексивных процессов уже на телесном уровне. Сформулированный М. Мерло-Понти философский призыв познать рефлексию в рамках телесного опыта, раскрыть взаимосвязь чувственного восприятия и смыслового значения в постигающем феномене, порожденный стремлением преодолеть односторонность эмпиризма и рационализма, находит свой отклик в естественно-научных представлениях о взаимной корреляции рефлексии и нервной деятельности человека, позволяющих

¹²⁷ Максим Исповедник. Схема Святой Троицы. Maximus Confessor. Additamenta e uariis codicibus. Theorema // Clavis Patrum Graecorum / cura et studio M. Geerard. Turnhout: Brepols. 1979. Vol. 3. P. 444. Перевод приводится по: Михалицын П. Е. Схематичное изображение тайны Троичности преподобным Максимом Исповедником (по изданию С. Л. Епифановича) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/2722340.html>. Об этом трактате см.: Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917. С. 78–80.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Традиционная богословская тема образа Божиего как образа Троицы, *Imago Trinitatis*, в восточнохристианском богословии раскрывается прежде всего через аналогии ума, слова (мысли, мышления) и духа (внутреннего чувства).

¹³⁰ Данная версия теоморфности впервые тематизирована Н. А. Соловьевым. См.: Соловьев Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма. Современный российский консерватизм: сборник статей. М., 2011. С. 52.

¹³¹ См.: Janicaud D. La phénoménologie dans tous ses états. Paris. 2009. P. 51.

выделить особый телесный уровень рефлексивных процессов¹³². Этот уровень наряду с сенсорным восприятием отражает определенную Богообразность человеческой телесности, представляющей собой разумно-чувствующее действующее тело – своеобразное орудие человеческого «я», использующего телесную рефлексию и восприятие в качестве средств своей целереализации.

Человеческое «я», которое в данном случае отождествляется с интеллектуально-интуитивным, разумно-созерцающим началом – умом (нусом, νοῦς), оперирует перцептивно-рефлексивными данными и тем самым управляет телом и всей телесной деятельностью, выступая в виде средоточия телесной активности человека. Используя техноморфные аналогии, можно сказать, что когнитивные структуры человеческого тела, а через них и вся телесная организация, предстают для человеческого «я» своеобразным перцептивно-рефлексивным дисплеем, отражающим внешний мир¹³³. Этот перцептивно-рефлексивный дисплей несет в себе рационально-дискурсивное оформление чувственного опыта, выступающего живым носителем рационально-дискурсивного начала, то есть раскрывается оформленным чувством и чувствующей формой. Посредством этого дисплея человеческое «я» созерцает и управляет телом. Человеческое «я» сообщает рефлексии и восприятию единую волю и единое действие, хотя сами по себе восприятие и мышление существуют как бы обособленно, представляя условно независимые процессы. В рамках своего центра они непрерывно согласовываются и взаимодействуют, существуют едино и нераздельно, хотя и не сливаются, не утрачивают своего качественного своеобразия. Тем самым человеческое «я» осуществляет не только созерцающую, но и управляющую роль, раскрываясь как созерцательно-управляющее «я». Таким образом, созерцательно-управляющее «я» человека в единстве с рефлексией и ощущением образуют особое триединое бытие, в определенном виде воспроизводящее триадическую структуру Абсолюта: человеческое «я»-нус уподобляется Богу-Отцу – абсолютному «Я»-Нусу, Которое также управляет Своей Формой-Мыслью и Своим Субстратом-Ощущением, являя принцип монархии в троическом единосущии волящего, деятельности-энергийного бытия. В итоге триадическая конституция человека может быть обозначена как пневма-логосное тело не только в силу сопричастности Божественным энергиям, но и в силу своей теоморфности, сообразности Богу.

Предложенная нами структурно-конститутивная аналогия человека и Абсолюта является одной из возможных и не претендует на всецелое исчерпание темы теоморфности, поскольку не существует аналогии, способной всецело исчерпать эту тему как по причине сверхъестественного превосходства нетварного Первообраза над тварным образом, так и по причине дискурсивной неопределенности тварного образа, восходящей к дискурсивной неопределенности Первообраза, подразумевающей невозможность всецело завершенных определений абсолютной реальности и абсолютоподобной действительности. Вместе с тем следует отметить, что обозначенная нами аналогия представляет определенную новацию, поскольку тематизирует теоморфность человеческой телесности, что дает несомненные преимущества для анализа теоморфности человека и феномена свободы в контексте философско-

¹³² Связь рефлексии и тела подтверждается главным образом при исследовании взаимосоотнесенности само-рефлексии и нервных процессов. При этом под само-рефлексией понимается размыщение над собственным опытом, включающее внутреннюю речь, то есть знание, отличное от самосознания как непосредственного знания самого себя. См.: Johnson S. C., Baxter L. C., Wilder L. S., Pipe J. G., Heiserman J. E., Prigatano G. P. Neural correlates of self-reflection. *Brain* 2002, 125(Pt 8):1808–14; Kjaer T. W., Nowak M., Lou H. C. Reflective Self-Awareness and Conscious States: PET Evidence for a Common Midline Parietofrontal Core. *Neuroimage* 2002, 17(2):1080–6; Johnson M. K., Raye C. L., Mitchell K. J., Touryan S. R., Greene E. J., Nolen-Hoeksema S. Dissociating medial frontal and posterior cingulate activity during self-reflection. *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 2006, 1(1):56–64.

¹³³ Данная аналогия используется Н. А. Соловьевым: «При этом созерцающе-управляющее Я живого существа видит внешний мир как бы на дисплее своего собственного логосно-энергийного тела...». См.: Соловьев Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма. Современный российский консерватизм: сборник статей. М., 2011. С. 62.

го и научно-эмпирического познания¹³⁴. Последнее апеллирует эмпирически верифицируемыми данными, в связи с чем выявление теоморфности человека уже на телесном уровне для него представляет особую ценность. При всем том подобное выявление не отрицает иные уровни теоморфности, как не отрицает всю сложность и многогранность рефлексивного и чувственного познания, очевидно, не исчерпывающегося исключительно телесным уровнем.

Состоящая из созерцательно-управляющего «я» и рефлексивно-чувствующей телесности, монада является собой пример осуществления свободы. Посредством монадической когнитивной структуры монадическое «я» получает информацию о собственном теле и внешних физических объектах и сообразно ей и своим предпочтениям организует свободную целесообразную телесную деятельность. Монадическое «я» опознает чувственно-смысловые презентации собственного тела и внешних ему объектов, транслируемые когнитивной структурой монадического тела, а затем инициирует обратные реакции тела, то есть управляет телом, а посредством него и всей внешней деятельностью. При этом телесная определенность монады предстает особой осознанной телесной определенностью.

Принцип гилеморфизма получает в бытии монады свое высшее, осознанное осуществление, поскольку вещественные субстрат и форма выступают сознающей рефлексивно-чувствующей действительностью, особым телосознанием. Это телосознание неразрывно связывает человеческую телесность с фокусом и средоточием человеческого сознания в виде созерцательно-управляющего «я»-нуса. Тем самым человеческая свобода, исходящая из волевого импульса «я»-нуса, проецируется в телесную деятельность человека. Так преодолевается картезианский дуализм, строящийся на абсолютизации оппозиции материальной и душевной субстанции, а также раскрываются необходимые предпосылки для фиксирования и анализа феномена свободы на телесном уровне человеческого существования. Так утверждается недуальная тринитарная антропология, укорененная в недуальной тринитарной метафизике.

6. Возражения атеизму и теологическому фатализму

Обосновывая свободу, тринитарно-энергийная метафизика возражает миросозерцаниям, нивелирующим ее как первопринцип и явление бытия. К таким миросозерцаниям относятся прежде всего атеизм и теологический фатализм. Оба миросозерцания различно отрицают свободу, но сближаются в том, что в Боге, существует Он или нет, невозможно искать причину свободной деятельности человека.

Фундаментальное противоречие атеизма заключается в том, что в своих исходных положениях он стремится освободить человека от Бога, а в своих последних выводах в силу логики развертывания собственных посылок лишает человека всякой свободы. Характерным для атеизма является аргумент от отсутствия Бога: «если Бог существует, то у человека нет свободы» (Бакунин), названный «онтологическим до-

¹³⁴ О перспективе тематизации теоморфности человеческой телесности: «А в подобном смысле, по примеру некоторых учителей Церкви, отражение образа Божия можно находить даже в человеческом теле, потому что в его благороднейшем устройстве и величественном виде, обращенном горе, очень ясно выражаются и свойства души разумно-свободной и царственное достоинство человека в кругу всех земнородных. Следовательно, можно сказать, что не в какой либо части, или силе, или способности, но во всем человеке, более или менее, отражается образ Божий». Митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие (по изданию четвертому, Санкт-Петербург, 1883 г.). Свято-Троицкая Православная Миссия. Т. 1. 2005. С. 325. «Так как тело – близнец богообразной души, а душа лишь вместе с телом составляет человека, то она, обитая в теле, которое тоже сотворил Бог, отчасти и в теле отражает свое богообразие, вследствие чего – и в опровергении еретиков-гностиков, считавших тело злом по природе, – некоторые отцы учат, что образ Божий пребывает даже и в человеческом теле. В этом смысле надо понимать и слова при отпевании: “Плачу и рыдаю, егда помышляя смерть, и вижу во гробех лежашую по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, бесславну, не имущую вида”». Иустин Попович. Догматика Православной Церкви. Часть вторая // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. II. М., 2006. С. 214. Святые Отцы, указывающие на образ Божий в теле, например: lust. Martyr. Dial. cum Tryph. C. 4 // PG. T. 6. Col. 481D-485C; Iren. Adv. haer. II, 33, 4 // PG. T. 7a. Col. 833AB; IV, 4,3 // PG. T. 7a. Col. 982B-983A.

казательством» атеизма¹³⁵. Но этот аргумент несостоятелен, поскольку, во-первых, атеизм не имеет ясного представления о Боге как абсолютно свободном (всесвободном) Существе, способном одаривать сотворенный мир свободой, а, во-вторых, отвергая Бога как источник свободы, атеизм оставляет человека один на один с абсолютизируемым природным миром, из которого невозможно почерпнуть представление о свободе.

Атеизм априори имеет искаженное понятие Бога, рассматривая Его как неабсолютное, ограниченное существо, рядоположенное с иными существами и явлениями, способное лишь ограничивать их деятельность, порабощать. В таком случае в представлениях атеиста Бог превращается в космического монстра, не желающего и не способного наделить Свои творения свободой. Но это в корне противоречит христианскому понятию Бога как всеблагого и ничем не ограниченного Существа – Носителя совершенной свободы, являющегося Источником всех форм свободы в сотворенном Им мироздании, а вовсе не условным ограничивающим фактором.

Отрицая Бога, атеизм отрицает и свободу. Рассматривая мироздание вне Божественного присутствия, атеизм оказывается неспособным сохранить представление о ней. Отрицание Бога равнозначно признанию мироздания как от-себя-положенного, самодостаточного и самодовлеющего бытия. Отрицание Бога предполагает абсолютизацию мироздания – рассмотрение мироздания на манер универсальной природной субстанции, порождающей все явления сущего. Но такая субстанция оказывается безличным и безвольным бытием, следовательно, в ней не может быть найден источник свободы.

Будучи всецело безличным и всецело лишенным воли бытием, универсальная природная субстанция в представлении атеизма сама порождает всё многообразие мировых явлений, но очевидно, что породить свободу она не в состоянии, поскольку ей не обладает. Безличное, лишенное воли бытие не может порождать волящую личность и, несомненно, не может произвести присущую волящей личности свободу. Единственное, что может порождать и распространять безличное природное бытие, – это отношение необходимости, то есть нецесситаризм, или тотальный детерминизм. Тотальный детерминизм выражается в неограниченном и всеобъемлющем господстве безличных природных законов. В таком случае весь мир превращается в пространство исключительного господства необходимых причинно-следственных цепей, находящих свое воплощение в природных закономерностях. Им подчинено всё, вне их ничего не существует. Следовательно, онтологическому деспотизму безличных природных закономерностей должна всецело подчиняться и свободная человеческая личность. Это означает, что свободная человеческая личность по сути призрачна и эфемерна, то есть человек не обладает подлинным и полноценным личным существованием, а всецело зависит от безличных природных реалий. В контексте подобных представлений акт свободной воли нивелируется, а личность деперсонализируется, превращаясь в заложника причинно-следственных цепей безличной природной жизни, становясь ее модусом – случайным и несущественным проявлением. Так атеизм редуцирует человека к модусу безличной природной субстанции, искажая представления о человеке, лишая его свободы и личного бытия.

Не принимая тотальный детерминизм, исходящий из атеистических предпосылок, тринитарно-энергийная метафизика возражает всем видам отрицания свободы и абсолютизации детерминации, в том числе и теистическим. Подчеркнем, что для теистической метафизики, признающей свободу воли, определенные трудности представляют так называемый теологический фатализм, полагающий принципиальную

¹³⁵ Формулировка восходит к Масарику Т. Г. См.: Левицкий С. А. Трагедия свободы. М., 1995. С. 38; Masaryk T. G. Rusko a Evropa. Praha, Jan Laichter. 1913.

неразрешимость вопроса соотнесения Божественного всемогущества и человеческой свободы, а потому жертвующий человеческой свободой ради всемогущества Бога и, как следствие, искажающий образ Бога и человека. Тринитарно-энергийная метафизика предлагает свое решение этого вопроса, удерживающее как всемогущество Бога, так и свободу человека, исходящее из панэнергийной онтологии.

Как целостный концепт теологический фатализм был наиболее последовательно сформулирован в предшествующем столетии Н. Пайком¹³⁶. Следует отметить, что представления Н. Пайка формировались в русле классического теизма, поэтому вопрос о всемогуществе Бога им рассматривался исключительно в аспекте всеведения (предвидения). Н. Пайк обозначил свои тезисы следующим образом: если Бог верно знает, что в определенное время Джон пострижет траву на лужайке, то Джон уже не может отменить свое действие, ибо знание Бога совершенно истинно. В таком случае, резонировал Н. Пайк, Джон лишается свободы выбора. Несмотря на свою кажущуюся простоту, аргумент Н. Пайка ввел в тупик мысль западноевропейских теологов. Это осложнилось тем, что Н. Пайк, как ему казалось, рассмотрел все возможные решения вопроса.

Аргументация Р. Пайка исходит из истины Божественного всеведения, которая не подлежит сомнению. В своем развернутом варианте она выглядит так:

1. Всеведающий Бог знает, что Джон пострижет лужайку в субботний полдень. Бог знает это раньше, чем Джон пострижет лужайку.
2. Всё Божественное знание совершенно непреложно и истинно.
3. Никто не может противоречить совершенной истине.
4. Никто не может изгладить знание Бога в прошлом.
5. Никто не может отменить существование Бога в прошлом.
6. Если всеведающий Бог знает, что Джон пострижет свою лужайку в субботний полдень, то Джон может избежать этого действия лишь следующим образом:
 - 6.1. Будучи способен представить знание Бога ложным.
 - 6.2. Будучи способен изгладить знание Бога о прошлом.
 - 6.3. Будучи способен изгладить существование Бога в прошлом.
7. Из тезисов 2 и 3 альтернатива 6.1 невозможна.
8. Из тезиса 4 альтернатива 6.2 невозможна.
9. Из тезиса 5 альтернатива 6.3 невозможна.
10. Следовательно, если Бог существует и знает, что Джон пострижет свою лужайку в субботний полдень, Джон не имеет власти избежать этого действия, значит, Джон несвободен¹³⁷.

Контратаргументация теологическому фатализму также формировалась в русле классического теизма. Она представляет различные интерпретации Божественного всеведания и сводится к нескольким стандартным решениям, получившим в философской литературе свои фиксированные названия¹³⁸.

¹³⁶ См.: Pike N. Divine Omniscience and Voluntary Action // The Philosophical Review, 74(1): 27–46. 1965. God and Timelessness, New York: Schocken. 1970; A Latter-Day Look at the Foreknowledge Problem // International Journal for Philosophy of Religion, 33 (June): 129–164. 1993.

¹³⁷ Последовательность тезисов Н. Пайка излагается нами в согласии с его первостепенной работой, а также в соответствии с распространенной в философской литературе схемой. См.: Pike N. Divine Omniscience and Voluntary Action // The Philosophical Review, 74(1): 27–46. 1965. P. 31–34; Fischer J. M., Todd P., N. Tognazzini. Engaging with Pike: God, Freedom, and Time // Philosophical Papers. Vol. 38. No. 2 (July 2009): 247–270.

¹³⁸ Систематизация и детальный разбор всех решений, включая их недостатки, даны в работах Л. Загжеbski. См.: Zagzebski L. The Dilemma of Freedom and Foreknowledge, Oxford: Oxford University Press. 1991; Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will // Robert Kane(ed). The Oxford Handbook of Free Will. 2002; Foreknowledge and Free Will // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

Аристотелевское решение предполагает, что необходимые утверждения о случайном будущем не обладают истиной и вообще не имеют смысла¹³⁹. Но такой подход ограничивает статус Божественного знания, сводя на нет как само знание, так и всю логику поставленного вопроса.

Боэцианскоe решение (решение, предложенное Боэцием в VI веке) исходит из отрицания прошлого знания Бога, акцентируя несоразмерность Бога со временем. В русле этого подхода постулируются следующие тезисы: Бог знает будущее не из прошлого, а из вечности, следовательно, Он не вовлечен в отношения временной причинности, не может предопределять из прошлого будущее. Но это дает только новую формулировку проблемы, а не ее решение. Стоит отметить, что Н. Пайк, как и все теологические фаталисты, вовсе не утверждает, что Бог знает события исключительно из прошлого, а приводит прошлое лишь ради большей конкретности и убедительности в аргументации¹⁴⁰. Если всезнающий Бог знает, что Джон пострижет свою лужайку в вечности, то детерминизм, разумеется, не ослабляется, а только усиливается. Вечность Бога означает Его одновременное присутствие во всех временных измерениях, включая прошлое, настоящее и будущее, что опять отбрасывает нас к исходной постановке проблемы.

Оккамистское решение (решение, предложенное Оккамом в XIV веке) основывается на различии «жестких» и «мягких» утверждений о прошлом. Первые реально происходят в прошлом, а вторые лишь высказываются о прошлом, не включая его в себя. Это означает, что существование Бога в прошлом, как и прошлое представление Бога о будущем, не являются строгим или жестким прошлым, а частично принадлежат будущему. Но в таком случае мы только спекулируем о прошлом и будущем, устранившись от решения вопроса, заменяя его второстепенной проблемой временных отношений, несущественных для Бога. В аргументации Н. Пайка понятие прошлого легко заменяется на всеобъемлющую вечность, а общий смысл доводов остается в силе. В конечном счете, оккамистское решение возвращает нас к боэцианскому.

Молинистское решение (предложено в XVI веке Луи де Молина) исходит из наличия у Бога особого среднего знания (*scientia media*), которым Он знает действия разумных тварных существ. Посредством него Бог видит, что выберет человек, но Он не предопределяет выбора, и основанием выбора всегда остается свободная человеческая воля.

Такое знание может пониматься в двух смыслах. С одной стороны, оно может пониматься как опосредованное и апостериорное знание, если в этом знании Бог предвидит все возможные следствия действий тварных существ исключительно из самих действий, как бы не зная их наперед. В этом случае Бог в вечности «просчитывает» все альтернативные варианты поведения творений и на основании этого принимает решения, что ставит под сомнение совершенство Его знания и вновь возвращает нас к позиции Аристотеля. С другой стороны, Бог может знать действия творений всецело априорно, провидя сущностные основания их свободного выбора, а не судя по действиям. В таком случае среднее знание отождествляется с непосредственным всезнанием Бога, что не дает никаких решений, а просто возвращает нас к исходной постановке проблемы.

¹³⁹ Аристотелевское решение исходит из отрицания Аристотелем применимости к случайным будущим событиям принципа бивалентности (двузначности) в силу их потенциальной, а не актуальной осуществленности, что рассматривается им на широко известном примере о завтрашнем морском сражении (*Aristoteles. De interpretatione* IX). Разумеется, такой подход не применим к Богу, для которого все события есть уже осуществившиеся события.

¹⁴⁰ Н. Пайк признает знание Бога от вечности, интерпретируя это знание не просто негативно – как пребывающее вне временных отношений, но и позитивно – как всевременное присутствие Бога, присутствие Бога в каждом моменте. См.: Pike N. Divine Omnipotence and Voluntary Action // The Philosophical Review, 74(1): 27–46. 1965. P. 29–31.

Все выше рассмотренные решения могут быть охарактеризованы как неудовлетворительные. Нами они были приведены неслучайно, поскольку нам хотелось продемонстрировать всю сложность поставленного вопроса. Но почему же на него не дает адекватный ответ западноевропейская мысль? Может быть, она исходит из неполного представления о Боге?

Еще славянофилы отмечали, что западноевропейская мысль поражена рационализмом. Обособляя знание от волевого акта, воздерживаясь от рассмотрения особенностей волевых процессов, она дает упрощенный образ личного существа, не видя целостной личности с ее волящим разумом¹⁴¹. Истоки такого рационализма, несомненно, коренятся в теологии, которая не знает особенного Божественного действия, а вместе с ним и Бога как целостное разумно-волевое существо. Казалось бы, вопрос о свободе воли человека и всемогуществе Бога при последовательном рассмотрении должен предстать как вопрос о свободе воли человека и всемогущей свободной воли Бога, но этого не происходит. Вопреки всякой логике, акцент переносится на соотношение человеческой воли и Божественного всезнания, хотя именно в этом аспекте вопрос оказывается принципиально неразрешимым, ибо взятое отдельно знание еще ничего не говорит о специфике волевого акта. Тем не менее, аналитика Божественного действия в западноевропейской мысли неизменно выпадает из решения вопроса, а само направление решения сбивается в роковую и неконструктивную плоскость.

Подчиняясь принципам классического теизма, не знающего различия сущности и действия в Боге, трактующего действия Бога как тварные, западноевропейская мысль оказывается неспособна привлечь анализ Божественных энергий для возражения теологическому фатализму. Она содержит теологические импликации, которые не позволяют ей тематизировать специфику Божественного действия, поскольку такое действие для нее тварно, а стало быть изначально носит ограниченный и преимущественно ограничивающий характер.

Если акт Бога тверен, то он уже не может нести абсолютной, всесовершенной, неограниченной свободы. Если акт Бога тверен, то он относителен, несовершен, ограничен. Разумеется, он больше тяготеет к обусловливанию и ограничению иной воли, подобно тому, как в самом тварном мире взаимные действия ограниченных тварных существ носят преимущественно ограничивающий друг друга характер. Если же тварный акт абсолютизируется, то абсолютизации подлежит и его ограниченность, то есть он превращается в преимущественно ограничивающее действие. Но это означает, что теологический фатализм порождается самим классическим теизмом, превращается в его неизбежного спутника.

Преодоление дилеммы свободной воли человека и Божественного всемогущества лежит на путях преодоления классического теизма с его отрицанием различия сущности и энергии в Боге. Вместо того чтобы отчуждать и изолировать Бога и человека, необходимо раскрыть их имманентность, и в этой имманентности обнаружить основания человеческой свободы. Необходимо учесть, что нетварные Божественные энергии, которые и есть Сам Бог, присутствуют в человеке, а стало быть именно Сам Бог является основанием, источником и причиной человеческой свободы.

В противовес теологическому фатализму тринитарно-энергийный панентеизм формулирует систему положений, в контексте которой предложенная Н. Пайком ситуация предстает в ином свете. Эти положения можно представить в следующей последовательности.

¹⁴¹ Напомним, что понятие «волящий разум» («разумеющая воля») у А. С. Хомякова имело изначальный теологический смысл. Мыслитель применял его не только к человеку, но и к Богу, полагая, что мир явлений возникает из свободной воли Бога.

1. В вечности¹⁴² Бог знает, что человек совершил действие x в момент t .
2. Божественное знание истинно и непреложно.
3. Бог обладает вечным абсолютно свободным всемогущим волевым действием, поскольку такое действие есть Сам Бог.
4. Человек обладает относительно свободным волевым действием.
5. Всеблагой Бог желает человеческой свободы.
6. В Своих действиях Бог имманентен миру, включая и человека. Весь мир пребывает в Боге, включая и всякое человеческое действие.
7. Совершая действие x в момент t , человек будет пребывать в абсолютно свободном вечном действии Бога.
8. Абсолютно свободное волевое действие Бога будет основанием, источником и причиной относительно свободного волевого действия человека.
9. Совершая действие x в момент t , человек совершил его свободно, поскольку основанием его свободы будет Сам Бог.
10. Для того чтобы человек совершил действие несвободно, необходимо чтобы:
 - 10.1. Бог не желал человеческой свободы.
 - 10.2. Человек был способен отменить действие Бога в момент t .
 - 10.3. Человек был способен отменить абсолютно свободную природу действия Бога.
11. Но эти альтернативы, очевидно, невозможны.
 - 11.1. Альтернатива 10.1 невозможна из тезиса 5.
 - 11.2. Альтернатива 10.2 невозможна из тезиса 3.
 - 11.3. Альтернатива 10.3 невозможна из тезиса 3.
12. Следовательно, человек совершил действие x в момент t свободно при точном знании Бога о содержании этого действия, выступающем основанием, причиной и источником его свободного характера.

Из приведенных положений видно, что именно Бог в Своих всесвободных действиях выступает гарантом свободного действия человека, а вовсе не препятствием человеческой свободе. При рассмотрении атеизма мы установили, что бытие Бога является онтологическим и логическим антецедентом человеческой свободы. При рассмотрении теологического фатализма мы конкретизировали это положение, раскрывая антецедент человеческой свободы во всесвободной энергийной жизни Бога. Синтезируя возражения атеизму и теологическому фатализму, можно построить следующую последовательность положений, раскрывающих основание человеческой свободы в Боге.

1. Мир представляет собой не автаркическое самобытие, а иnobытие Бога.
2. В основании мира лежит вечная, личная (триипостасная), абсолютно свободная, всемогущая энергия Бога.
3. Будучи всемогущей, личной и абсолютно свободной, энергия Бога способна создавать свободную личность, обеспечивая и поддерживая ее свободное бытие.
4. Подлинная свобода должна порождаться только свободой, иметь своим основанием свободу. Причем меньшая свобода должна иметь своим основанием большую свободу, менее совершенная – более совершенную, но не наоборот.
5. Человеческая личность с присущей ей свободой создается энергией Бога.
6. Человеческая свобода имеет своим основанием всесовершенную, абсолютную свободу, укорененную в энергии Бога.
7. Человеческая личность подлинно свободна, поскольку основанием ее свободы является всесовершенная, абсолютная свобода Бога.

¹⁴² Здесь и далее под вечностью мы имеем в виду объемлющее всё время бытие, столь же вневременное, сколь и всевременное. Такое понимание вечности приложимо как к Божественному знанию, так и к Божественному действию.

7. Тринитарно-энергийная космодицей

Постулируя имманентность Абсолюта и мира в Божественных энергиях, тринитарно-энергийная метафизика актуализирует и по-своему разрешает один из сложнейших вопросов философии – вопрос космодицей. Данный вопрос был блестяще сформулирован С. Н. Булгаковым, связавшим его с диалектикой софийности мироздания, с выявлением антиномического содержания софийности мира, который в одно и то же время есть и не есть София, тождествен ей и отличается от нее¹⁴³. Утверждающая насыщенность мира высшими смысловыми содержаниями последовательная космодицей, как это убедительно показал С. Н. Булгаков, должна исходить из панентеистического видения взаимоотношения мира и Абсолюта, видения, в котором Абсолют созидает мир, давая место относительному бытию в Себе Самом, сохраняя причастие ($\muέθεξις$) мира Своим высшим смыслам¹⁴⁴. Осуществленный во всей полноте и предельном логическом выражении, подобный подход должен привести к раскрытию абсолютной онтологической обоснованности мироздания, то есть к раскрытию его обоснованности в Абсолюте, Абсолютом и через Абсолют – к его видению во всеобъемлющем вечном Боге. Тем самым ультимативное обоснование получает и научно-познавательная деятельность человека, направленная на изучение мира, а в ней и ее высшая форма – философское познание как фило-софия.

Предлагаемая тринитарно-энергийной метафизикой космодицей отвечает всем требованиям софийного панентеистического видения мира. Бог творит и хранит мир в Себе Самом, так что мир существует только в Боге, Богом и через Бога. Рождаемый Умом-Отцом, Божественный Логос-София пронизывает Своими энергиями-идеями всё мироздание, вводя в мир высшие смыслы, делая возможным его познание. Исходящая из Ума-Отца, Божественная Пневма пронизывает мир Своими энергиями-ощущениями, вводя в мир высшие ощущения, также гарантирующие его познаваемость. В итоге мир предстает явлением Божественных энергий Логоса и Пневмы, обретает абсолютное обоснование в Божественных действиях. Так формулируется пневма-софийная или пневма-логосная энергийная космодицей. Через нее обосновывается возможность познания мира человеком, который, будучи отражением Бога, способен извлекать из мира имманентно присущее ему эмпирическое (сенсорными органами) и дискурсивное (рефлексией) знание, синтезируя его своим интуитивным интеллектом, тем самым в процессе распоряжения знанием и связанной с ним творческой деятельности отчасти уподобляясь своему Творцу. В своем систематическом оформлении это знание принимает характер научного знания, так что пневма-логосная космодицей полагает гносеодицею как общее оправдание познания, а в ней и эпистемодицею как оправдание науки, включая философию¹⁴⁵.

Развиваемая тринитарно-энергийной метафизикой космодицей исходит из непосредственной бытийной связи Бога и мира, связи, имеющей свое средоточие исключительно в Боге. Тринитарно-энергийная космодицей строится на основании последовательной абсолютологии, отталкиваясь от всеобъемлемости и всемошности Абсолюта, созидающего и сохраняющего мир вне каких-либо онтологических медиаторов. Мирообъясняющий потенциал тринитарно-энергийной метафизики

¹⁴³ См.: Булгаков С. Н. Свет невечерний // Булгаков С. Н. Первообраз и образ: сочинения в 2 томах. Т. 1. М., 1999. С. 197.

¹⁴⁴ Об этом аспекте понятия космодицей см.: Булгаков С. Н. Софийность твари (космодицей) // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 132–133. С. 80.

¹⁴⁵ Идея научности энергийной логологии восходит к Максиму Исповеднику, говорящему о Божественном движении «как бы о неком научном принципе ($ονοεί τις επιστημονικός λόγος$), заключающемся в сущности сущих...», полагающему, что познание логосов делает «сосуществующим метод научного исследования поистине Сущего ($όντως όντος ἀληθούς$)». См.: Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. LXXX (XVIII); LXXIX (XVII) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 232, 234–235. Понятие «эпистемодицея» (от др.-греч. $\epsilonπιστήμη$ – «научное знание, наука», «достоверное знание») используется нами в значении оправдания науки, в том числе философского познания через ее взаимосвязь с бытием, включая абсолютную первореальность. О возможности использования термина см.: Serrese M. Der Naturvertrag, Frankfurt a. M., 1994. P.45.

заключается в антиномической диалектике Божественных энергий и мира, и только посредством этой диалектики она устанавливает в мире позитивное онтологическое содержание. Отсюда тринитарно-энергийная метафизика не знает тварной софиологии¹⁴⁶, отрицает представления о мировой душе и прочих природно-тварных посредниках между Богом и созданным Им миром. Претворяя в жизнь проект православной энергийной космодиацеи, намеченный С. Н. Булгаковым, она вполне лишена недостатков учения о тварной Софии, переносит представления о Софии в область Божественного бытия, усматривая начало и истоки всеединства единственно в Боге, а залог великого синтеза, намеченного В. Соловьевым, в восточнохристианском учении о Божественных энергиях¹⁴⁷.

Постулируя абсолютное обоснование мира в Божественных энергиях, тринитарно-энергийная метафизика чужда абсолютизации мира. Строящаяся на теоцентристической антиномической диалектике Бога и мира, она отрицает абсолютизацию мира, исходящую как из Бога, так и из самого мира, при всем том удерживая неразрывную связь мира и Божественного бытия. Отрижение абсолютизации мира здесь исходит из дистинкции Божественной сущности и энергий, не допускающей обожествление мира, нетождественного сущности Бога, но также ставящей мир в зависимость от энергий Бога, следовательно, не допускающей обожествление мира как независимого бытия. Мир здесь не тождествен сущности Бога, но не имеет и специфически обособленной от Бога сущности, то есть рассматривается как подлинно относительное, лишь в отношении Бога сущее бытие. Поэтому фундированность мира в Боге, или абсолютная обоснованность мира в тринитарно-энергийной метафизике, не совпадает с наделением мира абсолютными свойствами.

В аспекте космодиацеи тринитарно-энергийная метафизика оппонирует двум видам пантегиизма – акосмизму (мироотрицанию) и космотеизму (миробожию). Следует отметить, что поверхностно рассмотренные, эти миросозерцания имеют некоторые сходные черты с пантегиистической метафизикой по причине использования теистической терминологии, а также в силу признания идеи имманентности мироздания и некоего высшего принципа. Между тем такое сходство обманчиво, оно исчерпывается лишь использованием общих философских категорий и не простирается до содержательного единства. Указанные миросозерцания не могут рассматриваться как родственные пантегиистической метафизике, поскольку исходят из взаимоисключающих предпосылок и, как следствие, вовлечены с ней в контрадикторное отношение. Ниже мы раскроем некоторые особенности тринитарно-энергийной космодиацеи, проведя смысловую демаркацию между тринитарно-энергийным пантегиизмом, пантегиистическим акосмизмом и космотеизмом.

Рассматривая мир как проекцию Божественных энергий, тринитарно-энергийная метафизика не впадает в мироотрицание. Теистическая панэнергийная онтология не несет в себе акосмических aberrаций. Ей чужд акосмизм, исходящий из представлений о субстанции как единственно возможном содержании абсолютного

¹⁴⁶ Здесь мы противопоставляем тварную натуроцентристическую софиологию, развивающую В. С. Соловьевым, С. Н. Булгаковым и др., нетварной теоцентристической софиологии, развиваемой, например, Е. Н. Трубецким.

¹⁴⁷ Оставшийся окончательно не осуществленным проект панэнергийной космодиацеи изложен С. Н. Булгаковым в работе «Софийность твари (космодиацея)». См.: Булгаков С. Н. Софийность твари (космодиацея) // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 132–133. Имеется в виду проект великого синтеза В. С. Соловьева, предполагающий синтез философского, религиозного и научного знания.

бытия, не знающий энергийного динамизма в Боге¹⁴⁸. В отличие от моносубстанциональных онтологий акосмизма, где мироздание входит в единое как в вечную неопределенную ночь, неспособную к движению в аспекте своего самораскрытия¹⁴⁹, где мира в смысле положительного сущего, собственно говоря, нет вовсе¹⁵⁰, панэнергийная онтология удерживает и сберегает непосредственно наличное бытие мира во всем его содержательно-предметном богатстве. Различая сущность и энергию в Боге, тринитарно-энергийная метафизика отказывается рассматривать Бога только как инертную простоту, неподвижную или безразличную тождественность сущности, в которой «гибнут» все явления мирового бытия, а видит в Боге сущностное равенство, пребывающее в действии, и через это действие утверждающее Свое инообытие. Раскрывая бытийную связь Бога и мира в энергиях Бога, она последовательно утверждает и обосновывает действительность самого мира, опровергая нигилистический акосмизм.

Мир как универсум налично сущего в его множественной данности обретает в тринитарно-энергийной метафизике особое положение, ценность и смысл, поскольку предстает произведением Божественных энергий, соотнесен с ними, существует ими и в них. Только через причастие энергиям Бога мировые явления не утрачивают своей определенности, не лишаются своеобразия. Только через причастие энергиям Бога они имеют свое бытие, принадлежат сущему и в силу этого могут быть рассмотрены как хорошо обоснованные явления, *phenomena bene fundata*.

Мир принимается тринитарно-энергийной метафизикой во всем многообразии его качественных определенностей, но принимается на особых условиях – как иноположенное, не-от-себя-данное, не автаркичное, не самодостаточное бытие. Обоснование мира в тринитарно-энергийной метафизике осуществляется не из самого мира, а из его инообытия – Бога. Мир принадлежит сущему, но принадлежит не через себя, а исключительно через энергии Сущего. И именно этот образ принадлежности возвышает и возвеличивает мир, позволяет увидеть в нем не бесцельную и бессмысленную груду механически нагроможденных фактов, а познать как проявление Высшего Начала – особый вид теофании, пронизанный высшими смыслами и ощущениями.

Тринитарно-энергийная космодицея имеет внemировые истоки. Эта форма космодицеи прекрасно сформулирована епископом Каллистом (Уэром), подчеркивающим, что паламистская панэнергийная онтология позволяет видеть мир как таинство, в котором человек призван открывать характерную и своеобразную уникальность каждой сотворенной вещи. В свете паламистского панэнергизма выявляется исключительная ценность всякой вещи в Боге, так что каждая вещь предстает во всей отчетливости, единственности, неповторимости и одновременно становится прозрачной, поскольку за всем и во всём обнаруживается Божественное бытие. «Исихаст лучше любого сенсуалиста или материалиста может оценить достоинство каждой вещи, ибо он всё видит в Боге и Бога во всём, – указывает Каллист (Уэр). – Не случайно в паламистских спорах XIV столетия святой Григорий Палама со своими сторонниками-исихастами последовательно отстаивал духовный потенциал

¹⁴⁸ Здесь и далее под акосмизмом мы понимаем специальную философскую характеристику, данную Гегелем для описания моносубстанционалистских философских систем – односторонних философских систем субстанциальности (Спинозы, элеатов), сужающих представление об абсолютном до бездеятельного абстрактного единства (неподвижное, окостенелое Одно), неспособного к активному самопроявлению, и, следовательно, полаганию инообытия. Логическим следствием системы субстанциальности является всецелая деонтологизация мира, исчезновение мира как такового. Отметим, что в критике акосмизма Гегель предвосхищал принципы панентеистической метафизики, требуя от субстанции движения и действия. См.: Г. В. Ф. Гегель. Лекции о доказательстве бытия Бога. Лекция шестнадцатая // Гегель. Философия религии: в 2 т. М., 1975–1977.

¹⁴⁹ См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Лекция шестнадцатая // Гегель. Философия религии: в 2 т. М., 1975–1977. С. 461.

¹⁵⁰ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 329.

(spiritual potentialities) с сотворенного материального мира и, в частности, физического тела каждой человеческой личности»¹⁵¹.

Специфика тринитарно-энергийной метафизики заключается в том, что она видит актуально наличное бытие мира и в то же время не ограничивается этим видением. Она видит в мире нечто большее мира, антиномически приемлет и совмещает два образа миро-взрения.

С одной стороны, человеческое сознание ради нужд практической деятельности требует инструментального отношения к миру. Оно должно признать и познать вещи такими, какими они даны нам налично, – в простом единстве с собой, в известной устойчивости, статичности, стабильности и самоотнесенности. И эта точка зрения вполне приемлема для тринитарно-энергийного панентеизма, не отвергающего условной самости мироздания, отвергающего лишь его абсолютизацию. Миро-взрение, в контексте которого вещи соответствуют своим имманентным определениям, покоятся в пределах своих качественных границ, обладают определенной непроницаемостью друг для друга и достаточностью для самих себя, принимается тринитарно-энергийной метафизикой.

С другой стороны, тринитарно-энергийная метафизика не ограничивается подобным подходом. Она стремится выделить в наличном бытии вещей наиболее существенное, проникнуть в их предельное основание, познать их соотнесенность с иным, что и составляет подлинную задачу философского познания и чаяния религиозного опыта. И это миро-взрение образует смысловой стержень тринитарно-энергийного панентеизма, причем стержень, не отвергающий первый подход.

Ссылаясь на Каллиста (Уэра), можно сказать, что тринитарно-энергийная панентистическая философия предполагает особое двойное зрение, поскольку видит одно и то же мироздание в различных фокусах. Она видит плотность и основательность (solidity) мира, знает характерность и своеобразие вещей, простирающуюся до восхищения буйным многообразием творения. Она также видит прозрачность (transparency) мирового бытия, знает единство вещей в Боге. При этом уровень теофанической прозрачности не отменяет уровень плотности, второе зрение не затмевает, а, напротив, обостряет первое: «как это ни кажется странным и парадоксальным, чем более прозрачной становится вещь, тем в значительнейшей степени постигается ее неповторимость»¹⁵².

Совмещая два вида миро-взрения, панентистическая метафизика предостерегает от односторонней абсолютизации первого вида, усматривая в утверждении его единственности источник космотеизма, деифицирующего наличное бытие мира во всей его непосредственности, не видящего за мировыми явлениями глубинных метафизических пластов, не раскрывающего их сущностных оснований в Боге.

Отметим, что критика космотеизма представляется непростой задачей, поскольку этот тип миросозерцания способен мимикрировать под христианство, прикрываться христианской теистической терминологией. Достаточно указать на основателя космотеизма (как религии и отдельного философского направления) В. Л. Пирса, стремившегося (под влиянием Э. Геккеля) прикрыть расистские и пантеистические идеи христианской терминологией, чтобы сделать их привлекательными для

¹⁵¹ Kallistos Ware (Bishop of Diokleia). Silence in Prayer: The Meaning of Hesychia // The Inner Kingdom. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press. P. 109.

¹⁵² Kallistos Ware (Bishop of Diokleia). Through the Creation to the Creator. London. 1997. P. 9.

среднестатистического европейца¹⁵³. На деле же его космотеизм означал лишь веру в саморазвивающееся в соответствии со своими имманентными законами мироздание – безличный эволюционный процесс, который в будущем должен породить нового бога («божественный уровень сознания»), с начальной стадией в виде «разума белой расы»¹⁵⁴. Подобно В. Л. Пирсу, другой известный космотеист Н. Ловелл также следует расистско-эволюционистским воззрениям, ожидая нового Бога в грядущем¹⁵⁵. Но даже если космотеизм не связан с расизмом, то он всё равно остается религией эволюционирующего космоса, где не остается места личному Богу, что демонстрируют взгляды крупного теоретика космотеизма М. Несъяху, также ожидающего возникновение нового Бога в результате космической эволюции¹⁵⁶.

Трактовка мироздания как от-себя-сущего бытия, отрицание теистических представлений о едином личном Боге в пользу идеи становящегося абсолюта, признание безличного эволюционного космического процесса в качестве ведущего фактора духовного развития делают космотеизм и тринитарно-энергийный панентеизм антагонистическими миросозерцаниями. При этом в сравнении с тринитарно-энергийным панентеизмом, космотеизм несет весьма пессимистический взгляд на мир. Если сторонник тринитарно-энергийной метафизики способен к двойному мировоззрению, то космотеист абсолютизирует налично-сущую вещность, не знает ничего кроме нее, по сути впадает во все-вещность, в панреизм. Но оставаясь один на один с вещами, которые в его глазах исчerpываются своей наличной данностью, за которыми в его понимании нет иной реальности, человек утрачивает живой контакт с бытием. Как убедительно показывает Х. Телленбах, такой обедненный и упрощенный взгляд на мир и составляет характерный признак меланхолика (*typus melancholicus*). «Вещи для него имеются лишь в чистом наличии, в разобщенности (*Vereinzelung*), где лишены взаимной соотнесенности (*Bezogenheit*)... Внутримирно встречающееся (*innerweltlich Begegnende*) становится подобным мозаике, которая распадается на фрагменты, на отдельные точки, так что вместо единой композиции теперь лишь сумма частей»¹⁵⁷. Из его зрения выпадает сущность вещи, происходит отождествление реальности (*Realität*) и действительности (*Wirklichkeit*). Имея перед своим взором лишь обособленно наличное, состоящее из неподвижных, статичных вещей, он уподобляется читателю иноязычного текста, знающего лишь слова, но не способного установить связи между ними¹⁵⁸. Такой человек лишается грамматики бытия, становится неспособен читать книгу мироздания.

Между тем в своих крайних проявлениях подобное состояние чревато возникновением синдрома болезненного рационализма (*rationalisme morbide*), который, будучи спроектирован в жизнь общества, может иметь самые катастрофические

¹⁵³ Расистско-эволюционистский космотеизм В. Л. Пирса стилизуется под христианство вплоть до заимствования фраз «вездесущий Бог» и копировании внешней структуры христианской организации в виде космополитических «церквей». Эта тенденция была обоснована еще Э. Геккелем в рамках проекта «Лиги монистов», считавшим, что националистический монизм должен заменить христианство, разработав свой культ и церковную организацию. Под влиянием расистского эволюционизма Э. Геккеля находился Гитлер и формировал свои космополитические взгляды В. Л. Пирс. О эволюционистском расизме Э. Геккеля см.: Gasman D. Haeckel's Monism and the Birth of Fascist Ideology. New York: Peter Lang. 1998; Weikart R. From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany. New York: Palgrave Macmillan. 2004; Robert J. Richards. The Tragic Sense of Life: Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought .Chicago: University of Chicago Press. 2007. О расизме В. Л. Пирса см.: Swain, Carol M. Contemporary Voices of White Nationalism in America. New York, NY: Cambridge University Press. 2003.

¹⁵⁴ См.: Pierce W. L. Cosmotheism Trilogy.

¹⁵⁵ См.: Lowell N. Credo: A Book for the Very Few. JPS Books. 1999.

¹⁵⁶ См.: Nessyahu M. Ma'ada Ha'Cosmos vej Hevrat Ha'Mada (Cosmic Science and the Scientific Society); Tel Aviv: Katavim. 1953; Kosmoteizm (Cosmotheism). Ramat Gan: Poetikah, 1997.

¹⁵⁷ Tellenbach H. Die Räumlichkeit der Melancholischen. II Mitteilung: Analyse der Raumlichkeit melancholischen Dasein // Der Nervenarzt. 1956. Bd. 27. № 7. P. 291, 292. О взглядах Х. Телленбаха см.: Власова О. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы. М., 2010. С. 452–459.

¹⁵⁸ Там же.

последствия¹⁵⁹. Не обладая глубиной проникновения в мироздание, всецело заменяя в своих ограниченных представлениях сверхрациональное – рациональным, живой динамизм бытия – неподвижными порядками вещей, интуиции бесконечности – познанием конечного и завершенного, человек начинает относиться к миру в контексте упрощенно-вещного подхода. Всё окружающее рассматривается им рационалистически-инструментально, как средство достижения своих целей, оценивается как пространство произвольных, в том числе насильтственных действий, ради осуществления своих замыслов. При этом себя он резко выделяет из окружающего, видя в нем лишь пассивные объекты манипуляции.

В социально-политической плоскости такое мироотношение вполне четко связывается с тоталитаризмом, где политическая элита ультимативно навязывает свою идеологию другим людям, рассматривая их как инструмент и материал для реализации своих политических программ. Как правило, политическая элита позиционирует себя наиболее сознательной частью человечества, ведущей несознательные и малосознательные «элементы» к высшей цели. Свою миссию она оправдывает апелляцией к безличным космическим эволюционным процессам, провозглашая себя их вершиной и ведущей силой, появившейся в итоге естественного отбора (классового, расового) социальных групп. Таким образом, определенные черты космотеизма присущи всем тоталитарным режимам минувшего столетия, видящим в выбранных политических группах и их вождях преимущественное осуществление сознательной жизни человечества и кульминацию мировой эволюции.

Подведя итоги, следует сказать, что тринитарно-энергийной метафизике чуждо как мироотрицание акосмизма, так и мирообожествление космотеизма. Исходя из метафизики энергийного Божественного присутствия в мире, она избегает редукции мироздания к абстрактной и, как правило, безличной Божественной сущности, и в то же время не рассматривает мир как от себя сущее бытие, подлежащее обожествлению. Мир не исчезает в Божественной сущности, но и не обладает той степенью суверенности, при которой он может быть обожествлен. Мир не есть морок, иллюзия, о чем свидетельствует его укоренность в Божественных энергиях, но он же не есть и самодовлеющее бытие, о чем также свидетельствует его зависимость от энергий Бога. Всё многообразие мировых явлений, включая и само человеческое бытие, приобретает особую неповторимость и ценность, но приобретает эту ценность не само по себе, а через соотнесение с высшим ценностно значимым Иным – через свою взаимосвязь с Богом.

¹⁵⁹ Понятие «болезненный рационализм» введено психиатром Э. Минковски и использовано социологом Ж. Габелем для характеристики ложного сознания. Уже у Э. Минковски это понятие имело политический смысл, о чем свидетельствуют его беседы с Ж. Габелем. См.: Minkowski E. Au-delà du rationalisme morbide. Paris: L'Harmattan. 1997; Gabel J. La fausse conscience. Paris: Les Éditions de Minuit. 1962; Gabel J. Ideologies and the Corruption of Thought / Ed. A. Sica. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers. 1997.



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 02/03 > 2014

ВСЕЛЕННАЯ КАК НАСЫЩЕННЫЙ ФЕНОМЕН: христианская концепция творения в свете современной философии и науки

А. В. НЕСТЕРУК

Введение

Современные дискуссии о взаимоотношении христианского богословия и науки вынуждены в той или иной мере иметь дело с богословской проблемой творения. Богословие предполагает обращение к Божественному, и тем самым проводится четкое различие между этим миром (который изучает наука) и Богом, который его сотворил. В этом онтологическом различии и закодирован смысл проблематики творения как случайности, или свободной обусловленности мира¹. Задача диалога между богословием и наукой состоит в том, чтобы прояснить в современном философском и научном контексте значение того, что понимается под сотворением мира из ничего. Вопреки тому, что писал Карл Барт в сороковые годы XX столетия о том, что «...не существует научных проблем, вопросов, возражений и помощи в отношении того, что Священное Писание и Христианская Церковь понимают под божественной деятельностью сотворения»², современная интерпретация того, что понимается под сотворением мира, абсолютно необходима

¹ Для введения в богословскую проблематику творения см. классическую работу о. Г. Флоровского «Тварь и тварность», опубликованную в 1928 году в журнале *Православная мысль* (Труды Православного Богословского Института в Париже). № 1. С. 312–346. (Недавнее переиздание этой статьи может быть найдено в сборнике: Г. Флоровский. *Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии*. СПб.: РХГА, 2005. С. 280–315. См. в этом же сборнике: Идея творения в христианской философии. С. 316–342.) Существует множество современных работ по проблеме творения, имеющих как исторический, так и систематический характер. См., например: G. May. *Creation Ex Nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*. Edinburgh: T&T Clark, 1994; T. Torrance. *Divine and Contingent Order*. Edinburgh: T&T Clark, 1998; W. Pannenberg. *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1993; W. Pannenberg. *The Historicity of Nature. Essays on Science and Theology*, West Conshohocken, Pennsylvania, 2008; Theokritoff E. *Living in God's Creation: Orthodox Perspectives on Ecology*, Yonkers: St Vladimir's Seminary Press, 2009; Barker M. *Creation: A Biblical Vision for the Environment*, London: T&T Clark, 2010.

² K. Barth. *Church Dogmatics*, Edinburgh: T&T Clark, 1936–1977. III/I. ix.

для того, чтобы прояснить современному либеральному сознанию то, что постоянно цитируется в библейских положениях, касающихся сотворения мира³. Это в первую очередь касается взгляда на вселенную как сотворенную в свете современного естествознания, особенно космологии. Также это касается понимания учения о сотворении мира из ничего для прояснения смысла человеческого состояния как неотделимой части тварного мира.

Дискуссия между наукой и христианством состоит в попытке установить истинность суждений в отношении наличного бытия либо на основе убеждения о самодостаточном существовании в соответствии с законами природы, либо как укорененном в его ином, потустороннем и сверхмировом начале, которое допускает нахождение знаков его присутствия в этом мире. С научной точки зрения последнее означало бы, что этот мир, в котором действуют случайные законы, должен иметь основание этой случайности в неких «других внemировых законах», которые в своих реализациях содержат фактическое основание этого мира. Это сводило бы вопрос о фактической наличности этого мира к его предполагаемой включенности в более широкую «реальность», и не важно при этом, подразумеваем ли мы здесь Божество⁴ или какой-то транс-мировой принцип наподобие мультивселенной (*multiverse*)⁵. Однако все попытки «описать» сотворение или построить его модели наталкиваются на одну принципиальную трудность. Такое описание может быть осуществлено в абстракции, когда само сотворение и то, что творится, представляются как «объекты». Но сделать это непротиворечиво невозможно в силу того, что ни вселенная, ни человеческая жизнь как манифестации сотворения не могут стать предметами исследования, в котором не прояснена установка сознания. Действительно, говоря о сотворении, мы подразумеваем в первую очередь свое собственное сотворение и границы своих тварных возможностей по осознанию его смысла. Это предполагает мысленный выход за рамки фактической наличности жизни и попытку осмыслить ее, так сказать, из некой «внешней» по отношению к ней самой перспективе. Однако, как это давно отстаивалось представителями философии экзистенциализма, такой внешний взгляд неправомерен, ибо он противоречит фактической данности жизни как того исходного факта и события, из горизонта которого разыгрывается все мироустройство.

В таком ракурсе проблема может быть сформулирована так: поскольку выход из того, что предполагается сотворенным, невозможен, как можно рассуждать о сотворении в соотнесении с неким внemировым трансцендентным, оставаясь имманентным тварному миру? Или, другими словами, как можно удержать признаки сотворенности мира, его случайной обусловленности по отношению к Богу, оставаясь имманентным миру. В любой философии, исходящей из априорной данности когнитивных способностей, изнутри которых конституируются явления, трансценденция глубоко проблематична и по сути невозможна. Это присуще как Канту, для которого любая попытка трансцендировать представляла собой заблуждение разума, выражаемое, например, с помощью антиномий, так и Гуссерлю, согласно которому суть феноменологии представляла радикальную борьбу с трансценди-

³ Ср.: Pannenberg. *The Historicity of Nature*. Р. 25.

⁴ Говоря о Божественном присутствии в мире, мы исходим из присущего христианству пантеизма: Бог присутствует в мире, не исчерпывая при этом своей сущности как трансцендентный миру. Он присутствует в отсутствии. Соответственно, говоря о Боге как более широкой «реальности», в которую включен мир, мы используем метафорический язык: речь идет о зависимости, обусловленности мира от Бога, который, присутствуя в своих знаках, тем не менее остается за пределами мира. См.: Ph. Clayton, A. Peacocke (eds.). *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Reflections on Pantheism in a Scientific Age*. William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.

⁵ Идея мультивселенной в современной космологии соответствует древнему представлению о множественности миров. Читатель может обратиться с статье М. Тегмарка, в которой приведена современная классификация представлений и моделей мультивселенной: M. Tegmark. Parallel universes. In: *Science and Ultimate Reality*, Eds. J. D. Barrow, P. C. W. Davies and C. Harper. Cambridge UP, 2003, P. 459–491. Для более полного ознакомления с проблематикой можно рекомендовать сборник статей: B. J. Carr. *Universe or Multiverse*. Cambridge UP, 2007.

ванием. Однако и в том, и в другом случае предполагалось, что задавать вопрос об обосновании фактической данности самих когнитивных способностей невозможно. Их происхождение не может быть объяснено философией, а любые гипотезы на этот счет являются наивными профанациями, сформулированными в естественной установке сознания. Соответственно, если мерилом диалога между наукой и богословием брать либо критическую философию Канта, либо феноменологию Гуссерля, диалог проблематичен просто в силу того, что богословие как опыт Божественного не подпадает под рубрики дискурсивной способности суждения⁶. Другими словами, сам религиозный опыт, то есть опыт Богообщения, будучи личностным и плохо поддающимся обобщающим рациональным формулировкам, не может получить своего исчерпывающего выражения на уровне разума. Речь идет не о том, что вере не присущ разум вообще: это, конечно, не так, ибо сам Христос, именем которого называют себя христиане, есть Логос, то есть разум, который был явлен людям как носителям маленьких логосов. Речь идет о том, что «рациональность» опыта Богообщения другая по сравнению с рациональностью, присущей научному исследованию. Сама возможность и историческая наличность диалога между наукой и богословием демонстрирует, что у них имеется общая почва, и эта почва есть их разумность, вытекающая из их общей принадлежности делам человека. Однако эта разумность не есть вне-богословская или вне-научная: она присуща как вере, в которой есть разум, так и научному поиску, который укоренен в скрытых верованиях. Но эта разумность не есть нечто простое и доступное для рефлексии, ибо она есть, если так можно выразиться, «высшая разумность плоти»⁷ как единосущие с миром и сопереживание Божественного как источника мира и жизни.

Разумность богословия предполагает, что мы должны уметь рассуждать о Божием присутствии в этом мире. Это присутствие не доказывается рационально, а формулируется как герменевтика опыта Бога в мире. Диалог между наукой и богословием в таком случае становится предметом гуманитарного исследования о смысле соотнесенности богословской и научной герменевтики тварного мира. В этой герменевтике предполагается *трансценденция Бога в мир*: он присутствует в мире, есть знаки его присутствия, выражаемые языком и соотносимые с положениями научных теорий. Но что такое трансцендирование Бога в мир, остается невыразимым содержанием акта веры и опыта Богообщения, который сам по себе не рационализуем. Христианство предлагает такое понимание диалога, в котором религиозная герменевтика творения и сам научный дискурс получают свое основание в вере. Например, чтобы проводить исследование, нужно верить в реальность того, что изучается. Но эта вера, как жизненная уверенность, проистекает из событий жизни как Божественного дара. Сама фактичность научной герменевтики мира имеет происхождением Богообщение, а тем самым трансценденция содержится в самом факте жизни, если последняя понята не только в ее эмпирической и инстинктивной конкретности, а в ее соотнесенности со всем бытием⁸. Другими словами, сама возможность вопрошания о сотворенности отдельного существа или всего мира и

⁶ Известно, что для Гуссерля было личной проблемой согласовать христианскую веру практикующего лютеранина с философской строгостью феноменологического метода, для которого все данные сознания, основанные на откровении и мистическом опыте, представляли серьезную проблему. См.: R. A. Mall. *The God of Phenomenology in Comparative Contrast to that of Philosophy and Theology. Husserl Studies* 8. 1991. P. 1–15.

⁷ О важности «плоти» (а не только тела) для познания мира, плоти, через которую и в которой осуществляется контакт с миром, о плоти, которая является самым близким для нас и, следовательно, необъективируемым, говорили такие философи, как Г. Марсель, М. Мерло-Понти, М. Анри, Ж.-Л. Марсион. Но предтечей всех их был Ф. Ницше, писавший: ««Я» – говоришь ты и гордишься этим словом. Но более велико – во что ты не хочешь верить – твоя плоть и ее великий разум (*dein Leib und seine grosse Vernunft*): они не говорят «Я», но делают его». (О презирающих тело // Так говорил Заратустра. Ч. 1. М.: Сирин, 1990. С. 26.)

⁸ Эта соотнесенность с «сообществом» всех вещей в мире была охарактеризована французским писателем и философом Полем Клоделем с помощью термина «католичность». Не имея представления о такой соотнесенности, то есть не имея универсальной, католической идеи, понять смысл жизни и ее значение невозможно. (См.: P. Claudel. *Positions et propositions*. Paris. Gallimard. 1934. P. 9.)

есть экзистенциальная трансценденция, заложенная в существовании. Таким образом, коль скоро речь заходит о личностном существовании, речь также идет и о сотворенности, ибо личностное существование предполагает общение, видение лица другого, общаясь с которым кто-то становится личностью, то есть действительно существующим. Последнее предполагает важнейший аспект переживания личностного абсолютного или бесконечного, то есть соизмеримости всему творению не в смысле пространственно-временного охвата, а в смысле своей фундаментальной инаковости по отношению к нему.

Важно осознать, что экзистенциальная трансценденция делает бессмысленными любые попытки представить ее наивно, в естественной установке сознания, как некое преодоление этого мира или выход за его пределы: подобное просто невозможно для воплощенных существ, ибо Земля духовно центральна, ибо она есть плоть человека. Соответственно, представления о других мирах остаются не более чем ментальными образами, то есть не столько трансценденциями, сколько эйдетическими вариациями на уровне умопостигаемых форм, которые, оставаясь тварными, если и выводят нас куда-то, так это в другие духовные реальности того же тварного мира. Такая «трансценденция» не выводит нас к Божественному, и христианская история предостерегала от этого. Как это проницательно подчеркнуто у В. Лосского, «Тайны Божественного домостроительства совершаются на земле, и вот почему Библия приковывает наше внимание к земле»⁹. Она запрещает нам рассеиваться в беспредельных космических мирах и хочет освободить нас от узурпации падших ангелов и соединить с одним Богом. «В нашем падшем состоянии мы фактически не можем определить места нашей вселенной среди беспредельных миров»¹⁰. Последняя цитата в особенности примечательна, ибо, говоря о сотворении мира, в богословии мы говорим не только о сотворении этой видимой вселенной, но и о сотворении других невидимых миров, которые могут иметь «физическое» воплощение, а могут и не иметь. Главное то, что смысл и необходимость в апелляции к этим мирам ставятся под вопрос просто в силу того, что нам не должно быть никакого дела до них, ибо мы не в силах понять их смысла и предназначения так же, как мы до конца не можем понять смысл фактической данности мира, в котором мы живем. Но тогда экзистенциальный вопрос о сотворении сужается: речь идет не о сотворении мира вообще, а о сотворении *этого мира как его наличной данности человеку*. Таким образом, здесь важна не «динамика» творения как его герменевтика (будь то библейская или современно-научная), а понимание творения как приведение человека в этот мир, постановка его лицом к лицу с этим миром так, чтобы этот человек видел Бога присутствующим в этом мире. Другими словами, говоря о сотворении или сотворенности, речь идет о познании Творца, то есть о богословии, понимаемом, как это было выражено Архимандритом Софонием (Сахаровым), «не как домыслы человеческого ума-рассудка или результат критического исследования, а поведание о том бытии, в которое действием Святого Духа человек был введен»¹¹. Вопрос о сотворении есть вопрос о сотворении человека в сущностном обличии этого мира, но в Божественном образе. Сотворение мира есть сотворение такого мира, в котором возможен человек, могущий познать Бога. И здесь всплывает христологический аспект проблемы сотворения.

Как известно, святой Афанасий Великий отмечал, что произведений тварного мира было достаточно, чтобы от тварного заключить ко Творцу. Но человек впал в ошибку и потерял способность подобного узнавания Божиего присутствия в мире. Именно поэтому Бог-Отец вынужден был послать своего Сына, чтобы напомнить чело-

⁹ В. Н. Лосский. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 235.

¹⁰ Там же. С. 234.

¹¹ Арх. Софоний (Сахаров). Преподобный Силуан Афонский. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002. С. 171.

веку о Себе¹². Но поскольку само Воплощение было инициировано Духом Святым, не явленным в рубриках пространства и времени, то мы опять приходим к тому, что богословие творения есть поведание о таком бытии, в которое действием Духа Святого был введен человек в образе превечно замысленного воплощения Слова Божиего. Здесь происходит некое «Христо-геоцентрическое» усечение проблемы творения, ибо Воплощение, как элемент Божественного домостроительства, подразумевает наличие такой вселенной, в которой был бы возможен человек, то есть чтобы был возможен приход Сына Божиего в человеческом теле. Но тогда момент удержания трансцендентного в сотворенном мире равносителен удержанию в структурах физического мира двойственной природы Слова-Логоса Божиего, который, с одной стороны, присутствовал в человеческом теле в рубриках пространства и времени, а, с другой стороны, оставаясь Богом истинным от Бога истинного и вечно сидящим одесную Отца, оставался соприсутствующим (как Творец) во всех местах тварного мира.

Удержание христологического начала означало бы восприятие пространственной протяженной формы вселенной через призму ее отношения к Богу как Творцу, так и Попечителю вселенной¹³. Будучи сотворенным Логосом и через Логос, этот мир манифестирует пространственный парадокс события Христа: его внеприсутственное присутствие в Палестине 2 000 лет назад, присутствие, которое в пространстве, но не *от* пространства; локальное историческое присутствие, эквивалентное всеприсутствию, лишенному какой-либо пространственной протяженности¹⁴. Но тогда сотворенность мира, как следствие акта любви святой Троицы, означает глобальную пространственную и временную соотнесенность всех мест тварного мира просто в силу того, что этот мир есть «момент» и «событие» Божественной любви. Сотворенность мира в этом случае должна не только указывать, как это делает современная космология, на некий уникальный момент в прошлом вселенной, в котором «всё было во всём» и из которого всё начало быть. Она должна указывать на актуальное всеприсутствие человеческого взгляда, сотворенного в образе самого Христа, во всех пространственно-временных протяженностях вселенной. Это было бы тем удержанием трансцендентного в творении, то есть имманентном, которое преодолевало бы физическое представление, согласно которому вся вселенная разбита на непересекающиеся причинно-несвязанные сегменты, так что нам явлена непосредственно лишь ее бесконечно малая часть. Сама интуиция вселенной как целого, несмотря на ее принципиальную эмпирическую непроверяемость, являет собою тот архетипический след в сознании человека о мире до Грехопадения, когда он обладал знанием «всего во всём» и когда трансцендентное являло себя в имманентном, не умаляя себя. В этом смысле трансценденция есть качество разума человека позиционировать себя соборно, кафолически со всеми уровнями бытия, качество, происходящее из Божественного образа, то есть архетипа самого Христа. Упоминаемое качество разума, его «преданность» Божественному образу, то есть «богословская преданность», раскрывается учением о том, что человек стремится понять предлежащий смысл существ и вещей не согласно их «природе» (которая естественным образом раскрывается в науке), но через цели и финальные причины этих существ

¹² Св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти, 12. Творения в 4 томах. Т. 1. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 206.

¹³ Но поскольку для тварных существ Божественный образ мира всегда остается запредельным и потусторонним по *природе*, речь здесь идет об удержании образа мира в архете Христа *по благодати*, то есть без нарушения онтологических границ между Богом и тварью. (См.: Флоровский. Тварь и тварность. С. 310.) Можно выразить эту мысль по-другому: Божественный образ мира можно связать с его воипостазированной идентичностью. Но поскольку при этом остается трансцендентный зазор между Тем, Кто воипостазирует, и тем, что воипостазировано, любые догадки об идентичности вселенной, даже если они сопровождаются благодатным озарением, не отражают образа мира так, как он присутствует в Божественной природе. Мы способны «видеть» образ мира, его идентичность, лишь через «тусклое стекло, гадательно» (1 Кор. 13:12).

¹⁴ Подробному обсуждению пространственного парадокса воплощения посвящена книга Т. Торранса «Пространство, время и воплощение» (М.: ББИ, 2010).

и вещей по отношению к месту и целям человека в тварном мире. Такое понимание не является тем, что можно выразить с помощью физики и биологии. Оно основано на идеалах и религиозной уверенности о человеке как венце творения. И именно поэтому, имитируя Божественный образ, человек хочет познавать вещи и существа не в соответствии с их очевидной природной данностью, а как результат их видения и интерпретации в соответствии со своей *свободной волей*¹⁵. «Богословская преданность», таким образом, есть способность подходить к вещам и видеть в них Божественное присутствие вопреки их вопиющей эмпирической очевидности, то присутствие, которое только и может быть раскрыто человеку как носителю свободной воли, открытому по отношению к приглашению Духа Святого.

Сама возможность научной космологии как науки о сотворенной вселенной в целом обусловлена возможностью выйти за рамки эмпирических астрономических фактов и в полете мысли апеллировать к представлению о целостности мира или вселенной. Свобода воли человека проявляется здесь как желание быть соизмеримым со всей вселенной, несмотря на физическую невозможность этого. Ментальный образ вселенной как целого, то есть образ всего тварного мира, является волеизлиянием человека, и «познание» вселенной как целого возможно лишь как это самое волеизлияние. Поскольку вселенная как целое, как тварный мир вообще, не может стать предметом исследования по типу того, как исследуются объекты¹⁶, космологические рассуждения о вселенной и ее сотворении, даже если им придан сложный математический вид, являются по-прежнему позывами свободной воли в человеке провозгласить абсолютную ценность человеческой жизни, которая, как дар и событие Богообщения, есть со-вечное и тем самым соизмеримое со вселенной и со всем творением.

Из сказанного нами можно сделать вывод о том, что вопрос о сотворении не касается «деталей» сотворения. Современные космологические модели, а точнее метафоры творения, включая модели так называемой мультивселенной, вряд ли проливают свет на сотворение, понимаемое богословски. Всем этим моделям присуща общая черта, а именно апелляция к умопостигаемым математическим формам, которые якобы соответствуют физической реальности, отделенной от нас миллиардами лет. Несмотря на то, что онтологический статус этих математических конструктов остается непроясненным, ясно то, что все они являются компонентами тварного мира, мира идей или платоновских форм, которые отнюдь не есть иобытие в богословском смысле. Рассматриваемые под этим углом, все космологические модели утверждают лишь одно, а именно то, что в попытке подойти к границе физического мира человеческий разум с неизбежностью обращается к идеальным умопостигаемым образам этой границы, строя своеобразную герменевтику перехода от умопостигаемого к физическому и наоборот, которая выдается, по чисто философской ошибке, за герменевтику трансцендирования и сотворения в абсолютном богословском смысле¹⁷. Однако, несмотря на всю тщетность осуществить трансценденцию, соблюдая нормы научной рациональности, космологические спецификации на темы сотворения оказываются полезными и вносящими вклад в вовеки

¹⁵ Богословский исток этого наблюдения можно найти в греческой патристике, а именно у преподобного Максима Исповедника, в котором он объясняет, что Бог познает вещи в соответствии со своей волей: «...Будучи спрошены некими из кичающихся образованностью внешними о том, как, по мнению христиан, Бог знает существующие... они [им] ответили, что Бог ни чувственно-воспринимаемые [вещи] не знает чувственно, ни умопостигаемые – умозрительно... Так вот: мы... утверждаем, что Он знает существующие [вещи] как собственные воли» (*Ambigua* 7. PG 91. 1085B). Данный перевод заимствован из книги: Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. Сост. Г. И. Беневич и др. СПб: СПбГУ, 2007. С. 267, 269.

¹⁶ См. мои статьи: A. V. Nesteruk. Cosmology at the Crossroads of Natural and Human Sciences: is Demarcation Possible? *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. Part. 1. Vol. 4. N. 4. 2011. P. 560–76; Towards Constituting the Identity of the Universe: Apophaticism and Transcendental Delimiters in Cosmology. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. Vol. 5. N. 3. 2012. P. 358–94.

¹⁷ Философская и богословская интерпретация двух известных моделей начала вселенной (Хоукинга и Пенроуза) была осуществлена в главах 4 и 5 моей книги «Логос и Космос» (М.: ББИ, 2006).

существующую мифологию творения. Они являются собой бесконечное приближение к тайне сотворения, используя обозначения физики и математики, понимая заранее, что смысл того, что ими обозначается, никогда не будет исчерпан. Интерпретированные же феноменологически, космологические модели творения ставят нас перед проблемой того, как человеческая субъективность проявляет и структурирует себя, когда она приближается к предельным вопросам о смысле своего собственного существования. Космологический дискурс сотворения вселенной тем самым оказывается очень близким феноменологической проблематике рождения человеческой личности. Космология своеобразным образом имитирует в математических формах процесс раскрытия «события сотворения» как принципиально нефеноменизируемого, то есть неконституируемого, изнутри познавательных способностей человека как аспекта тварного мира¹⁸: именно в этом просматривается присущая человеку тревога от непонимания своего собственного происхождения; эта тревога проецируется на космологические модели начала мира.

Итак, вопрос о сотворении и о тварном есть вопрос о смысле фактичной наличности того, что дано человеку в его жизни. Эта фактичность констатируется в научном поиске, но никогда не раскрывается до конца. Здесь имеется определенная аналогия с богословием: Отцы Церкви учили, что богословие может утверждать, что Бог есть, но оно не в силах ответить на вопрос «Что именно есть Бог?». Научная космология не только утверждает, что вселенная как целое имеет место быть, но ее научные теории пытаются ответить на вопрос «Что именно есть вселенная?». Однако будучи сотворенной из ничего, то есть будучи открытой проявлению любой возможности этого ничего, вселенная, естественно, сопротивляется любой попытке раскрыть смысл ее идентичности как ее «имени». Последнее всегда будет ускользать от за конченных определений, оставляя исследователя с неизбежным неотвеченным и неотважаемым вопросом «Почему вселенная есть и почему она такова, какова она есть?»¹⁹. Иногда в научной космологии возникает иллюзия и соответственно надежда, что, отвечая на вопрос типа «Что?», когда-нибудь будет дан ответ и на вопрос «Почему?». Однако такая надежда является *телеологической* и может быть даже эсхатологической. Телеологической, ибо она движет научный поиск в определенном направлении: в космологии этот поиск как процесс человеческой истории направлен в будущее, но его предметом является предполагаемое (то есть полагаемое в акте веры) прошлое вселенной, из которого «всё стало быть»²⁰. Эсхатологический, ибо она связана с надеждой человека (как его упоманием) на обретение этого зна-

¹⁸ Связь между феноменологией рождения и происхождения вселенной была обсуждена в книге A. Nesteruk. *The Universe as Communion*. London: T&T Clark. 2008. P. 247–50. См. также: A. Nesteruk. From the Unknowability of the Universe to the Theology of Reason. In: J. Bowker (Ed.) *Knowing the Unknowable*. I. B. Tauris & Co Ltd. 2009. P. 63–86. (Авторизованный перевод на русский язык: «От непознаваемости вселенной к теодиологии человеческого духа». В кн.: Научное и богословское осмысливание предельных вопросов: космология, творение, эсхатология. М.: ББИ. С. 101–21.) Аналогия, развитая нами, отличается от гипотезы «генетического подобия» между эволюцией вселенной (космогенез) и внутриутробным развитием человека (антропогенез), высказанной А. Н. Павленко. См., например: Место хаоса в новом мировом порядке // Вопросы философии. № 9. 2003. С. 39–53 (47–48). В последнем случае генетическое подобие утверждалось на уровне физико-биологического единства между вселенной и человеком. В нашем же случае речь идет о феноменологической закрытости момента возникновения вселенной и момента зачатия человека и путях, на которых сознание человека пытается эксплицировать эту тайну в самом вопрошании о вселенной и о себе как процессе, направленном в будущее. Раскрытие смысла рождения и образования вселенной обладает скрытойteleological направленностью: телос космологического исследования, так же как и понимания отдельно взятой жизни, состоит в раскрытии события начала. См. детали в: A. V. Nesteruk. *The Origin of the Universe and Event of Birth: Phenomenological Parallels*. Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. Vol. 5. N. 2. 2012. P. 172–205.

¹⁹ См. более подробно: A. V. Nesteruk. Towards Constituting the Identity of the Universe. Op. cit. В действительности космологи всегда осознавали это. Как пример можно указать на известного космолога Дениса Шаму, который в его интервью в 1978 году подчеркивал принципиальное различие между предельными вопросами о фактичности вселенной и исследованием ее свойств: «Ни один из нас не может понять, почему вообще существует вселенная, почему что-либо должно существовать. Это предельный вопрос. Но в то время, как мы не в силах ответить на этот вопрос, у нас по крайней мере имеется прогресс в отношении более простого вопроса, а именно того, что же есть вселенная как целое». (Цитата взята из книги H. Kragh, *Cosmology and Controversy. The Historical Development of Two Theories of the Universe*. Princeton University Press. 1996. p. xi. Курсив наш. – Авт.)

²⁰ См.: A. V. Nesteruk. Cosmology and Teleology: Purposiveness in the Study of the Universe through the Reading of Kant's Third Critique. Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. Vol. 5. N. 9. 2012. P. 1304–35.

ния как знания о самом себе, то есть знания «всего во всём» самого человечества, то есть его единства²¹.

Сотворение в естественной установке сознания, или То, как не следует рассуждать о твари и тварности

Когда христианское богословие в писаниях Отцов Церкви и многочисленных комментариях утверждает, что мир сотворен Богом из ничего, то есть мира не было до того, как он начал быть, оно невольно подразумевает, что сотворение мира трактуется в терминах темпоральности, присущей этому миру. Это происходит несмотря на то, что, говоря о сотворении и сотворенности, богословие в первую очередь имеет в виду случайную фактичность мира, его свободную обусловленность (*contingency*) по отношению к внешнему основанию, то есть к Богу. Темпоральность присутствует в размышлениях о сотворении просто в силу логического полагания того, что фактически наличному миру «предшествовало (в рубриках мирового времени) нечто», что этим миром не было, то есть было ничем. Однако не следует забывать, что указанная темпоральность присуща человеческому восприятию мира, так что смысл слов «мир возник из ничего» может быть понят только изнутри человеческого существования как существования во времени. Соответственно, если сотворение мира представлено в мышлении как «переход» из «когда мира не было» к актуальному существованию, это представление носит предварительный и гипотетический характер просто потому, что сам процесс мышления принадлежит сфере уже сотворенного, так что из тварной модальности мышления делается попытка осознать наличную фактичность мира и, следовательно, основание фактичности самого мышления. Эта мысль подтверждает известную философскую интуицию, что проблемы происхождения мира и сознания, познающего его, представляют две стороны одной и той же загадки существования вообще²². Следовательно, рассуждать о сотворении, не принимая во внимание проблему происхождения конституирующего это сотворение сознания, представляется философски наивным.

Несмотря на высказанное почти что тривиальное утверждение, богословие, начиная с Отцов ранней Церкви и кончая дискуссиями по поводу приложимости современных космологических теорий к загадке сотворения, пытается выразить проблему сотворения мира с помощью лингвистических формул и мыслительных конструкций, фактически избегая любые ссылки на проблему фактичности сознания, которое эксплицирует идею сотворения. Перефразируя сказанное на языке феноменологии, богословие, как и все формы его диалога с наукой, по преимуществу функционирует в естественной установке сознания, когда о сотворении мира пытаются рассуждать «объективно», то есть в рамках логики и каузальности (феноменальности) объектов, обычно применимой к эмпирическим вещам. Например, святой Василий Великий, говоря о сотворении мира, утверждает, что Бог сотворил небо и землю, так что тварные существа начинаются и кончаются во времени. Время начинается вместе с миром, так что начало времени, его первый момент, является началом мира. Далее он предлагает проследить все события прошлого, приводящие к тому первому дню, начав с данного момента, который соответствовал бы сотворению мира из ничего. В такой логике присутствует предположение, что время является тем измерением тварной реальности, посредством которого

²¹ Идея единства человечества, как надежда человека на обретение познания этого единства в эсхатологическом пределе, обсуждается в статье Г. Б. Гуттера «Идея человечности» // Методология науки и антропология. М.: ИФРАН, 2012. С. 170–192.

²² Герман Вейль выразил аналогичную мысль в другом контексте: «...простое постулирование внешнего мира на самом деле не объясняет того, что оно предполагало бы объяснить, а именно того факта, что я, какщающее и действующее существо, нахожу себя помещенным в этот мир» (H. Weyl. The Open World, in *Mind and Nature*. Princeton University Press. 2009. P. 50). Будучи математиком, Вейль связывал вопрос о реальности мира с вопросом о его математической гармонии и возможности ее постижения человеческим разумом.

можно рассуждать о сотворении мира вообще. С одной стороны, время является атрибутом тварного мира, а с другой стороны, используя философский язык, оно является трансцендентальным условием возможности рассуждать о сотворении²³. Когда святой Василий указывает на возможность отсчета времени назад в прошлое, чтобы найти (феноменализировать) его начало так, как если бы оно было данным для постижения «объектом», то есть внешней «вещью», он неявно переносит каузальность обыденных вещей на происхождение и основание самой фактичности этих вещей. Однако еще до эпохи патристического синтеза, в античной философии было понято, что поиск каузального принципа мира является тщетным на путях логического познания и частных наук. Современная философия подтверждает это указанием на то, что как основание мира, так и основание ипостасного сознания, конституирующего этот мир, являются феноменологически скрытыми, так что их экспликация возможна только через раскрытие их смысла изнутри круга данного, как несокрытого.

Преподобный Максим Исповедник, идя по стопам своих великих предшественников, повторяет, что мир был сотворен из ничего по Божественному волеизланию и благости, Его Премудростю и Логосу, и что тварность мира предполагает его невечность и, следовательно, начало во времени. Однако, несмотря на то, что это начало времени может быть понято только изнутри уже сотворенного мира²⁴, преподобный Максим усиливает этот момент, указывая на трудность, которая может возникнуть. Процитируем отрывок из *Глав о любви*, 4.3: «Будучи от вечности Творцом, Бог, по беспредельной Благости Своей, творит посредством единосущного Слова и Духа, когда хочет». Это общее утверждение, которое не вызывает никаких вопросов, ибо является предметом религиозной веры. Но далее преподобный Максим предвидит возможный вопрос о деталях этого творения, в отношении которого он заранее хочет исключить любую полемику: «И не спрашивай: «Почему Он сейчас сотворил, будучи всегда благим?». Этот вопрос, приписываемый воображаемому собеседнику, сформулирован в тех категориях последовательности и времени, которые присущи сотворенному миру. Но в нем содержится два момента. Во-первых, речь идет о возрасте мира. Действительно, если сотворение мира произошло несколько тысяч лет назад, измеренных тварным временем, почему возраст мира таков, как он есть. Другими словами, можем ли мы вопрошать о природе случайной фактичности возраста мира изнутри этого мира? Максим дает ответ – «нет, не можем»: «Ибо я говорю тебе, что неисповедимая Премудрость беспредельной Сущности неподвластна человеческому ведению»²⁵. Невозможно выйти за пределы тварного и изыскивать о его фактичности, ибо невозможно знать Божественные воления и намерения; сотворение остается Божественной тайной, соотносящейся с Божественным промыслом. В последней реплике преподобного Максима прослеживаются известные апофатические мотивы, связанные с непознаваемостью Творца. Однако, во-вторых, если внимательно присмотреться к структуре вопроса, который преподобный Мак-

²³ Святитель Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседа 1. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. С. 62–63.

²⁴ Согласно Августину Блаженному, это не может быть «началом», как если бы это начало было видным извне мира. В своей Исповеди (11) Августин напрямую обращается к проблеме происхождения времени, пользуясь вполне современным языком и утверждая, что «каким образом, Ты, Боже, создал небо и землю, было не то, чтобы Ты сделал их или на небе, или на земле... И вселенную Ты создал не в пределах самой вселенной. Ей негде было существовать до того, как Ты привел ее к бытию» (Августин, Исповедь, 11.5). Последняя фраза – это естественная богословская реакция на любую космологию с рассуждениями о предсуществующем времени. Если мы беремся говорить о сотворении вселенной из ничего, космологически это означает, что мы не можем использовать для этого космологические модели, где видимая вселенная возникает во вселенной «всобще», предсуществующей по отношению к видимой. Сходным образом Августин утверждает, что вселенная была создана Богом не во времени, но вместе со временем (11.6). Августин считал, что утверждение, что вселенная сотворена вместе со временем, является единственным последовательным выражением христианской веры в *creatio ex nihilo*. «Nihilo» не может быть чем-то; оно не может обладать какими-либо свойствами тварных вещей. Оно должно быть абсолютным философским ничто.

²⁵ Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. С. 134.

сим предвосхищает и на который пытается отреагировать, нетрудно увидеть, что в самой формулировке вопроса уже содержится скрытая возможность трактовать сотворение мира как бы из некого фонового пространства-времени, изнутри которого можно было бы «взглянуть» на сотворение «извне» и задать вопрос о специфике того или другого «момента», «когда» это сотворение произошло в некоем предсуществующем контексте. Несомненно, можно сослаться на тот способ разрешения обсуждаемой преподобным Максимом трудности, который был предложен блаженным Августином: до того, как мир был создан, никакие изначальные сущности, такие как всеохватывающее пространство-время, не могли существовать. Но это лишило бы вопрос преподобного Максима его богословской остроты. Действительно, вопрос о том, почему сотворение мира произошло «недавно» (несколько тысяч лет назад), а не раньше и не позже, подразумевает нечто большее, чем просто возраст мира. Это, если так можно выразиться, имманентный аспект проблемы. Но можно усмотреть и «трансцендентный» аспект той же проблемы, если допустить возможность подойти к сотворению в объективной схеме вещей, то есть позиционировать сотворение как событие, то есть как то, что случилось в ряду некой «внемировой каузальности», внешней по отношению к нашей вселенной и самому мышлению. Тщетность такой логики видна не только в силу данного блаженным Августином аргумента, но главным образом в силу того, что любой акт вопрошания о сотворении вселенной и ее возрасте, а тем самым и вопрос, сформулированный преподобным Максимом, поставлен в рубриках уже сотворенного, то есть несет в себе логику уже свершившегося, из которого нельзя выйти как из фактически данного. Соответственно любой предполагаемый выход вовне сотворенного имеет чисто умозрительный и гипотетический характер, предлагающий так называемую естественную установку сознания. Реакция преподобного Максима на гипотетический вопрос о возрасте вселенной как раз является реакцией на неправомерность естественной установки сознания по отношению к сотворению. Поскольку начало мира и его тварная темпоральность могут быть осознаны только изнутри мира, это начало является началом, конституированным изнутри мира. Никакое конституирование и объективизация начала мира невозможны из-за пределов мира, ибо «внемировое» является не «объектом», а скорее условием самой возможности того, что мир дан в своих манифестациях человеку и артикулирован человеком. Именно в этом смысле можно утверждать, что начало мира, как философская проблема, указывает на предел человеческих возможностей в понимании фактичности мира.

Ситуация с неопределенностью, относящейся к вопросу «Когда?» в отношении сотворения мира, артикулированная преподобным Максимом, может быть легко проиллюстрирована в контексте физической космологии. Проблема, сформулированная Максимом, если ее выразить формально и современно, сводится к тому, что физика не в силах понять начальные условия для тех динамических законов, согласно которым вещество, пространство и время вселенной развиваются. Космология не знает природы этих начальных условий и, соответственно, она не знает, почему возраст наблюдаемой вселенной 13,7 миллиарда лет. Этот возраст онтологически случаен и никакие ссылки на антропный принцип, который ограничивает возраст вселенной для того, чтобы она была наблюдаемой, не достигают цели, ибо сама наблюдаемость вселенной тоже является случайным фактом. Дихотомия между законами эволюции вселенной и начальными условиями, которые предопределяют специфический результат действия этих законов (например, конкретный астрономический дисплей объектов во вселенной), приобретают уникальные черты в космологии. Поскольку о природе начальных условий можно рассуждать только изнутри вселенной, экстраполируя назад в прошлое свойства наблюдаемой вселенной, достигнутое «знание» начальных условий не говорит ничего об «истинной природе» этих начальных условий, как если бы существовали специальные физические законы, ответственные за эти условия, не похожие на законы динамики, управля-

ющие нашей вселенной, и отделенные от нас в далеком прошлом²⁶. В этом смысле реплика преподобного Максима состоит в том, что не следует задавать вопрос о происхождении начальных условий мира. Они даны, они специальны, и в этом состоит промысл Божий. Человек не может контролировать начальные условия мира.

Поскольку космологи не удовлетворены таким богословским подходом к проблеме, они продолжают попытки сформулировать начальные условия. Но понимая, что сделать это в отношении самого пространства-времени непросто, ибо для этого всё же нужна некая предшествующая «внемировая» темпоральность, простой моделью трудно было описать «создание» материи во вселенной (не пространства и времени) из изначального состояния с нулевой энергией (прообразом «ничего»). Это условие стало бы своего рода «мета-законом», предопределяющим все будущие состояния вселенной, но в предсуществующем пространстве и времени. Такая модель была предложена Трайоном²⁷ и позднее прокомментирована Айшемом с философской точки зрения²⁸. Основная черта этой модели состоит в том, что вселенная возникает в результате флуктуации физического вакуума (состояние квантовой материи, в которой значение всех наблюдаемых параметров частиц, включая их полную энергию, равны нулю) в предсуществующем пространстве и времени. Геометрически развитие вселенной можно представить как световой конус будущего с произвольным положением его вершины в предсуществующем пространстве и времени. Именно эта произвольность или случайность «места» и «момента» возникновения видимой вселенной на фоне предсуществующего пространства-времени и составляет философское затруднение, аналогичное тому, на которое указывал преподобный Максим, но всё же другое: невозможно определить и обосновать, почему вселенная возникла в определенной точке предсуществующего пространства и времени. Речь идет не о возрасте вселенной, отсчитываемом по внутренней шкале возникшей вселенной, а о ее «возрасте» с точки зрения предсуществующего времени: самопроизвольное возникновение вселенной может произойти где угодно и в любой момент времени. (Это означает, что в разных местах предсуществующего пространства-времени могло возникнуть множество разных вселенных; таким образом, космология сталкивается с серьезной проблемой взаимного влияния разных вселенных. См. рис. 1.)

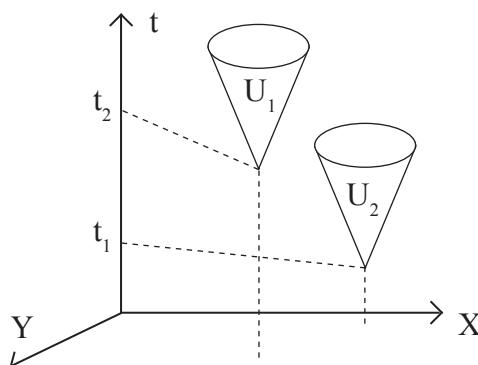


Рис. 1.

Неопределенность «создания» вселенной в космологии с предсуществующим пространством-временем.

²⁶ Пример такого закона можно найти в известной гипотезе о нулевой кривизне Вейля в космологической сингулярности, предложенной Пенроузом в работе: R. Penrose. Singularities and Time-Asymmetry. In *General Relativity*. (Eds.) S. W. Hawking and W. Israel. Cambridge UP. 1979. P. 581–638.

²⁷ See: E. P. Tryon. Is the Universe a Vacuum Fluctuation? In J. Leslie, Ed. *Modern Cosmology and Philosophy*. Prometheus Books. New York. 1998. P. 222–25.

²⁸ C. Isham. Creation of the Universe as a Quantum Process. In *Physics, Philosophy and Theology*, Eds. R. J. Russell et al. Vatican. 1988. P. 313–31.

Вопрос, почему вселенная была «создана» сейчас, а не раньше или позже, приобретает здесь смысл с позиции внешнего времени. Легко понять из диаграммы, что если временное измерение метрически бесконечно, то «момент» возникновения вселенной является абсолютно произвольным, а тем самым вопрос – раньше или позже – может быть поставлен только в отношении группы вселенных. Но поскольку вселенные не наблюдаются извне, такой вопрос по-прежнему остается лишь логической абстракцией в естественной установке сознания без надежды на его разрешение²⁹.

Логическое затруднение с моделями с предсуществующим пространством и временем связано с неспособностью установить момент времени, то есть «когда» возникла вселенная, выйдя в мышлении за пределы самой вселенной, в воображаемое предсуществующее «до». Мы можем спорить об абсолютном начале времени в пределах видимой вселенной, прослеживая ее расширение назад во времени, но это никогда не позволит нам научно утверждать существование или несуществование предсуществующего времени, «до» того, как возникла наша вселенная. Эта ситуация была описана Кантом в его первой космологической антиномии как логическое напряжение между Тезисом о том, что мир имеет начало во времени, а также ограничен в пространстве, и Антитезисом, что мир не имеет начала во времени и неограничен в пространстве; он безграничен в том, что касается и времени, и пространства³⁰.

В соответствии с современными взглядами, тезис соответствует точке зрения о том, что вселенная, как мы ее знаем, уникальна и что Большой взрыв является абсолютным началом вселенной, а также времени и пространства. Нет никаких разумных доводов относительно существования чего-либо вне нашей вселенной «до» Большого взрыва; последний является абсолютным началом бытия. Любая попытка рассуждать о «вне» и «до» по отношению ко вселенной в духе философии Канта приведет к отходу разума от эмпирического причинного ряда, соответствующего видимой вселенной, к ряду умопостигаемых реальностей, имеющих другой онтологический смысл по сравнению с наблюданной вселенной.

Антитезис соответствует модели вселенной с предсуществующим временем и пространством, где видимая вселенная является одной конкретной реализацией потенциально бесконечного количества вселенных, соответствующих разным начальным условиям в разные моменты предсуществующего времени. Из-за невозможности установить момент возникновения нашей вселенной в предсуществующем времени и, следовательно, сделать этот момент отличным от других таких же моментов, невозможно с уверенностью заявить, что вне нашей видимой вселенной нет пространства и времени и других вселенных. Поскольку вселенные могли возникнуть в любой момент предсуществующего времени, потенциально могло пройти бесконечное предсуществующее время до того, как возникла наша видимая вселенная.

На антиномию, возникающую в космологии с предсуществующим пространством и временем, можно посмотреть с другой стороны, без какой-либо ссылки на про-

²⁹ Нетрудно осознать, что такая модель не имеет ничего общего с сотворением из ничего в богословском смысле, так как подразумевает, что фоновое пространство, время, мета-закон и квантовый вакуум уже существуют. Логично говорить скорее о *возникновении во времени* видимой материальной вселенной, чем о *творении* из ничего. Интересно отметить, что первые «научные» идеи о возникновении вселенной в предсуществующем пространстве и времени были предложены Ньютона, который намеревался примирить между собой библейский рассказ о творении, где мир имеет начало, со своим мнением о том, что время не имеет ни начала, ни конца. Ньютон утверждал, что видимая вселенная была приведена Богом к бытию в прошлом, которое отделено от нас ограниченным временем, но это произошло в пределах абсолютного и бесконечного пространства и времени. Э. МакМюллин указывает, что позиция Ньютона была отходом от средневековых последователей Аристотеля, которые не были склонны отделять сотворение материи и времени (E. McMullin. Is Philosophy Relevant to Cosmology? In: Leslie, Op. cit. P. 44). С нашей стороны можно лишь добавить, что сотворение материи в модели Ньютона также фундаментально отлично и от взглядов Максима Исповедника, для которого время и пространство были неразделимыми элементами тварного мира (см.: H. Urs von Balthasar. *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*. San Francisco: Ignatius Press. 2003. P. 139).

³⁰ И. Кант. *Критика чистого разума*. А 426–427/В 454–455.

странство и время, что приблизит нас еще больше к осознанию глубины предвосхищающей мысли преподобного Максима Исповедника. Например, тезис может быть интерпретирован как утверждение о том, что видимая вселенная уникальна и конечна, что касается пространства и времени (возраста) этой вселенной, в то время как антитезис – как то, что видимая вселенная является одним конкретным экземпляром большого ансамбля вселенных с различными граничными (начальными) условиями (различие проистекает из той же логики, что вселенные могут возникать спонтанно в разных точках предсуществующего пространства-времени), однако здесь речь идет не о предсуществующем физическом пространстве-времени, а об абстрактом пространстве возможностей, то есть возможных начальных (граничных) условий для разных вселенных. Многообразие различных граничных условий соответствует логической множественности типа платоновских идей, так что антиномическая природа в отношении утверждений об уникальности или посредственности начальных условий, соответствующих нашей вселенной, становится проясненной, ибо онтологический статус того, о чем идет речь в тезисе и антитезисе, оказывается принципиально различным. В то время как в отношении нашей вселенной мы можем осуществить соответствие с эмпирической реальностью, предположение об ансамбле вселенных, которое невозможно проверить эмпирически, требует установления интеллектуального принципа их существования и непротиворечивости. Смысл антиномического затруднения оказывается проясненным просто в силу того, что тезис и антитезис сформулированы в отношении реальностей с различным онтологическим статусом. Если мы проэкстраполируем подобный ход мысли в отношении проблем, обсуждаемых преподобным Максимом Исповедником, то полемический вопрос, сформулированный им в *Главах о любви*, 4.3, должен быть переформулирован таким образом, чтобы временной аспект специфики сотворения мира был заменен аспектом «выбора» этого конкретного мира из ансамбля многих потенциально возможных миров, а именно: «Почему Бог произвел выбор и сотворил именно этот мир (по летоисчислению которого прошло несколько тысяч лет), а не другой (по летоисчислению которого могло бы пройти, например, сто тысяч лет)?» (см. рис. 2). Ответ преподобного Максима был бы тем же, что и ранее: мы не можем судить о Божественной премудрости в отношении этого, и поэтому не должны подобный вопрос задавать. Отсюда нетривиальным образом следует то, что, в соответствии с цитатой из Лосского выше, нам, по-видимому, нет нужды вообще вопрошать о возможных мирах с отличными начальными условиями, ибо дай нам Бог понять смысл нашего мира.

Проблема «почему сотворение произошло сейчас, а не позднее?» заменена проблемой выбора: почему именно эта (наша) вселенная, а не другая?



Рис. 2.

Ансамбль вселенных с различными начальными (граничными) условиями.

Как ситуация, представленная на рис. 1, так и ситуация на рис. 2, показывает, что любая попытка представить тварную вселенную как объект (то есть «посмотреть» на нее со стороны) приводит разум с неизбежностью к расширению концепции реальности, которая теперь включает умопостигаемые сущности, по-прежнему недоступные эмпирической верификации (и сотериологически пустые). При этом вопрос о сотворении вселенной, естественно, не решается, а переформулируется на уровне двойственной структуры тварного мира как состоящего из мира вещей видимых (эмпирических) и невидимых (умопостигаемых). Возникновение видимого мира, нашей вселенной, в такой схеме вещей просто соответствует случайному выбору нашего мира из многообразия умопостигаемых миров, при этом механизм этого выбора остается непроясненным. Поскольку фактическая случайность области умопостигаемых форм, которая, по предположению, лежит «в основании» нашего мира, также непостижима, дальнейший регресс в обосновании в сторону умопостигаемых реальностей следующего порядка представляется философски неоправданным и по сути бессмысленным. Отсюда можно сделать вывод, что, рассуждая о сотворении мира, следует изменить установку сознания и перестать пытаться увидеть мир и его сотворение в феноменальности объектов, требующих для своего онтологического позиционирования апелляции к расширенной системе реальности, случайная фактичность которой не прояснена.

То же можно выразить по-другому: подход к творению в естественной установке сознания может быть уподоблен ситуации, когда происходит подстановка физических смыслов на место метафизических. Если вселенная понимается метафизическими и богословски как сотворение, она не может быть интерпретирована как факт природы. Само понятие вселенной как сотворения является не более чем сигнификатором (то есть обозначающим символом) того, что стоит за ним. В богословии такие слова, как «Бог», «вечность», «творение», которые обозначают причину и цель, метафизическое основание существования вообще, относятся к ментальным определениям, которые не имеют непосредственных представлений в чувственном опыте. Однако эти понятия, в особенности понятие сотворения, предполагают интеллектуальное соотнесение с условиями, ограничителями и содержанием, которые составляют основу чувственного опыта. Если Бог понимаем в этом случае как «абсолютно необходимое всемогущее существо», превосходящее чувственную и умопостигаемую реальность, как тот, кто не может быть наблюден и количественно оценен, Он по-прежнему представлен в сознании (через подстановку, присущую физическим и измеряемым объектам) в той же моде существования, как и физические объекты. Аналогично «вечность» понимается как ментальное расширение эмпирического представления времени. Такое расширение пытается охватить то, что по определению ускользает от любого подобного охватывания. В таком представлении вечности нетрудно увидеть элементы эмпирического деления времени на исторические периоды, аналогичные делению неограниченного отрезка прямой линии в Евклидовой плоскости. Несмотря на утверждение, что сотворение мира происходит «из ничего», оно ментально представляется как «переход» или «изменение» между «тем» неопределенным и невыразимым нетварным «ничем» и тварным «всем». Такое представление имело бы смысл, если человеческое сознание могло бы «взглянуть» извне на «ничто» и на «всё». Как мы видели выше, современная космология пытается описать происхождение видимой вселенной как актуализацию одного конкретного представителя ансамбля вселенной (мультивселенной), как переход от одного «объекта» (мультивселенной) к другому «объекту» (нашей вселенной). Как мы указали выше, такой переход между областью умопостигаемого и эмпирического не может быть моделированием сотворения из ничего (*creatio ex nihilo*), однако подобная ментальная матрица переносится на размышление о *creatio ex nihilo*, когда последнее трактуется в естественной установке сознания, имеющей дело с феноменальностью объектов. В таком размышлении присутствует экзистен-

циальное противоречие: невозможно позиционировать себя за пределами сотворения, которое является и манифестирует себя в самом факте жизни.

Поскольку артикуляция сотворения мира в мышлении является составной частью тварного мира, эта артикуляция должна быть включена в процесс экспликации сотворения. Тогда экспликация сотворения становится по сути экспликацией эмпирически очевидного воплощенного сознания как манифестации этого сотворения. В этой перспективе проблематика творения мира из ничего приобретает жизненное значение, ибо рассуждая о сотворении метафизически и богословски, мы не затрагиваем вопросы о физических аспектах вселенной и ее происхождении (то есть о деталях сотворения), но вносим вклад в экспликацию человеческого состояния в мире. Речь идет не о биологических условиях, которые подчинены необходимостям тварной природы. Здесь имеется в виду другое предназначение человека, через призму которого «сотворение мира» становится экзистенциальной доктриной о достижении бессмертия, ибо только в перспективе бессмертия все концепции сотворения мира, как человеческое вопрошение о смысле бытия, становятся модальностями сопричастия с личным Богом-творцом. Как богословие, так и философия, несмотря на их словесный энтузиазм в провозглашении сотворения мира Богом из ничего, испытывают апофатическую беспомощность перед невозможностью демонстрации существования каузального принципа существования всего, то есть Бога. И именно это является причиной того, что начиная со времен патристики задача христианского богословия состояла в установлении связи между метафизически нагруженной убежденностью в существовании принципа существования всего, исходящего из Бога, и непосредственным историческим опытом в отношениих человека с Богом, то есть сопричастием тварного нетварному³¹. Но такое сопричастие не есть то, что с необходимостью «вмонтировано» в тварное, оно не есть нечто, подчиненное биологическим инстинктам и условиям воплощенности как телесности. Оно происходит из свободной воли человека, созданного в образе Того, Кому человек хочет быть сопричастным. Соответственно, экспликация сотворения мира предполагает экспликацию Божественного образа в человеке или, более точно, экспликацию позыва на пути восстановления Божественного образа в тварной вселенной после Грехопадения. Для того, чтобы устраниТЬ заблуждения о сотворении в феноменальности объектов и понять проблематику сотворения как вносящую вклад в восстановление утраченного Образа, сотворение должно быть увидено как то насыщающее существование, которое формирует все состояния человеческой жизни и сознания.

Тварное и смысл бесконечности

Когда богословие и космология рассуждают о тварном мире, то есть вселенной в целом, под этими терминами подразумевается то, что не является эмпирически чувствуемым или наблюдаемым. Эти термины как символы подразумевают сущностную несоизмеримость между интендируемым «объектом» (вселенная как целое) и возможностями субъекта, призванного этот «объект» конституировать. Эта несоизмеримость представлена в мышлении практически бесконечными пространственными параметрами вселенной (достаточно упомянуть, что объем видимой вселенной в 10^{57} раз превосходит объем Земли, причем эта диспропорция будет неограни-

³¹ Для прояснения этого момента может быть показательна мысль отца С. Булгакова, высказанная им в «Невесте Агнца», в которой он ратует за то, что адекватное описание взаимоотношения между миром и Богом не может быть построено в терминах причинности, то есть того, что Бог есть причина мира. Это отношение есть отношение Творца и сотворенного. Творческий акт Бога по сотворению мира не является собой механическую причинность как происхождение мира от Бога, а есть выход Бога из самого себя в сотворении мира. Сотворение манифестирует себя в отношении между Богом и человеком, отношении, которое не подчиняется даже конституирующем ограничениям самой историчности. Отношение между человеком и Богом, а тем самым между Богом и сотворенным, подчинено лишь обещанию Бога о спасении и вечной жизни, то есть об обновленном творении.

ченно рasti в будущем), практически бесконечными временными характеристиками вселенной (возраст видимой вселенной 13,7 миллиарда лет, и он не ограничен в будущем) и, наконец, практической бесконечностью количества индивидуальных многообразных объектов во вселенной. Все перечисленные модальности бесконечного относятся к «восприятию» возможного неограниченного расширения и протяжения в пространстве-времени, а также через качественное варьирование конечных чувствительно воспринимаемых объектов. Сотворенное представляется как бесконечное, достигаемое неограниченным расширением параметров мира. Слово «бесконечность» используется здесь только как качественная метафора, происходящая из количественной категориальной конструкции бесконечности как неограниченного суммирования. Такое представление бесконечности сотворенного осуществляется в естественной установке сознания, то есть в предположении, что несоизмеримость со вселенной следует из практически бесконечных значений случайных параметров вселенной внутри фиксированного типа опыта, например, научной практики. Этой установке можно противопоставить понимание бесконечности вселенной как бесконечного многообразия человеческого опыта во вселенной. Именно поэтому, если понимать опыт как модальность тварного, не следует ожидать, что его ограниченное измерение, присутствующее в научной практике, является уникальным, и не существует других способов взаимодействия со вселенной или сопричастия ей³².

Здесь мы подходим к важному наблюдению о том, что если о мире мыслят как о сотворенном из «ничего», то последнее проявляет себя как отсутствие каких-либо ограничителей на способность тварного мира проявлять себя через бесконечное многообразие отношений между существами. В этом смысле человеческие существа обладают непосредственным опытным познанием бесконечного многообразия тех способов и форм, в которых вещи тварного мира могут проявлять себя. Они обладают знанием бесконечных возможностей через отношение каждой человеческой личности с любым специфическим проявлением существующего. Это достигается через другой опытный факт, а именно радикальную инаковость человеческого существования по отношению ко всему остальному тварному миру. Именно эта инаковость, как несводимость к любому частному виду существования, делает возможным испытывать сотворенное на путях бесконечного многообразия манифестаций этой инаковости. Такой опыт качественной бесконечности сотворенного принципиально отличается от представления бесконечности с помощью пространственного и временного расширения конечного. Отличительной чертой переживания, сотворенного в событии личного существования, является то, что в нем осуществляется схождение воедино всех отдельных отношений к тварным вещам, а также осознание соизмеримости со всем сотворенным через факт принадлежности ему. Всё соизмеримо с частным личным существованием, ибо это существование как непространственное и невременное событие превращает всё сотворенное в событие, «одновременное» с этим существованием. Такое понимание опытного познания бесконечности тварного предполагает, что оно преодолевает феноменологию конечного, испытывая *безграничные (бесконечные) модальности выражения* этого конечного. Можно сказать, что такое преодоление имеет своим происхождением онтологическую неопределенность всех попыток рационально выразить сам факт случайного существования вещей. Таким образом, отношение между человеком и миром содержит в себе различные и неповторимые выражения безграничной взаимности, примером чего и служит диалектика соизмеримости и несоизмеримости человека и вселенной.

³² Показательно, что в современных дискуссиях о православии и науке отмечается, что забвение «созерцательной рациональности», которая была присуща раннему христианскому способу видения мира, приводит к проблемам усеченного, научно-материалистического видения мира, упускающего те каналы коммуникации со вселенной, которые не укладываются в рубрики дискурсивного мышления и математизированного естествознания. См. сборник работ D. Vixhoeden, G. Woloschak (Eds.), *Science and the Eastern Orthodox Church*. Ashgate. 2011. P. 91, 105, 167.

В качестве иллюстрации представим себе пространственно-конечную вселенную (созданную в свободной обусловленности от Бога), чья временная длительность не ограничена. Количественная конечность вселенной не может препятствовать раскрытию ее качественной бесконечности через *неограниченность выражения* отношения к ней. Другими словами, неисчерпаемость сопричастия вселенной, следующая из ее радикальной случайной обусловленности по отношению к нетварному, делает возможным преодоление ее геометрической конечности через бесконечно многообразное отношение к ней.

Другим примером может служить начало вселенной в событии так называемого Большого взрыва, характеризующееся бесконечными параметрами физических величин (бесконечная температура, бесконечная кривизна пространства и т. д.). То, что по сути заложено в этих бесконечностях, не является чем-то метрическим, полученным посредством бесконечного «сложения» конечных величин. Эти бесконечности выражают факт фундаментальной отделенности и различности основополагающего события вселенной от всего, что дано в эмпирическом опыте. Эти бесконечности являются инновыражением в теоретическом мышлении ощущения потери архетипической памяти «всего во всём», которую человечество испытывает со «времен» Грехопадения. Смысл бесконечности сформированного явлен здесь через ощущение бездны между начальным единством со всем творением (испытываемым до Грехопадения благодаря Божественному образу и подобию в человеке) и современным состоянием мира и положения человека в нем. Бесконечные характеристики Большого взрыва, таким образом, указывают не столько на специфику предельных научных процедур, примененных к физическим объектам, сколько на бесконечное различие и неисчерпаемость случайного исходного состояния вселенной, потенциально содержащего бесконечное многообразие опыта вселенной со знательными существами³³. Интуиция Большого взрыва не поддается раскрытию через окончательные утвердительные определения, указывая тем самым на ее открытый, незаконченный характер и воспроизведя по сути апофатический путь ее конституирования. Человеческий разум не в силах осуществить законченное конституирование начала вселенной на любом конечном отрезке его истории просто в силу того, что насыщающая данность этого начала, проявляемая в фактической данности сформированного, превышает конечные человеческие возможности³⁴. При этом последнее не означает невозможность бесконечно многообразного опыта сопричастия вселенной. Речь идет о том, что любая попытка конституировать начало вселенной в феноменальности объектов обречена на незавершенность. Здесь происходит некое обращение ситуации: сама данность сформированного и то, что оно в сжатом виде закодировано в безосновном событии основания вселенной, если они становятся предметом попыток человека их конституировать, оказываются теми составляющими опыта, в которых и через которые познавательные структуры субъекта сами подвергаются конституированию³⁵. И именно в той мере, в какой субъект не способен конституировать начало вселенной, он сам оказывается конституиро-

³³ Аналогично тому, что писал О. Клеман, а именно, что «геология и палеонтология со всеми их открытиями неизбежно останавливаются перед вратами Рая, потому что он представляет иное состояние бытия» (Смысл Земли. М.: ББИ, 2005. С. 23), можно утверждать, что и космология в ее реконструкции прошлого вселенной и ее основания останавливается перед теми же вратами Рая как иного состояния бытия. Согласно Клеману, «наука не может подняться выше Грехопадения, так как она включена в вызванное им состояние космоса, так как она неотделима от временных, пространственных и материальных условий, появившихся в результате разрушения райского состояния. То, что наука называет эволюцией, в духовном плане представляет собой процесс объективации, отчуждения первого Адама как всеобщего Человека, включающего всё человечество и всю вселенную» (там же).

³⁴ См. подробности в моих статьях: A. V. Nesteruk. Cosmology at the Crossroads of Natural and Human Sciences? Parts 1–2. *Op. cit.*; Towards Constituting the Identity of the Universe, *Op. cit.*

³⁵ Здесь уместно провести параллель с таинством: вселенная является таинством, ибо человек, ее созерцающий, вовлечен в нее, не имея возможности дистанцировать себя от нее. «Таинства не являются истинами, которые находятся за пределами нас; они являются истинами, которые постигают нас...» (S. Keen. *Apology for Wonder*. New York. Harper and Row Publishers. 1969. P. 25).

ванным этим событием. По сути оказывается, что попытки человека постичь основание случайной фактичности вселенной имеют предел, проистекающий из нынешнего человеческого состояния, предел, который останавливает человека также от постижения своего собственного основания. Таким образом, интуиция начала вселенной, Большого взрыва, есть указатель того предела в познании мира и человека, проистекающего из состояния человека после Грехопадения³⁶.

Очевидно, что развитая нами трактовка сотворения вселенной несовместима с требованиями современной науки развивать картину реальности в феноменальности объектов. Другими словами, естественная установка сознания, разделяющая объект и того, кто его воспринимает и интерпретирует, невозможна в применении к проблеме сотворения мира. Так как «наблюдатель», или соучастник, или сопричастник сотворенному не может быть абстрагирован от него, будучи его формированием, любой взгляд на сотворенное предопределен присутствием воспринимающего сознания. Это предопределение является по сути апофатическим утверждением о том, что как таковое само *отношение* между наблюдателем реальности и тем, что наблюдаемо, не может быть подвержено какой-либо количественной оценке или «измерению». Бесконечность сотворенного и его неисчерпаемость в рубриках рационального мышления проявляются, с одной стороны, как метафизическая неопределенность того, что существует, а с другой стороны, инаковостью познающей личности по отношению ко всему остальному творению. Будучи частью тварного и в то же время трансцендируя его, не сводясь к нему, человек устанавливает бесконечное отношение с сотворенным через пропасть инаковости с ним³⁷. Соответственно каждое наблюдение тварного мира человеком представляет собой опыт само-осознания личного существования. Именно такой способ существования делает возможным эпистемологическую координацию физически конечного наблюдателя со вселенной в целом в модальности ее актуальной бесконечности.

В общении со вселенной в модальности бесконечного проявляется человеческая свобода. Смысл того, что реально, при таком взгляде на сотворенное не определяется полностью ссылкой на рациональность. То, что называется «реальностью» сотворенного, является экзистенциальным фактом и событием метафизического отношения между двумя *актуальными бесконечностями*: человеком и вселенной, отчасти единосущными, но противопоставленными в своей инаковости, и всё же когнитивно скординированными.

Опыт бесконечного укоренен не в отношении человека с миром, а в свободе от этого отношения. Границы в размышлениях о вселенной проис текают (как это ни звучит парадоксально) из свободы человеческих существ, заложенной в присущем им Божественном образе. Все мысли и артикулированные образы вселенной содержат в себе следы Божественного образа. Даже когда космология демонстрирует незначительность человечества во вселенной, Божественный образ остается именно потому, что сознание сопротивляется любым попыткам очертировать жизнь в рубриках естественного, конечного и преходящего. Как уже было упомянуто выше, человек пытается осознать предлежащий смысл вещей не согласно их «природе», а как результат их видения и интерпретации в соответствии со своей свободной волей. Образ вечности присутствует в любой космологической теории, созданной в результате свободного воления, даже если эта теория предсказывает конечность всех форм су-

³⁶ Ср. с аналогичными идеями: Еп. В. Родзянко. *Теория распада вселенной и вера Отцов*. М.: Паломник, 2003; Свящ. Сергий Соколов. *Мир иной и время вселенной*. М., 2008.

³⁷ Представление о человеческой личности как такой тварной формации, которая выходит за рамки природы, и создано для общения тварной реальности с Богом, восходит к ранней патристике и присутствовало практически во всех работах по христианской антропологии в представлении о микрокосме и посреднике. В XX веке амбивалентное положение человека во вселенной получило свое выражение в формулировке парадокса человеческой субъективности, которая, будучи частью вселенной, артикулирует эту вселенную как целое, так что вселенная становится интенциональным коррелятом субъекта.

ществования и жизни. Размышление о вселенной является размышлением о свободе воплощенных человеческих личностей, приведенных к существованию в Божественном образе волей Святого Духа³⁸. Свободная воля и способность мышления являются собой экзистенциальную инаковость личности по отношению к миру, то есть способность создавать свой собственный (эстетический и духовный) космос через искусство, культуру и историю, которые содержат физический космос как его собственный факт. Та экзистенциальная инаковость, о которой здесь идет речь, понимается не как эволюционное следствие генетически предопределенных способностей человека, достигнутое через естественную адаптацию. Ее происхождение не является литературным вымыслом, присущим трансцендентальному субъекту. Инаковость личности по отношению к миру является жизненной реакцией на необходимость в свободе от природного, несмотря на обусловленность природным, выраженным в ограниченности существования в определенном месте пространства и времени, подверженным распаду и в конечном итоге смерти. Естественно, речь не идет об абсолютной свободе от природы, что подразумевало бы контроль не только над исходной материей человеческой природы, но также и контроль над самой экзистенциальной предпосылкой возможности этой природы. Такая привилегия дана только нетварному, то есть Богу, которому одному под силу сотворение из ничего. Однако человек в Божественном образе обладает привилегией выработки модальностей субъективного восприятия вещей и природы вообще исходя «из ничего». Эти субъективные восприятия-впечатления и отношения как разновидности естественных способностей человека могут быть само-определенными в том смысле, что они как таковые не предопределены природой. Здесь проявляет себя человеческая свобода как неотъемлемое условие опыта безграничности сотворенного. Случайная обусловленность сотворенного выявляет себя в космологической картине мира, его ментальном образе и резюмированном символе, то есть в мгновенном синтезе, насыщающем интуицию до таких пределов, что вселенная входит в человеческую жизнь как *эстетическая идея*, как произведение искусства, выявляя тем самым в большей степени экзистенциальную инаковость «художника» по отношению к тому, что изображается, то есть самого космолога, чем содержание того, на что сигнификатор вселенной (ее символ) направлен. Повторяя то, что уже было сказано выше, сотворение, или вселенная как целое, не могут быть объективированы, то есть представлены в феноменальности объектов. Масштаб неограниченного и актуально бесконечного сотворенного превышает любую возможность предвосхищения и представления в рациональном мышлении образа вселенной. Будучи случайно-обусловленной, вселенная насыщает интуицию до такого предела, что способности ее постижения становятся определяемыми этим насыщением именно в той мере, в какой вселенная не может быть постигнута. Таким образом, способности восприятия человеческой личности, обращающей взор на вселенную, формируются благодаря безусловной данности этой вселенной. Личность артикулирует эту вселенную под давлением ее насыщающего присутствия, но в условиях свободной воли, тем самым лишая образ вселенной как целого привязок к природному и физическому. Насыщающая интуиция сотворенной вселенной делает отношения между человеческими существами и вселенной неопределенными и подчиненными логике общения между потенциально бесконечным Божественным образом в человеке и бесконечным Творцом мира. Чем более лично отнесене с миром, тем меньше успех в попытке выразить это отношение с помощью познавательных структур и дискурсивного мышления. Любое выражение личностного отношения к метафизическому принципу всех тварных вещей (то есть сотворению) остается незаконченным в сравнении с самим опытом этого отношения.

Интуиция случайной обусловленности тварного мира по отношению к трансцендентному Богу-творцу является естественным способом выражения смысла зависи-

³⁸ Арх. Софоний (Сахаров). Указ. соч. С. 171.

мости и предлежащего основания всего, что существует. Для того, чтобы избежать подозрения в том, что такая интуиция является не более чем эйдитической, то есть воображением без контроля разума, необходимо в ней узреть взаимность, то есть личностную реакцию и ответ со стороны того, что интуитивно испытывается как бесконечное. Вселенная, будучи воипостазированной в Божественном³⁹, не может быть ипостасной самой по себе. Таким образом, ощущение бесконечного тварного должно сопровождаться взаимным ответом Творца, подтверждающего эту бесконечность. Такой тип взаимности и сопричастия не может быть помещен в рамки естественной эпистемологической верификации, ибо здесь речь идет об опыте *отношения* с тем, что лежит в основании сформированного, для того, чтобы осознать смысл тварности вообще, как «отдаленного последствия» этого основания. Это подтверждает интуицию, что христианское учение о творении никогда не было нарративом о тварном мире, а скорее нарративом об отношении между Богом и миром, или более точно, между человеком и Богом⁴⁰.

Поскольку взаимность, о которой шла речь выше, может быть достигнута и оценена только опытным путем, ее содержание должно быть аккуратно различено от психологических проекций и неоправданных фантазий, укорененных в естественном сознании⁴¹. Природа оценки и достоверности взаимности в сопричастии основанию мира предполагает выход за рамки концептуальных образов, интеллектуальных конструкций и этических систем, которые пытались бы выразить отношение ко всему тварному и его Творцу. Взаимность предполагает неотъемлемое присутствие Божественного образа в любом представлении о тварной вселенной. Наставление на присутствии Божественного образа формирует предвзятую (*biased*) позицию по отношению к познанию и общению со вселенной, которая была ранее названа «богословской преданностью» и которая исключает любой либеральный и секулярный подход к вопросам сформирования как мифopoетическим и эпистемологически произвольным. Нетрудно осознать, что любое представление сформирования в феноменальности объектов ставит его в зависимость от норм научной рациональности, которая в свою очередь зависит от сиюминутных требований конкретного социально-исторического сообщества. Такой тип феноменальности будет ущербным и искаженным, лишенным свободы, следующей из Божественного образа в человеке. Согласно христианскому взгляду на мир, смысл сформированного раскрывается изнутри человеческой истории, то есть истории спасения⁴². Однако ограничители, следующие из историчности, не феноменализируют сформенное как объект! Они раскрывают сформенное как отношение между человеком и Богом, выявляя себя как ограничители лишь в телесологическом смысле, соотнесенном со смыслом и целью человеческой истории как таковой.

Итак, мы построили аргумент в пользу того, что вопрос о сформировании мира является метафизическим вопросом, нагруженным богословским содержанием. Отсюда следует, что пытаться ответить на метафизический вопрос в рубриках мышления, присущего физике, невозможно. Вопрос о сформировании мира является вечным вопросом философии, и ответ на него должен быть философским и тем самым опре-

³⁹ Смысл понятия воипостазирования вселенной в Божественном Логосе подробно обсужден в моей книге «Логос и космос». С. 145–156. См. также: A. Nesteruk. *Light from the East*. Minneapolis: Fortress Press. 2003. P. 110–17; A. Nesteruk. *The Universe as Hypostatic Inherence in the Logos of God*. In: *In Whom We Live and Move and Have Our Being*. William B. Eerdmans Publishing Company. 2004. P. 169–83.

⁴⁰ См.: Флоровский. Тварь и тварность. Указ. соч.

⁴¹ Здесь подразумевается то, что взгляд на природу и вселенную как сформенное Богом доступен человеку только при участии Духа Святого. Соответственно для уверенности в том, что мы имеем дело действительно с духовным видением вселенной через призму христианской веры, необходимо тщательно отличать христианскую духовность, укорененную в практике Церкви, вызывающей к Духу, от любых внехристианских и произвольных апелляций к духовности вообще. См. в связи с этим статью: V. Shmalij. *The Spirit or/and Spirits in Creation? In Welker M. (Ed.). The Spirit in Creation and New Creation*. Grand Rapids. Michigan/Cambridge UK. William B. Eerdmans Publishing Company. 2012. P. 79–94.

⁴² См.: О. Клеман. Смысл Земли. С. 9–35.

деленным даже в своей негативности (обратим внимание на то, что космология в своих попытках осмыслить начало мира может предложить позитивные теоретические ответы, но ответы абсолютно неопределенные и подверженные постоянно-му корректированию опытом⁴³). Философские вопросы по определению не могут быть исчерпаны в процессе научного исследования, и это означает, что освоение или приобретение метафизических данных, в отличие от беспристрастного научного поиска, предполагает экзистенциальное соучастие в них. Каков смысл такого соучастия и, в определенной степени, его неизбежность?

Человек стоит перед фундаментальной дилеммой: либо перспективой полного и окончательного уничтожения силами природы (космология предсказывает подобный исход в отдаленном будущем) или же освобождение от условий природы и достижение реального существования за пределами модальности природы, то есть за пределами биологической смерти. Метафизическое содержание вопроса о сотворении мира становится нагруженным христианским богословским содержанием, а именно Евангельским провозвестием о возможности бессмертия. Здесь выходит на поверхность экклезиологическое измерение вопроса о сотворении, ибо именно Церковь и ее опыт выражают глубинную потребность человека достичь бессмертия.

В том, что человек воспринимает тварный мир как устремленный к вечному и обновленному творению, как результат восстановления его единства с Божественным, заложено его видение того, как смертная жизнь устремлена к жизни вечной. Христиане чают завершения первого акта творения как выполнения обещания спасения, заложенного в нем. Соответственно на индивидуальном уровне каждое человеческое существо чает, чтобы акт биологического зачатия и рождения получил свое завершение во исполнении присущего сотворению каждого человека обещания на спасение и достижение вечной жизни. В этом смысле устремленность человеческого сознания к началу вселенной в попытке понять смысл ее происхождения имеет то же сoteriологическое значение, что и в осознании акта рождения как обещания спасения: в искомом начале вселенной человек пытается почувствовать и увидеть обещание спасения и вечного творения⁴⁴.

Для того, чтобы обсуждать свободу личности от природы и достижение бессмертия, язык науки должен быть оставлен в стороне и на его замену должен прийти язык экзистенциальной инаковости и личной модальности существования, язык, лишенный любых ограничений по выражению свободы человека в принятии пути спасения и вечной жизни. Подобное происходит в опыте отношения либо с другими человеческими существами и с природными вещами, либо в любви, либо в искусстве, когда сопричастие другой личности раскрывается как целостность реальности, происходящая не из индивидуализированного существования в неопределенном «там» и «тогда» космического пространства и времени, а когда в акте общения весь мир приобретает смысл бытия «одновременного» с событием жизни. Искомый язык является языком «горизонтального» трансцендирования, то есть выходом не за пределы пространства и времени, а входом вовнутрь богословски понимаемого сердца как того центра раскрытия и манифестации мира, который формирует и конституирует личность. Личное существование может быть охарактеризовано, в противоположность индивидуальному существованию, как опыт личностного абсолюта: вселенная как целое становится тем личным абсолютным, в котором присутствует Бог. Такой опыт может быть назван мистическим и соответствует способности прочувствовать многогранную универсальность всего того, что существует, прочувствовать всё, что фрагментировано и разделено в пространстве и времени

⁴³ Речь идет о позитивной недостоверности науки в противоположность негативной достоверности философии, выводы которой в отношении мира как целого, Бога и т. д. достоверны в том, что познание их невозможно.

⁴⁴ Мы уже указывали на аналогию между феноменологически скрытым началом вселенной и актом рождения, которая была развита в моей книге *The Universe as Communion* и статье *The Origin of the Universe and Event of Birth, Op. cit.*

(будь это человеческая история или же весь охват вселенной) как уникальный и эксклюзивный опыт универсального, несмотря на конечность и ограниченную возможность физического и биологического функционирования индивидуальной личности. Опыт личностного абсолютного, как опыт своей уникальности, следует из глубинного, связанного с сотворением из ничего ощущения соизмеримости со всей тварной вселенной (чувства, абсолютно противоположного пространственно-временной несоизмеримости в феноменальности объектов), не через генетическое единосущее, но способность осуществить мгновенный синтез сотворенного, осуществленный Божественным образом самого Логоса, Творца и Устроителя вселенной. Если наука безмолвна в отношении понимания того, почему человек вообще может артикулировать творение как тотальность, богословие определяет эту способность как актуальную возможность опытного переживания личностного абсолютного как уникального и неповторимого факта существования, то есть ипостасного существования, которое, выражаясь языком Э. Левинаса, есть существование в одиночестве. Это одиночество не следует интерпретировать в негативном смысле как лишенность сопричастия и сползания в чистое индивидуалистическое существование. Сопричастие никогда не потеряно, будь то в акте рождения, будь то во всепребывающей памяти о других после их смерти. Вопрос не о динамическом или социальном одиночестве, но скорее об онтологическом одиночестве как уникальности и инаковости не только по отношению к безличностной природе, но также по отношению к другим человеческим существам. Это одиночество есть способность трансцендировать все частные и случайные отношения, впечатления и чувства и сохранять ядро существования как то личностное и абсолютное «*cogito ergo sum*» или «*amo ergo sum*», которое не может быть сообщено или объяснено другому в формах мысли и речи. Личностное абсолютное является собой в конечном итоге тайну имманентности и непостижимости жизни, которая, будучидержанной в мышлении как целое, субъективно лишенная пространственно-временной протяженности, приводит человека в состояние трепета и безмолвия, молитвенного призыва о помощи, аналогично тому, как новорожденное дитя взвыает к матери как живому средоточию отношения и сопричастия, утешающего одиночество рождения в этот мир без согласия и спроса. Необходимо добавить, что когда мы описываем опыт сотворения как опыт личностного абсолютного, мы уверены, что это не иллюзия и не искажение рационального сознания. Это реальность совершившегося рождения в таких условиях, когда мотивация этого рождения и его возможная феноменализация для субъекта этого рождения скрыты. Каждый человек должен переживать тайну собственного рождения как неизбежную соизмеримость с тем миром, в который он был рожден (сотворен). Понять смысл существования, постепенно заполняя жизнь содержанием из сменяющих друг друга во времени событий, является раскрытием смысла всего творения, видением его через призму личностного абсолютного.

Если смысл вселенной как универсального целого может быть опытом личностного абсолютного, то у человека возникает естественное желание удержать этот смысл неограниченно, несмотря на конечные физические и биологические условия его телесного существования, то есть освободить этот смысл от необходимостей природы. В этом желании интуиция сотворения проявляет себя как ностальгия по «обновлению твари» (*renewed creation*), то есть состоянию сотворенного, преображеному к свободе от необходимостей природы. На индивидуальном уровне ощущение личностного абсолютного и его желаемой реализации в вечной жизни требует не только следования идеи обновленной и преображенной вселенной, но также зависимости вселенной от того, что за пределами любых возможных условий, и чье «присутствие» может быть обнаружено через ощущение личностного абсолютного в условиях пространственно-временной конечности. Жажда бессмертия не предполагает, что нужно покинуть сотворенный мир и бросить его на произвол слепых и безличностных сил. Жажда бессмертия является желанием не просто существовать,

но жить в таком состоянии твари, которое максимально имитировало бы то невидимое основание, от которого исходит приглашение миру существовать. Если смысл христианской веры в ее экклезиологическом оформлении состоит в том, чтобы обрести бессмертие, то возможность достижения бессмертия должна быть предопределена в событии зачатия и рождения как обещания спасения и вечной жизни. Именно поэтому можно предвосхитить, что сотворение мира из ничего в той мере, в какой оно не может быть понято человеком, по сути конституирует человеческую жизнь, ее ипостасный центр, с непередаваемым и уникальным существованием. Речь идет не о конституции в физико-биологическом плане, но об онтологическом обусловливании существования личности вообще. Имеется в виду существование в отношении с данностью сотворенного, которое невозможно преодолеть и выйти за его пределы. Трансцендирование к личностному абсолютному не обесценивает состояние сотворенности, ибо оно является раскрытием и манифестацией бытия-в-мире как сотворенного.

Вселенная как насыщенный феномен, или Экспликация личностного абсолютного

Итак, вопрос о сотворении не касается деталей сотворения. Вопрос о сотворении есть вопрос о фактической данности сотворенного, ибо только из этой данности и можно рассуждать о сотворении. А поскольку никакой выход из сотворенного невозможен⁴⁵, то есть невозможно ни «транс-восхождение» (trans-ascendance) во «внешнюю, мега-сферу» по отношению к сотворенному, ни «транс-нисхождение» (trans-descendance) во «внутреннюю, микро-сферу», сама наличность сотворенного должна содержать в себе следы манифестаций сотворения как активно происходящего акта-сотворения. Детектирование таких манифестаций и может служить трансценденцией, понимаемой не в «вертикальном», а в «горизонтальном» смысле. Главным остается вопрос о том, как выразить в мышлении, языке и действии сотворенность как манифестацию сотворения.

Христианское богословие как церковная практика артикулирует эту сотворенность как свободную зависимость от Бога литургически. Это означает, что учение о творении мира Богом как составляющая «ортодоксии», то есть как правильного славия Бога, сопровождается «ортопраксией», то есть евхаристическим действом, в котором утверждается истинное присутствие Христа в Его теле и крови, то есть истинное присутствие с нами, несмотря на то, что Он во веки веков остается одесную Бога-Оца. Здесь трансценденция означает сопричастие (communion), в котором сопричастники преображаются под действием того, как Бог являет и дарует себя (Гал. 2:20; 2 Кор. 5:17). Ортопраксия исходит из принимаемого в вере взаимного движения трансценденций: Бог нисходит к нам в литургических актах для того, чтобы мы были способны взойти к Нему⁴⁶. Этую мысль можно пояснить как то, что Бог сотворяет пространство (как окружение) для того, чтобы человек и мир были восприняты Им. Слово «воспринимать» или «принимать» не должно быть понято в смысле принятия формы под действием чего-либо. Мы не говорим о том, что мир принял определенную форму при сотворении Богом, то есть что он был пассивен в процессе творения. Речь идет о другом: о том, что Бог, сотворив мир, чувство-

⁴⁵ В учении об обожении Греческие Отцы настаивали на том, что при восхождении к познанию Божественного протяженность (*diastema*) и различие (*diaphora*) между тварным и нетварным остаются. Обожение соответствует в терминологии преподобного Максима Исповедника осуществлению такого посредничества между тварным и нетварным, в котором преодолеваются нравственные напряжения и противостояние. Тварь и «нетварное» соединяются в человеке по благодати. Онтологическая же граница между ними всегда остается.

⁴⁶ Ср. известное изречение святого Афанасия Великого: «Оно [Слово] очеловечилось, чтобы мы обожились» (Слово о Воплощении Бога Слова и о присущении Еgo к нам во плоти. Св. Афанасий Великий. *Творения в 4 томах*. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 1. С. 260). См также: Послание к Епископу и исповеднику Аделфию против ариан. Там же. Т. 3. С. 306).

вал себя комфортно в этом мире, то есть Он «принял» его, figurально выражаясь, «оставаясь как бы у себя дома»⁴⁷. «Принимать» в контексте сотворения – это значит вводить другого, то есть мир в его пространственно-протяженном (*diastema*) исполнении и человека, в сферу действия Божественного и в какой-то мере допускать в ней их участие как со-причастие, как общение, как познание. Сошествие Бога в мир, в котором, согласно святому Афанасию, мы становимся «обоженными», означало, что Христос сделал нас «духоприемными», «приготовил нам как вознесение и воскресение, так и вселение и присвоение Духа»⁴⁸. Гостеприимство Бога означает, что Он не заполняет как бы некую пустоту присутствием чужого (ведь пустоты не было до сотворения), но приводит другого, то есть мир и человека в нем, к участию в Его жизненной целостности.

Бог творит мир в пространственном протяжении, как «место» для Себя (для Своего Воплощения), чтобы принять человеческую форму⁴⁹ и тем самым «принять» человека в Свой чертог. Бог создает вселенную, чтобы человек познавал Бога в знаках сотворенного. Само протяженное пространство есть манифестация Божественного присутствия среди нас, но которая не отражает Его сущности, ибо в последней нет протяженности (по *diastema*). Присутствуя в пространстве, Бог, тем не менее, остается вне его рубрик, сохраняя аутентичность своей трансцендентности и не раскрывая Себя до конца. Подобная диалектика имманентности и трансцендентности и находит свое выражение в евхаристическом действии, которое, с одной стороны, есть Божественный ответ на взвывание Духа Святого, актуализирующего истинное присутствие Христа, а с другой стороны, трансцендирование всей евхаристической общины через раскрытие ворот Царства будущего века в Анафоре⁵⁰, когда вся актуальность протяженных пространства и времени нейтрализована и они оба сведены к сопричастию Царства. Это наблюдение позволяет утверждать, что научное исследование вселенной, если бы оно было приведено к статусу сопричастия и тем самым приобрело бы черты пара-евхаристического, благодарящего акта, могло бы получить интерпретацию трансцендирующего движения, в котором вся пространственная и временная протяженность вселенной были бы приостановлены и образ ее целостности, артикулированный и развитый через научное исследование, был бы символически принесен назад к ее Творцу. Соотнесением сотворенного с Творцом был бы акт благодарения.

Что бы могла означать подобная приостановка пространственной и временной протяженности вселенной? Это означало бы изменение взгляда на вселенную: то есть отказ рассматривать сотворенное как объект. Это означало бы, что сотворенное не есть более отделенное от человека нечто, о котором можно рассуждать из своего рода внешней позиции, а есть действительно приведение мира и человека к жизненной целостности через сопричастие Божественному. В таком ощущении сотворение дает неизмеримо больше, чем то, что могло бы быть интендирано по отношению к нему или предвидено. Можно сказать по-другому: явленность сотворения, то есть сотворение как феномен, насыщена интуитивным содержанием

⁴⁷ Бог присутствует в мире, не умаляя при этом своей трансцендентности.

⁴⁸ Св. Афанасий Великий. На Ариан слово первое. Творения в 4 томах. Т. 2. С. 237.

⁴⁹ Известный из космологии Антропный принцип получает здесь христологическое измерение: для того, чтобы воплощение было возможно, развитие вселенной должно было привести к созданию условий существования человеческого тела. Это соответствует давней мысли о *телосе*, неявно присутствующем в развитии вселенной. Однако здесь остается непоясненным вопрос о том, действует ли этот *телос* после события воплощения, то есть имеется ли какое-либо конструктивное развитие вселенной в данную эпоху и в будущем. См.: А. Нестерук. Логос и Космос. С. 316–47.

⁵⁰ В анафоре происходит своего рода «сгущение», «конденсация» времени, равносильная его приостановке. С одной стороны, настоящее соединено с прошлым и будущим: «Поминающие убо спасительную сию заповедь и вся, яже от нас бывшая: Крест, Гроб, тридневное Воскресение, на Небеса восхождение, одесную седение, Второе и славное паки пришествие». Но с другой стороны, само настоящее, в котором происходит поминание, есть текущее и неостанавливаемое «всегда», так что время «контенцировано» и его протяженность как разделенность на прошлое, настоящее и будущее приостановлена здесь и сейчас, но это здесь и сейчас не имеет виделенной природы, ибо оно есть всегда и везде.

до такого предела, что этот феномен с трудом представим в рубриках разума. Для того, чтобы прояснить этот момент, стоит воспользоваться, по аналогии, различием между «рациональной идеей» и «эстетической идеей» у Канта в контексте сотворения. Рациональной идеей в данном контексте является космологическая идея: ее характеристикой является то, что она не может получить чувственного осознания в силу того, что она содержит концепцию (сверх-чувственной вселенной), которую никогда нельзя уравновесить адекватной чувственной интуицией. Вселенная как «объект» этой идеи определена так, что ее представление, согласно этой идеи, никогда не может привести к ее познанию. По аналогии с этим «рациональная идея» сотворения (аналогичная по своему функционированию в сознании космологической идеи) может быть рассмотрена как «феномен» сознания, лишенный какой-либо интуиции, то есть как нечто непознаваемое. Изменение взгляда на сотворение, подразумевающее приостановку его пространственно-временного, то есть космического представления, о котором мы говорили выше, предполагает обращение к сотворению как «эстетической идеей», то есть восприятию сотворения как *сопричастия* (*complition*), реализованному в интуиции, которая никогда не сможет быть интеллектуальным (дискурсивным) познанием по причинам, которые в точности противоположны тому, что было с интуитивной неданностью «рациональной идеи», а именно: «Эстетическая идея не может стать познанием, поскольку она есть созерцание (воображение), для которого никогда не может быть найдено адекватное понятие»⁵¹. В случае сотворения дело не в том, что происходит неуравновешивание интуиции с концепцией, то есть невыразимости интуиции в концепции вследствие слабости интуиции или ее недостаточности (концепция в этом случае слепа просто в силу того, что интуиция имеет дело с недостатком явления, «сокрытого во мраке»). Ситуация обратная: речь идет о неспособности концепции прояснить интуитивное содержание, ибо избыток интуиции по отношению к концептуальному представлению не позволяет любому лингвистическому представлению интуиции охватить ее полностью и постичь умом⁵². Другими словами, избыток интуитивного содержания сотворения как сопричастия никогда не позволит «видеть» это сотворение как объект⁵³. Эта неспособность представить сотворение как объект проистекает не из-за недостатка данности сотворения (что происходит в случае космологической идеи, данность содержания которой в чувственной интуиции очень бедна), а наоборот, из-за избытка интуиции, то есть из-за избытка данности содержания (ибо интуиция и есть то, что дает). Сотворение, понимаемое как «эстетическая идея», дает гораздо больше, чем то, с чем может справиться любая концепция. Невозможность концептуального оформления сотворения следует из того, что интуитивный переизбыток его наличности не может быть помещен вовнутрь опыта, структурированного согласно правилам дискурсивного мышления. Интуиция обладает здесь такой интенсивностью, что ее экспозиция изнутри концепций невозможна: она насыщает концепцию до такой степени, что, выражаясь техническим языком, происходит «передержка» или «засветка» концепции, засветка, которая оставляет интуицию невидимой, слепой, но не из-за недостатка «света» (это имело бы место в подходе к сотворению как объекту, всегда ускользающему и «недодержанному» разумом), а из-за «его» избытка (слишком интенсивно наше переживание сотворения как жизни, законченное выражение которого никогда невозможно). Проблема, таким образом, состоит в том, чтобы найти способ феноменологического описания сотворения как «эстетической идеи», то есть сотворения как опыта непосредственного

⁵¹ И. Кант. Критика способности суждения. § 57. Прим. 1.

⁵² Ср.: Там же. § 49.

⁵³ Обратим внимание на то, что то же самое по сути утверждается богословием и по отношению к Богу, в отношении которого все конечные определения оказываются недостаточными и незавершенными. Апofатизм богословия и состоит в признании того, что интуитивное ощущение Божественного присутствия никогда не может быть исчерпано дискурсивными определениями.

переживания бытия и жизни, который удержал бы принципиально непредвидимую природу данности сотворения, невозможности видеть и рассуждать о сотворении как об объекте, а также «свободу» сотворения от ограничений, накладываемых интенциональностью сознающего субъекта⁵⁴.

Несмотря на аномалии, связанные с дискурсивным осмыслением «эстетической идеи», ассоциированной с сотворением, эта идея не ускользает от феноменологического описания. Однако применять его нужно с осторожностью: можно использовать традиционные категории рассудка (в кантовском смысле) лишь для того, чтобы охарактеризовать «невыразимое представление» этой идеи как насыщенный феномен. Но категории будут применяться здесь только по аналогии. Давайте продемонстрируем это.

В первую очередь в отношении сотворения невозможна никакая операция сознания, которая хотела бы ухватить его как свою цель на основе *количественного синтеза*, применяемого по отношению к обычным объектам. Именно вследствие принадлежности сотворению и его данности нам, интуиция, которая поставляет нас «перед» ним, не ограничена и ее избыток не может быть подвергнут количественному оцениванию на основе операции деления или сложения частей, ибо в этой интуиции господствует абсолютная однородность: принадлежность сотворению не может быть оценена в терминах больше или меньше – она просто есть. Интуиция сотворения превосходит все возможные конкретные аспекты этого сотворения в эмпирическом опыте. В этом смысле «феномен сотворения», которому присущ избыток или перенасыщение интуицией любого концептуального содержания сотворения, должен быть назван несизмеримым с чем-либо, то есть не измеримым согласно категории количества. Отсутствие «меры» в отношении сотворения проистекает не просто из-за все-мощности и неограниченной количественной неопределенности сотворения. Оно определяется невозможностью применения последовательного синтеза в конституировании сотворения, как если бы оно могло быть осуществлено на основе его составляющих. Следовательно, идея последовательного синтеза должна быть заменена тем, что могло бы быть названо «моментальным синтезом» («синтезом со-причастия»), который «предшествует» и трансцендирует все частные аспекты сотворения, заменяя таким образом интегрирование образа, сотворенного посредством разнесенных во времени актов осознания, экзистенциальным синтезом переживаания фактичности существования и сопричастия сотворению.

Далее, в отношении сотворения не может также быть предпринят *качественный синтез*. Здесь имеется в виду то, что феномен сотворения, если сознание фиксирует его, достигает интенсивности, которая блокирует любую возможность предсказания или предвосхищения интуиции сотворения в ощущении. Речь идет о том, что сотворение как опыт жизни не может быть подвергнуто никакому качественному анализу, ибо если жизнь есть, то она есть полностью и без остатка, либо ее просто нет. Интуиция сотворения в этом смысле «ослепляет» саму возможность предвосхищения сотворения на основе ее прочувствования: взгляд с трудом может перенести тот избыток сотворения, который поставляется интуицией. Ощущение сотворения проявляется себя как своего рода «мрак» (но не как темнота, а как неразличимое), неструктурированный и вызывающий экзистенциальную тревогу.

Явление сотворения, как оно дано сознанию, подпадает под рубрику феномена, которому Жан Люк Марион дает характеристику с помощью термина «ослепление»

⁵⁴ Здесь снова напрашивается прямая аналогия с собственно богословием как глаголением о Боге. Независимо от человеческих определений и интуиций Божественного, Бог остается тем, кем Он есть («Аз есмь сий»). Это показывает, что рассуждения о Боге представляют собой бесконечную герменевтику, в которой могут использоваться любые наименования, касающиеся того, что за пределами этого мира и этого века, ибо истинные имена того, о чём идет речь, никому не известны. В этом смысле апофатизм богословия как свобода выражения, опыт Бога внутри церковных определений происходит из свободы Божественного по отношению ко всем возможным способам его экспликации.

или «ослепленность» (*l'éblouissement*)⁵⁵, который призван описывать ситуацию, когда интенсивность интуитивного восприятия созворения превосходит возможности любого предвосхищения его восприятия и делает невозможным детальное «всматривание в него». Именно на фоне этого «ослепления» можно осознать смысл всего эмпирически конечного как составляющей созворения: оставаясь незаметным и плохо артикулируемым, его присутствие, тем не менее, делает возможным эмпирический взгляд на мир как объект. Привлекая богословский язык, это насыщение интуиции отражает фундаментальную «нелокальность» человеческого (его единства как трансцендентальность) не только на уровне физического или биологического единства, но также на уровне синтеза идентичности всего тварного, достижимого человеком в силу данной Богом способности воипостазирования созворения в познании.

Придадим еще более уточненную форму нашей мысли. Созворение характеризуется тем, что ему невозможно приписать никакой субстанции, из которой его эмпирическое содержание как бы появлялось. Другими словами, по отношению к созворению невозможно указать его причину как то нечто, из которого это созворение «осуществлялось бы». В этом смысле космологические ссылки на Большой взрыв или мультивселенную не достигают здесь никакой цели, ибо их предполагаемая теорией фактическость сама по себе уже является манифестацией созворения. И выход из него к некой предлежащей субстанции невозможен просто потому, что мы сами, будучи частью этого созворения, прикованы к его фактическости, испытывая его тем самым как нечто подобное *coaevis universo*, то есть вселенную как «одновременную» с жизнью человека. Нетрудно понять, что «одновременность», упоминаемая здесь, вводит определенного рода темпоральность, но темпоральность не как формальный синтез для конституирования объекта, а как «эйдетическую темпоральность», как осознание того, что созворение просто дано, но в этой данности оно не показывает себя как созворенное. Другими словами, феноменальность созворения как раз и состоит в том, что оно дает нам себя в своей *сокрытости*. Эта сокрытость включает то, что, говоря о созворении вообще, мы не можем характеризовать его в терминах времени и пространства, а, следовательно, и на основе гипотетического представления созворения как проистекающего из некоего прошлого. Можно сказать, что в отношении созворения невозможно характеризовать его ни через «предвидение прошлого», ни через «вспоминание о будущем». Его чистая данность сознанию и его сокрытость лишают возможности увидеть созворение либо как невременной «акт», либо как развернутый во времени мир. Космологические попытки реконструировать прошлое вселенной на основе наблюдения ее настоящего представляют собой реконструкцию прошлого как «прошлого настоящего». Это соответствует стандартному временному синтезу присутствия объекта в его постоянстве, требуемому научным методом. Но наше незнание прошлого вселенной как «прошлого прошлого» указывает на неполный и частичный объем того, что феноменализируем во вселенной, и является главной причиной принципиальной сокрытости вселенной как созворения, а также невозможности ее адекватной экспликации в терминах прошлого и будущего. В своей случайной фактической данности вселенная выступает не как объект, который можно подвергнуть тестам и тем самым выявить соответствующую, присущую этим тестам объективность ее постоянного присутствия; она выступает как *событие*, содержание которого и раскрывается через конкретную жизнь, жизнь как дар, как событие, изнутри которого сама вселенная дарует себя, уводя в сокрытие истину своего созворения.

В этом смысле созворение и его наличная видимость – вселенная – предстают в сознании как то, что случилось, случается и будет продолжать случаться, как абсолют-

⁵⁵ J.-L. Marion. Le phénomène saturé, *Phénoménologie et Théologie*. Paris: Criterion. 1992. P. 109–111.

но уникальное, неповторимое и неизменное в своей исторической целостности. Таким образом, единственным темпоральным аспектом сотворения остается его вечно присутствующее настоящее⁵⁶. Соответственно все космологические теории, которые пытаются моделировать прошлое или будущее вселенной, приписывают ей атрибуты объекта (как того, что дистанцировано от проникающего взгляда здесь и сейчас), сводя тем самым ее феноменальность к некоему ущербному модусу, в котором интуиция вселенной очень бедна, ибо ее наблюдаемое (здесь и сейчас) состояние математически просчитывается из якобы существующего состояния в прошлом (и соответственно предсказывается в будущем на основании разных сценариев). В таких математических абстракциях забыто главное: историчность вселенной как ее событийность, как вечно продолжающееся уникальное сотворение. Историчность здесь означает принципиальную несводимость ее случайной фактичности к каким-либо обосновывающим положениям человеческого рассудка. Случайность сотворения и дисплея вселенной просто соответствует случайности самого факта жизни. Историчность есть выражение никогда не кончающегося сотворения. Эта историчность присуща интенциальному сознанию личностей как таинственно-му единству субъекта и объекта, бытия и небытия, духа и материи.

Удержание представления о сотворении в рубриках тварного и аналогии опыта

Теперь придадим более точную форму тому утверждению, что сотворение не может быть адекватно описано с помощью аналогий опыта (в смысле Канта), используемых в научных попытках ухватить сущность сотворения, например, в сценариях ранних стадий эволюции вселенной. Действительно, в математической космологии аналогии опыта работают как конститутивные принципы в той мере, в какой они не затрагивают вопроса о происхождении случайной фактичности тех или иных составляющих вселенной. Согласно Канту, конститутивная природа математических предложений видна уже в обычной пропорции: если пропорция есть равенство двух отношений, в одном из которых присутствует неизвестное, то это неизвестное *de facto* конституируется этой пропорцией как ее решение. В применении к стандартной космологической модели это можно проиллюстрировать, построив пропорцию, например, между значениями масштабного фактора (радиуса вселенной) в настоящее время и во время отделения вещества от излучения (их отношение равно примерно одной тысяче) и обратным отношением температур остаточного излучения. Зная значение температуры в настоящую эпоху, нетрудно посчитать ее значение в эпоху отделения вещества от излучения и таким образом осуществить на основании физики конституцию этого этапа расширения вселенной как перехода от доминирующего излучения к тем формам вещества, которые мы наблюдаем в современную эпоху. Обратим внимание на то, что подобное конституирование параметров вселенной на основании аналогий опыта применимо только к тем этапам ее эволюции, которые уже четко определены в физических терминах. Это означает, что экстраполяция указанной космологической пропорции к началу расширения вселенной, когда, как предсказывает теория, ее радиус стремится к нулю, а температура к бесконечности, приводит к неопределенности, отражающей то, что используемые понятия не определены, то есть их конституирование на основе аналогий опыта невозможно⁵⁷. Предельные значения физических понятий как начальные

⁵⁶ Концепция вечно-присутствующего настоящего подробно обсуждается в книге A. Compte-Sponville. *L'être-temps*. Paris: Presses Universitaires de France. 1999.

⁵⁷ Это тривиальное наблюдение всегда интерпретировалось как то, что так называемый Большой взрыв является пределом применения всех физических концепций, то есть предельным понятием самой физики. Другими словами, конституирование этого понятия на основе экстраполяции известных физических законов приводило к установлению пределов возможности такой экстраполяции, то есть к ограничению физического метода, а тем самым и всей системы дискурсивного мышления, приложимой к уже данным объектам.

условия вселенной не могут быть определены с помощью аналогий опыта, ибо речь идет об установлении отношений между астрономически наблюдаемой вселенной (как предмета опыта) и вселенной в целом (отсуммированной в космологической сингулярности), которая не является предметом опыта. Подобное отношение не является количественным; оно скорее *качественное* отношение. Такое отношение по определению есть априорное, и установление этого *отношения* в познании не означает установления знания того, что такое есть вселенная как целое⁵⁸. Аналогия опыта здесь трансформируется в общее правило интендирования вселенной как целого, как того компонента опыта, который находится в отношении к любому другому опыту обычных вещей. То, что могло бы называться здесь аналогией опыта, представляет правило, согласно которому *единство опыта* воплощенного ипостасного существования, интендирующего вселенную как целое, могло бы возникнуть из восприятия отдельных вещей и астрономических объектов. Таким образом, будучи всего лишь правилом, эта «аналогия опыта» не говорит нам ничего о том, как эмпирическая или интеллектуальная интуиция вселенной как сокровения возникла. В этом смысле она не является конститутивным принципом вселенной и ее явлений, но является регулятивной нормой опыта.

Научная космология пытается распространить аналогии опыта на предельные ситуации, такие как тотальность вселенной или ее начало, которые заведомо не подпадают под рубрики аналогий, присущих *естественным* наукам. Речь идет о том, что аналогии опыта не могут быть однозначно и успешно применены к самому генезису фактичности того, с чем этот опыт оперирует. В этом случае ограниченность этих аналогий имеет одинаковую нагрузку независимо от того, идет ли речь о фактической данности вселенной в целом или же случайной фактичности каждого конкретного физического объекта. Но тогда сама попытка использования аналогий опыта в предельных ситуациях означает то, что меняются критерии и природа утверждаемой ими достоверности, а именно характер интуитивных факторов, вовлеченных в этот опыт. Например, говоря о ранней вселенной, в отношении которой не работает принцип соответствия с эмпирической реальностью, космология неявно функционирует на основе *принципа когерентности эпистемологического обоснования* ее теорий (укорененного в своего рода публичном соглашении о природе истины математических конструктов)⁵⁹. Соответственно и аналогия опыта здесь функционирует в условиях, когда апелляция к эмпирически доступному материалу не требуется вообще.

Что важно в этом наблюдении, так это то, что какие бы разновидности аналогий опыта не использовались в космологии, единство этого опыта всегда осуществляется за счет сведения всех аспектов вселенной к рубрикам времени, поскольку именно время, согласно Канту, и гарантирует единство опыта⁶⁰. Но легко понять, что если мы имеем дело только с теми аспектами вселенной, которые подпадают под рубрики времени, то структура феноменальности вселенной как целого, как мы уже указывали выше, оказывается весьма ущербной. Время входит в опыт как неявный горизонт явлений, без которого их появление невозможно. Время проявляет здесь

⁵⁸ Мы уже отмечали выше, что физические бесконечности, появляющиеся при описании начального состояния вселенной, содержащем в скромном виде информацию о вселенной в целом, являются индикатором не количественной, а качественной отделенности этого начала от фактически наблюдаемой вселенной.

⁵⁹ Идея о том, что в космологии в качестве критерия достоверности ее теорий используется принцип когерентности обоснования, а не принцип соответствия с эмпирической реальностью, была высказана в моей книге: *The Universe as Communion*. Р. 244–46. См. также мою статью: От непознаваемости вселенной к теодиологии человеческого духа // Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология. С. 110–13. Дальнейшее обсуждение можно найти в статье: *Transcendence-in-Immanence in Theology and Cosmology. Studies in Science and Theology*. Vol. 12. 2010. Р. 189–196, а также в ее авторизованном русском переводе: «Трансценденция-в-имманентности»: новый феноменологический поворот диалога богословия и космологии // *Научные и богословские эпистемологические парадигмы*. М.: ББИ, 2009. С. 53–61.

⁶⁰ И. Кант. *Критика чистого разума*. А177 В.

себя как бы двойным, амбивалентным способом: с одной стороны, оно выявляет себя как «то», что принимает явление, с другой стороны, для того, чтобы явление появилось, показало себя, время вынуждено отвергнуть, противопоставить себя явлению. Таким образом, вселенная, о которой говорит космология, представляет собой прорыв ее феноменальности, то есть ее видимости (в философском смысле), в основании которой лежит *горизонт времени*, как бы уже имеющий место быть «заранее», то есть до опыта вселенной. Вселенная в своем явлении (а также в ее дальнейших теоретических тематизациях), таким образом, ограничена той частью горизонта времени (который в противном случае просто остается неявным и невидимым), который позволяет обналичивание вселенной как ее темпорализацию («овременивание»).

Вопрос, который теперь перед нами стоит, таков: умещается ли вселенная как целое, как сокровение, в рамки этого горизонта времени? Другими словами: может ли вселенная как сокровение адекватно и полностью манифестиовать себя в рубриках этого горизонта? Простое семантическое наблюдение указывает в сторону негативного ответа: вселенная как тотальность всего, включающее все места и все времена, не может быть подчинена и ограничена условиями времени, она, как тотальность тварного, превосходит время, как условие опыта тварного, в абсолютном смысле. Как логическое продолжение этого вывода следует тогда вопросить о том, превосходит ли вселенная как сокровение любой другой горизонт, лежащий в основании опыта?⁶¹ Проблема здесь не в том, чтобы вообще избавиться от горизонтов в космологии; без таких горизонтов манифестация вселенной была бы просто невозможна: чтобы осознать наличную данность вселенной как «вселенную», ее необходимо соотнести с опытом вселенной во всех поколениях человечества – этот последний опыт и является, например, частным горизонтом, на фоне которого и происходит феноменализация вселенной здесь и сейчас. Проблема в другом, а именно, как можнонейтрализовать ограничивающее *предшествование* (не в темпоральном смысле, а как логическое предшествование) горизонта (например, времени) для того, чтобы избежать конфликта, утверждая абсолютность феномена вселенной как сокровения. Другими словами, как уйти от конфликта в понимании вселенной как сокровения – чистого события (то есть непредсказуемого, непознаваемого и невоспроизводимого), то есть как насыщенного феномена – и ограничивающим предшествованием горизонта времени, который делает возможным манифестацию этого события (вечно присутствующего настоящего) как его протяженную развертку во времени (как изменяющегося образа вечности).

С одной стороны, вселенная как сокровение предстает в человеческом опыте как сопричастие и единосущие, которые насыщают интуицию до такой степени, что невозможно осуществить разделение между вселенной и тем, кто ее принимает как дар и жизнь. Это сопричастие и единосущие не обладают предшествованием, ибо они просто даны. В этом смысле вселенная оказывается *событием*, таким же, как событие жизни. С точки зрения философии экзистенциализма незаконно ставить вопрос об основании этой жизни в каких-то внешних факторах. Жизнь как факт лежит в основании всех пространственных и временных разверток мира. Соответственно, и опыт вселенной как события лежит в основе всех аналогий опыта, представляющих ее как последовательность объективированных мест и темпорализованных событий. Но экспликация опыта вселенной как события предполагает, что это же событие определяет горизонт самого сознания, который и позволяет выразить вселенную как событие в терминах, доступных всем (то есть рациональ-

⁶¹ Здесь проблема дискурсивной формулировки того, что есть сокровение, смыкается с проблемой мира как горизонта всех горизонтов, который превосходит каждый конкретный горизонт, в феноменологии. См. по этому поводу классическую статью: L. Landgrebe. The World as a Phenomenological Problem. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 1. N. 1. 1940. P. 38–58. Из более современных исследований см.: A. Steinbock. *Home and Beyond*. Evanston. Northwestern University Press. 1995.

но), для кого-то же самое событие переживается по-другому. Здесь наблюдается определенная диалектика, а именно то, что горизонт в определении вселенной как события, с одной стороны, определяется этим событием, а с другой стороны, является определяющим вселенную дискурсивно, и генерирует ее частную феноменальность. Но тогда становится ясным, что вселенная как чистое событие, то есть как насыщенный феномен, насыщает свой собственный горизонт, ибо из сотворения невозможно выйти и конституировать горизонт как взгляд на вселенную как сотворенное извне (попытки осуществить такой выход в моделях мультивселенной выглядят наивными, ибо сама мультивселенная предполагает некий предшествующий, то есть уже сотворенный горизонт).

Любая попытка приписать вселенной какой-то отдельно взятый и единственный горизонт была бы по крайней мере наивной, ибо вселенная является человечеству в процессе его истории через призму множественных горизонтов, ни один из которых не может предшествовать или ограничивать другой (будь то мифологический и научный). Можно утверждать, что опыт вселенной через призму различных горизонтов демонстрирует постоянное давление, насыщающее интуицию человека, исходящего от его неразделимости со вселенной. Это насыщение есть реакция на естественное сопротивление человека отдать отчет о своем бытии в формулах мысли и речи в противовес простому желанию раствориться в физико-биологическом существовании. В действительности здесь речь идет не просто о насыщении интуиции, а о преумножении насыщений, исходящих из множественных горизонтов, а также их взаимодействий, соответствующем переплетению этих горизонтов. Сама современная космология, дающая описание вселенной в разных горизонтах – экспериментальном и теоретическом, а также бесконечное продвижение и уточнение экспериментальных методов и теоретических схем, показывает, что «предметом» космологии является нечто, что постоянно насыщает интуицию и конституирует сами горизонты, изнутри которых вселенная предстает космологу: это нечто и есть вселенная как насыщенный феномен. Можно обобщить, сказав, что вселенная как насыщенный феномен вовлекает человеческое *эго* в бесконечную герменевтику: здесь можно указать на философскую прозу и мистическую поэзию, воспевающую единство с космосом, на научные модели и научную фантастику. Главный же вывод таков, что само *эго* конституируется в процессе этой многогранной герменевтики, будучи тем самым глубоко укорененным в событии вселенной, вселенной как сотворения. Трудно не заметить, что в этом моменте космология становится очень близкой по своему философскому смыслу богословию творения, которое допускает множественную экзегетику как самих текстов Священного Писания, так и интерпретацию Отцов Церкви. Если же к этому добавить многочисленные свидетельства святых и духовных подвижников о Божественном присутствии во вселенной, а также литургические тексты, которые все опираются на один и тот же, неизменяемый со временем опыт, можно видеть, что Божественное присутствие в мире и сам мир являются примером одного нерасчлененного насыщенного феномена Божественного сотворения вселенной.

В наши дни несдерживаемая волна научно-популярных отчетов о вселенной, черпающая свой материал из исследований в теоретической космологии, являет собой аналогичное стремление проповедовать псевдо-священническим образом о вселенной, образом, в котором всеобъемлющий горизонт предмета космологии находится в постоянном движении, апеллируя к различным аналогиям и темам из других научных дисциплин. Само явление постоянно обновляющегося научно-популярного представления и истолкования вселенной можно сравнить с нескончаемой Библейской экзегетикой: действительно, в то время, как Библия является главным источником интерпретации в различных пересекающихся контекстах, а также популярных форм экзегетической катехизации, профессиональные научные журналы

поставляют аналогично материал для популяризаторов науки, которые выступают тоже как экзегеты неких сакральных текстов о космологии. Конечно, эта аналогия не абсолютна, ибо постоянство Библейского текста на протяжении тысячелетий не может сравниться с принципиально текущим и недостроенным текстом книги вселенной. Важно не это, а то, что космологический текст, то есть содержание космологических теорий, оказывается тем феноменом-событием, которое, как факт человеческой историчности, выступает насыщенным феноменом, допускающим многочисленные контекстуальные интерпретации. Мы видим, что принципиальная открытость и незаконченность космологического дискурса, его апофатичность в отношении интендируемого им объекта – вселенной – позволяет интерпретировать космологические определения и описания как нарратив, который становится предметом уже другого, не столь научного рассмотрения космологами, так сказать, второго порядка. Они заняты не столько физико-математическими аспектами вселенной, сколько интерпретацией специальных знаний о вселенной. Вселенная, таким образом, получает как бы свое удвоение на страницах литературы и становится предметом изучения «космологических лингвистов» и писателей, которые меняют постановку проблемы и переписывают историю вселенной, всегда превосходя пределы узко научного контекста. Здесь вскрывается скрытый гуманитарный характер исследований о вселенной как целом, ибо эти знания соответствуют вечному философскому поиску человеком своего места в творении⁶².

Сотворение и сознание

Последний вопрос, который нам следует обсудить, чтобы отсуммировать смысл нашего вывода о сотворении как насыщенном феномене, есть вопрос о том, в каком отношении насыщенный феномен вселенной как сотворения выступает по отношению к мышлению вообще. Согласно Канту, объект опыта и способность познания должны согласовываться для того, чтобы быть подходящими для источника опыта, а именно трансцендентального субъекта. Тогда возможность явления (феномена) зависит от того, как оно вписывается в условия опыта, которые происходят из «я». Простыми словами, «я» может познавать вещи, к которым это «я» имеет доступ и может их осознать, в условиях своей случайной фактичности. Соответственно, если феномен не «находится в согласии» или не «соответствует» способности познания этого «я», этот феномен не может появиться как феномен, то есть вместо феномена будет иметь место своего рода чувственная аберрация, нераспознаваемое нечто, чья концептуализация будет носить эвристический и гадательный характер⁶³. При «взгляде» на вселенную как сотворение, то есть как на насыщенный феномен, «я» испытывает принципиальное несоответствие между «явлением вселенной», от которого ожидается, что оно явит себя способом, присущим обычным объектам, и субъективным опытом этого же «я», которое испытывает себя живущим в этой вселенной, единовещным ей, сопричастным ей. Соответственно, «я» не в силах конституировать вселенную как объект, концепция которого находилась бы в согласии с условиями опыта вселенной как такого сопричастия. При этом несостоятельность объективации вселенной не означает, что мы имеем дело с явлением *ничто* и что сами слова о сопричастии вселенной являются собой пустую фразу. Здесь имеет место такое насыщение интуиции через сопричастие вселенной, избыток которой де-

⁶² Идея о гуманитарном характере космологического знания высказывалась в работах В. М. Розина: *Типы и дискурсы научного мышления*. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 81, а также в его статье: К проблеме демаркации естественных и гуманитарных наук, а также куда мы должны отнести космологию. *Эпистемология и философия науки*. Т. XI. № 1. 2007. С. 111–28. Подробный анализ переплетения измерения естественных и гуманитарных наук в космологии с феноменологическими позиций был предпринят мною в статье: A. V. Nesteruk. Cosmology at the Crossroads of Natural and Human Sciences. Parts 1–2. *Op. cit.*

⁶³ Примером таких гадательных представлений являются скрытая масса и скрытая энергия, составляющие, согласно теории, 96 % всей массы вселенной, но ненаблюдаемые физически.

лаает вселенную практически невидимой и непостижимой вплоть до того, что она воспринимается как невыносимая и несоизмеримая со способностями человека ее охватить. Вселенная, как насыщенный феномен, сопротивляется любой попытке установить взгляд на нее как на объект. Вселенная заполняет субъективность «я» до такого предела, что это «я» терпит неудачу и конституирование вселенной оказывается невозможным. Вселенная *видима в принципе* (в ее частях и моментах), но тем не менее на нее невозможно *посмотреть* (невозможно позиционировать «я» вовне вселенной)⁶⁴. Этот вердикт в отношении вселенной как сокровения по сути воспроизводит то, что богословие определяет термином «апофатический»: мир как сокровение указывает на присутствие Бога в мире, но в Бога нельзя всматриваться. Действительно, если бы было возможно «смотреть» на вселенную как сокровение, то есть увидеть ее как то, что было бы конституировано сознанием, то сокровенное как свободно-обусловленное Богом являло бы эту свободную обусловленность в конституированном виде. Но это противоречило бы аспекту свободы в сокровении как его случайности, то есть его непредсказуемости, непредвиденности, то есть, другими словами, как «того», что обладает структурой событийности, превосходящей любой горизонт. Это также противоречило бы аутентичности Бога как трансцендентного.

Если осмыслить «встречу» с насыщенным феноменом вселенной из чисто человеческих проявлений, тогда то, что человек испытывает, можно было бы охарактеризовать как состояние невозможности адаптации ко вселенной или, другими словами, как ощущение того, что вселенная не есть дом для человека. По аналогии с мыслями Ж.-Ф. Лиотара, встреча с насыщенным феноменом может быть описана как возвращение в состояние раннего детства, ибо дети беспомощно предстают странному окружающему миру, не имея при этом способностей артикулировать то, что окружает их⁶⁵. Лиотар указывает на радикальную конечность человеческих существ, следующую просто из факта их рождаемости в условиях актуально бесконечного окружения: отсюда следует несоизмеримость со вселенной, которая выступает по отношению к человеку как насыщенный феномен. Макс Шеллер выразил аналогичную мысль, введя в лексикон термин «сопротивление»: «Наличное бытие дается нам скорее в переживании *сопротивления* уже раскрытои сферы мира – а сопротивление имеется лишь для нашей *стремящейся*, побуждаемой *влечениями* жизни, для нашего центрального *жизненного порыва*. Изначальное переживание действительности как переживание “сопротивления мира” предшествует всякому сознанию, всем представлениям и восприятиям»⁶⁶.

Сводя эту мысль на уровень физического функционирования человека, насыщенный феномен является собой как «то», что лишает человеческое тело со-настроенности со вселенной. На тривиальном, пространственном уровне это просто означает, что тело человека находится во вселенной в «свободном полете», то есть его место во вселенной абсолютно случайно и тем самым абсолютно уязвимо. Даже когда космологи говорят о так называемой точной настройке физических параметров все-

⁶⁴ Как писал Габриэль Марсель: «Я не могу, даже в мыслях, отделить себя от Вселенной, и только посредством какой-то непостижимой фантазии я могу поместить себя в некоторой точке за ее пределами, чтобы оттуда воспроизвести в уменьшенном масштабе последовательные фазы ее возникновения» (G. Marcel. *Être et avoir*. Paris: Editions Universitaires. 1991. P. 21). Экзистенциальная противоречивость такого объективного взгляда на вселенную была позже подчеркнута Марслем в другой его работе: «...чем больше я настаивал бы на объективности вещей, обрезая ту пуповину, которая связывает их с моим существованием, с тем, что я называю моим органо-физическим присутствием во мне самом, чем больше бы я утверждал независимость мира по отношению к моему “я”, его совершенную индифферентность в отношении моей судьбы, моих целей, тем более этот мир, провозглашенный как единственно реальный, ... в конце концов уничтожался бы тем простым фактом, что он меня не принимает во внимание... Вселенная имеет тенденцию к само-уничтожению в той мере, в какой она начинает меня поглощать, – именно это забывают, когда пытаются раздавить человека перечислением астрономических фактов и деталей» (G. Marcel. *Le refus à l'invocation*. Paris: Gallimard. 1940. P. 32. См.: Г. Марсель. *Опыт конкретной философии*. М.: Республика, 2004. С. 17. Наш перевод изменен).

⁶⁵ См., например: J.-F. L'Yotard. *L'Inhumain. Causeries sur le temps*. Paris: Editions Galilee. 1988. P. 7.

⁶⁶ М. Шеллер. Положение человека в космосе. *Избранные произведения*. М.: Гнозис, 1994. С. 163.

ленной, для того, чтобы жизнь была возможна (антропный космологический принцип), уязвимость как раз и состоит в самой этой точной настройке: в своей случайной фактичности она абсолютно случайна (космология не силах объяснить ее), а тем самым со-настроенность (attunement) тела человека и вселенной не обладает на уровне физики необходимой достоверностью: человек существует во вселенной, но он чувствует себя как перемещенное лицо, не способное вернуться в то «назад», которое придало бы ему абсолютную стабильность и укорененность, то есть ощущение дома. В немного более умудренном смысле, человек, находясь в сопричастии со вселенной и конституируя ее пространственно-временную целостность изнутри своей субъективности, по сути, как тело, не находится нигде во вселенной и тем самым лишен со-настроенности с ней (можно вспомнить об известной Кантовской апории о том, что человек как носитель априорных форм чувственности пространства и времени, оставаясь при этом ноуменом, «находится» за их пределами⁶⁷). Недостаток со-настроенности вселенной указывает на тот пробел, несоответствие между чувственным восприятием вселенной и ее ментальным представлением или лингвистическим выражением в ситуации, когда человек вынужден испытывать ослепляющее воздействие вселенной как насыщенного феномена. Этот разрыв в непрерывности перехода от чувственного восприятия к его концептуальному оформлению указывает на радикальное отклонение от условий опыта, применяемых к обычным явлениям, бедным в своем интуитивном содержании⁶⁸.

Мы подходим к решающему вопросу: что же «видит» «я» в условиях нарушенной связи между перенасыщением интуиции вселенной как сокровения и возможностью ее дискурсивной выразимости? Другими словами, что же является, то есть показывается любому «я» в соприкосновении со вселенной как насыщенным феноменом? И ответ приходит (не неожиданно на путях феноменологического осмысления) из признания того, что «я» определенно осознает свою неспособность осуществить конституирование «феномена вселенной» раз и навсегда, как приспособленное к предсуществующим (аккумулированным в историческом времени) рубрикам опыта. Вселенная, получаемая при взгляде на нее как чистый дар, не может получить законченное оформление в мышлении в один конкретный момент времени. Можно сказать, что испытывать затруднение со вселенной как насыщенным феноменом означает быть в состоянии постоянного отчаяния ухватить исчезающее присутствие вселенной, присутствие, которое постоянно напоминает «я» о непроясненной природе его взгляда на вселенную, с неизбежностью вытекающего из конечности этого «я» как составляющей тварного мира. Присутствие вселенной в человеческой жизни, также как и данность человека самому себе, являются следствием того, что вселенная дарует себя так, что «я» не является более независимым и априори. Именно это «я» позиционировано речью вселенной в пассивном залоге, становясь центром манифестации и раскрытия вселенной только постольку, поскольку сама вселенная как сокровение делает это возможным. «Я», будучи неспособным конституировать явление вселенной как целого, испытывает себя отконституированным этим явлением, находясь с самого начала своей фактичности в сопричастии и со-

⁶⁷ Для усугубления этого наблюдения интересно привести цитату их Эрика Фромма, воспроизведющую основную мысль так называемого парадокса человеческой субъективности во вселенной: «Он [человек] поставлен за пределами [мира], будучи его частью. Он бездомен, и в то же время прикован к тому дому, который он разделяет со всей тварью. Выброшенный в мир в случайном месте и моменте времени, он принужден к выходу за его пределы, опять чисто случайно. Осознавая себя, он осознает свою беспомощность и границы своего существования. Он представляет свой конец: смерть. Он никогда не свободен от дилеммы своего существования. Он не может лишить себя разума, если бы он даже захотел этого; он не может лишить себя своего тела пока он жив...» (E. Fromm. *Man for Himself*. London. Routledge and Kegan Paul. 1967. P. 40).

⁶⁸ Здесь можно указать на аналогию с возвышенным из «Критики способности суждения» Канта, опыта которого не столько указывает на дуализм между конечным чувственным восприятием и бесконечным разумом, сколько на неустранимую гетерогенность когнитивных способностей человека.

причастности к нему⁶⁹. «Я» испытывает себя субъектом диалога, который инициирован самой фактической данностью вселенной человеку в его жизни. В этом смысле ответ человечества на приглашение участвовать в этом диалоге имеет модальности благодарения, то есть благодарности за дар бытия во вселенной. Предстоя вселенной, «я» не обладает никакой внешней и более общей точкой отсчета в своем опыте, который мог бы осмыслить интуицию принадлежности вселенной⁷⁰. Вселенная как насыщенный феномен наполняет весь объем субъективности, снимая в ней любую раздробленность на фрагменты и преодолевая интуицию пространственной протяженности. С точки зрения темпоральности вселенная всегда уже там⁷¹, так что все события жизни субъекта развертываются из нескончаемого события самодержания вселенной как постоянного вхождения в бытие, в котором непредвиденная сущность каждого последующего момента влечет за собой нескончаемую историчность и непредсказуемость существования. С пространственной точки зрения случайность появления жизни «я», которая непредсказуема и феноменологически закрыта для понимания этим «я», делает положение этого «я» во вселенной непостижимым просто потому, что то интуитивное «наводнение», которое заполняет «я» при его попытке осознать вселенную, делает эти самые попытки нереализуемыми и невозможными, оставляя «я» в полном непонимании своего места во вселенной. Любые представления о месте человека во вселенной, выработанные на основе ее представления в терминах пространственно-временной протяженности, отражают лишь ту частичную и усеченную феноменальность, которой просто нет и не должно быть, если вселенная предстает как насыщенный феномен. Ибо насыщенный феномен невидим согласно количественным признакам, не выносим согласно качеству, безусловен на основе отношения и несводим к «я» в соответствии с модальностью. С феноменологической точки зрения вселенная как насыщенный феномен представляет концептуально согласованное завершение наиболее действенного определения феномена: этот феномен является сам собой, из себя, начинаясь из себя⁷².

В заключение следует лишь отметить, что несмотря на всю тщетность отконституировать вселенную как сотворение в рубриках мышления, человек в соответствии со своей свободной волей пытается это сделать, трансформируя эту предполагаемую, основанную на физической каузальности конституцию в серию интенциональных актов сознания. Именно это сознание строит космологические мифы и их современные аналоги в математических теориях для того, чтобы преодолеть экзистенциальный дискомфорт своей фундаментальной амбивалентности между физическим единосущием и в то же время не со-настроенностью со вселенной. Однако эта не со-настроенность, то есть, в конечном счете, несоизмеримость со вселенной, приводит к тому, что весь символизм по ее конституции приобретает не более чем апотифический характер. По аналогии с картиной Рене Магритта, в которой под изображением яблока подписано «Это не яблоко», можно сказать, что вся бесконечная, в том числе и научная герменевтика вселенной как сотворения, приближает нас к

⁶⁹ Та искомая и интендируемая идентичность вселенной, оставаясь всегда незаконченной и пустой интенциональностью, возвращается назад к «я», как к «тому», кто конституирован вселенной, как если бы вселенная пристально взглядалась в это «я».

⁷⁰ Снятие пространственного отношения ко вселенной соответствует архетипическому осознанию человеком того, что будучи в мире, он не от мира. Однако примирить этот парадокс человек не в силах, ибо его внemировая интуиция дарована Богом всего лишь по благодати, в то время как различие его природы и природы Того, Кто сотворяет человека и дарует ему благодать, остается непреодолимым.

⁷¹ Это есть выражение не идеи блочной вселенной, которая предполагает, что все мировые точки пространства-времени существуют безотносительно к процессам становления во вселенной, а то, что поверхность наблюдения вселенной представляет объекты, соответствующие разным физическим временем. Некоторые из галактик, следы излучения которых дошли до Земли, уже физически не существуют или находятся за пределами видимости здесь и сейчас. Картина вселенной в этом смысле представляет собой аккумулированное замороженное время. В этом времени нет темпоральности, то есть становления. Эволюция вселенной, о которой рассуждает космология, соответствует представлению о глобальном пространстве и времени (аналогичному представлениям Ньютона, но подверженному изменению) в естественной установке сознания.

⁷² М. Хайдеггер. Бытие и время. СПб.: Наука, 2002. С. 28–31.

пониманию того, что «Это не есть вселенная как сотворение». Именно поэтому свое участие в созиании человек выражает в поиске вселенной как своей матери⁷³ или своего отца, когда жизнь во вселенной строится не только на основании ее разумного понимания, но и на основе любви. Ибо именно само созиание, согласно Библии, манифестирует безусловное и одностороннее первенство любви по отношению к бытию. Всматривание во вселенную, чтобы увидеть в ней обещание Бога на спасение и вечную жизнь, придает пространственно-временной несонастроенности и несоизмеримости позитивный смысл переживания вселенной как созиания, того же созиания, которым каждая человеческая жизнь приводится к существованию. Переживание вселенной как созиания выстраивает смысл жизни как соотношение с Творцом, от любви которого и исходит смысл этой жизни как реализация обещания о спасении.

Я хочу выразить свою благодарность Жанне Сизовой за прочтение текста и высказанные замечания по улучшению его стиля.

Библиография

1. Св. Афанасий Великий. Творения в 4 томах. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
2. Беневич Г. И., Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин (составители). Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб: Изд-во СПбГУ, 2007.
3. Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999.
4. Гутнер Г. Б. Идея человечности. Эпистемологический и этический аспекты // Методология науки и антропология. М.: ИФРАН, 2012. С. 170–192.
5. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
6. Кант И. Критика способности суждения. СПб.: Наука, 2006.
7. Клеман О. Смысл Земли. М.: ББИ, 2005.
8. Лосский В. Н. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.
9. Преп. Максим Исповедник. Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993.
10. Марсель Г. Опыт конкретной философии. М.: Республика, 2004.
11. Нестерук А. Логос и Космос: Богословие, наука и Православное предание. М.: ББИ, 2006.
12. Нестерук А. В. От непознаваемости вселенной к телеологии человеческого духа. Феноменологический анализ в апофатической космологии // Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология. М.: ББИ. С. 101–21.
13. Нестерук А. В. «Трансценденция-в-имманентности»: новый феноменологический поворот диалога богословия и космологии // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания. М.: ББИ, 2009. С. 35–62.
14. Еп. В. Родзянко. Теория распада вселенной и вера Отцов. М.: Паломник, 2003.
15. Свящ. С. Соколов. Мир иной и время вселенной. Время и вечность. М., 2008.
16. Арх. С. Сахаров. Преподобный Силуан Афонский. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002.
17. Торранс Т. Пространство, время и воплощение. М.: ББИ, 2010.
18. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Сирин, 1990.
19. Павленко А. Н. Место хаоса в новом мировом порядке // Вопросы философии. № 9. 2003. С. 39–53.
20. Розин В. М. Типы и дискурсы научного мышления. М.: Эдиториал УРСС, 2000.
21. Розин В. М. К проблеме демаркации естественных и гуманитарных наук, а также

⁷³ Ср.: J. E. Charon. *L'homme et l'univers*. Editions Albin Michel. 1974. P. 14.

- куда мы должны отнести космологию // Эпистемология и философия науки. Т. XI. № 1. 2007. С. 111–28.
22. Флоровский Г. Тварь и тварность. 1928. *Православная мысль* (Труды Православного Богословского Института в Париже). № 1. С. 312–346. (Новое издание – Г. Флоровский. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Русская Христианская гуманитарная академия, 2005. С. 280–315.)
23. Флоровский Г. Идея творения в христианской философии. *Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии*. СПб.: Русская Христианская гуманитарная академия, 2005. С. 316–42.
24. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб: Наука, 2002.
25. Шеллер М. Положение человека в космосе. Избранные произведения. М.: Гностис, 1994.
- ***
26. Balthasar H. Urs von. *Cosmic Liturgy. The Universe according to Maximus the Confessor* San Francisco: Ignatius Press. 2003.
27. Barth K. *Church Dogmatics*. Vol. III, Edinburgh: T&T Clark. 1936–1977.
28. Buxhoeveden D., G. Woloschak (Eds.). *Science and the Eastern Orthodox Church*. Farnham. Ashgate. 2011.
29. Carr B. J. *Universe or Multiverse*. Cambridge University Press. 2007
30. Charon J. E. *L'homme et l'univers*. Editions Albin Michel. 1974.
31. Clayton Ph., A. Peacocke (eds.). *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Reflections on Panentheism in a Scientific Age*. William B. Eerdmans Publishing Company. 2004.
32. Claudel P. *Positions et propositions*. Paris. Gallimard. 1934.
33. Comte-Sponville A. *L'être-temps. Quelques réflexions sur le temps de la conscience*. Paris: Presses Universitaires de France. 1999.
34. Fromm E. *Man for Himself*. London. Routledge and Kegan Paul. 1967.
35. Isham C. Creation of the Universe as a Quantum Process. In *Physics, Philosophy and Theology* (Eds. R. J. Russell et al.). Vatican. 1988. P. 313–31.
36. Keen S. *Apology for Wonder*. New York. Harper and Row Publishers. 1969.
37. Kragh H. *Cosmology and Controversy. The Historical Development of Two Theories of the Universe*. Princeton University Press. 1996.
38. Landgrebe L. The World as a Phenomenological Problem. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 1. N. 1. 1940. P. 38–58.
39. Lyotard J.-F. *L'Inhumain. Causeries sur le temps*. Paris: Editions Galilee. 1988.
40. Mall R. A. The God of Phenomenology in Comparative Contrast to that of Philosophy and Theology. *Husserl Studies* 8. 1991. P. 1–15.
41. Marcel G. *Être et avoir*. Paris: Editions Universitaires. 1991.
42. Marcel G. *Du refus à l'invocation*. Paris. Gallimard. 1940.
43. Marion J.-L. *Le phénomène saturé / Phénoménologie et Théologie*. Paris: Criterion. 1992. P. 79–128.
44. May G. *Creation Ex Nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*. Edinburgh: T&T Clark. 1994.
45. McMullin E. Is Philosophy Relevant to Cosmology? In: J. Leslie, Ed., *Modern Cosmology and Philosophy*. Prometheus Books. New York. 1998. P. 35–56.
46. Nesteruk A. V. *Light from the East: Theology, Science and the Eastern Orthodox Tradition*. Minneapolis: Fortress Press. 2003.
47. Nesteruk A. The Universe as Hypostatic Inherence in the Logos of God. Panentheism in the Eastern Orthodox Perspective. In: *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Reflections on Panentheism in a Scientific Age*. William B. Eerdmans Publishing Company. 2004. P. 169–83.
48. Nesteruk A. *The Universe as Communion. Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*, London: T&T Clark. 2008.
49. Nesteruk A. V. From the Unknowability of the Universe to the Teleology of Reason: A Phenomenological Insight into Apophatic Cosmology. In: J. Bowker (Ed.) *Knowing the Unknowable: Science and Religion on God and the Universe*, I. B. Tauris & Co Ltd. 2009. P. 63–86.
50. Nesteruk A. V. Transcendence-in-Immanence in Theology and Cosmology: a New Phenomenological Turn in the Debate. *Studies in Science and Theology* (Yearbook of the European Society for the Study of Science and Theology 2009–2010). Vol. 12. 2010. P. 179–198.

51. Nesteruk A. V. Cosmology at the Crossroads of Natural and Human Sciences: is Demarcation Possible? *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. Part. 1. Vol. 4. N. 4. 2011. P. 560–76; Part 2. Vol. 4. N. 5. 2011. P. 644–66.
52. Nesteruk A. V. Towards Constituting the Identity of the Universe: Apophasis and Transcendental Delimiters in Cosmology. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. Vol. 5. N. 3. 2012. P. 358–94.
53. Nesteruk A. V. The Origin of the Universe and Event of Birth: Phenomenological Parallels. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. Vol. 5. N. 2. 2012. P. 172–205.
54. Nesteruk A. V. Cosmology and Teleology: Purposiveness in the Study of the Universe through the Reading of Kant's Third Critique. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. Vol. 5. N. 9. 2012. P. 1304–35.
55. Pannenberg W. *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*. Louisville, Ky.: Westminster / John Knox Press. 1993.
56. Pannenberg W. *The Historicity of Nature. Essays on Science and Theology*. West Conshohocken. Pennsylvania. 2008.
57. Penrose R. Singularities and Time-Asymmetry. In: *General Relativity: An Einstein Centenary Survey*, (Eds.) S. W. Hawking and W. Israel, Cambridge: Cambridge University Press. 1979. P. 581–638.
58. Shmalij V. The Spirit or/and Spirits in Creation? In: Welker M. (Ed.). *The Spirit in Creation and New Creation. Science and Theology in Western and Orthodox Realms*. Grand Rapids. Michigan / Cambridge UK. William B. Eerdmans Publishing Company. 2012. P. 79–94.
59. Steinbock A. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston. Northwestern University Press. 1995.
60. Tegmark M. Parallel universes. In: *Science and Ultimate Reality: From Quantum to Cosmos*, Eds. J. D. Barrow, P. C. W. Davies and C. Harper Cambridge University Press. 2003. P. 459–491.
61. Theokritoff E. *Living in God's Creation: Orthodox Perspectives on Ecology*, Yonkers: St Vladimir's Seminary Press. 2009; Barker M. *Creation: A Biblical Vision for the Environment*. London: T&T Clark. 2010.
62. Torrance T. F. *Divine and Contingent Order*. Edinburgh: T&T Clark. 1998.
63. Tryon E. P. Is the Universe a Vacuum Fluctuation? In: J. Leslie, Ed., *Modern Cosmology and Philosophy*. Prometheus Books. New York. 1998. P. 222–25.
64. Weyl H. The Open World. In: *Mind and Nature: Selected Writings on Philosophy, Mathematics and Physics*. Princeton University Press. 2009.

THE UNIVERSE AS A SATURATED PHENOMENON: Christian conception of creation in light of modern philosophy and science

ALEXEI V. NESTERUK

Abstract

In this paper an attempt is made to elucidate the Christian conception of *creatio ex nihilo*, in particular as it was discussed by the early Church Fathers, in a contemporary scientific and philosophical context. By aligning to the phenomenological thought, the paper argues that the issue of creation of the world out of nothing cannot be tackled in the natural attitude of reflecting consciousness because of the impossibility of separation between an enquiring subject and its inherent conditions of being a creature. Correspondingly the question of creation acquires some anthropological connotations as elucidating the human condition with its anxiety of existence and the mystery of origin. It is demonstrated that the universe as a whole that connotes with the theologically understood creation can be treated as a “saturated phenomenon” whose major characteristics are that to the extent it cannot be comprehended by the enquiring intellect, this phenomenon, that is the universe as a whole, constitutes this intellect. It is argued that theologically theories of creation of the universe contribute to the impetus of the restoration of the Divine image in humanity and expectation of the renewed creation.



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 02/03 > 2014

О логике онтологического доказательства бытия Божия

А. П. КИРПИЧНИКОВ

Ключевые слова: доказательство бытия Божия, Ансельм Кентерберийский.

Представлена простая математическая аналогия онтологического доказательства бытия Божия в классической формулировке Ансельма Кентерберийского, позволяющая выявить логику этого доказательства и показать его принципиальную непротиворечивость.

Keywords: proof of God's existence, Anselm of Canterbury.

История онтологического доказательства бытия Божия насчитывает уже почти две тысячи лет. Наиболее подробный обзор эволюции этого доказательства от Парменида до Гегеля содержится в содержательной работе С. Л. Франка «К истории онтологического доказательства», опубликованной в виде приложения к его книге [1]. В этой работе показано, что логическая природа онтологического доказательства не зависит от специального применения его к бытию Бога, хотя, конечно, не случайно онтологическое доказательство преимущественно направлено именно на него. При этом логическая сущность рассматриваемого учения в своей самой общей форме состоит в том, что утверждается наличие такого содержания знания, в отношении которого бытие и мыслимость, или «существование» и «сущность», настолько неразрывно связаны между собой, что невозможно признавать вторую, не признавая вместе с тем и первого. Эта идея, занимавшая умы едва ли не всех наиболее глубоких мыслителей, образует, в известном смысле, центральную проблему, а по мысли С. Л. Франка, и центральную истину философии как постижения живой связи между сознанием и бытием, идеей и сущим [1]. Вследствие вышесказанного представляется поэтому полезным проанализировать эту проблему еще и с точки зрения математики, являющейся такой же наукой о вечном, как богословие и философия, и обладающей своим собственным инструментарием,

построенным на неопровергимых законах формальной логики. Наша задача, таким образом, заключается в том, чтобы на математическом уровне формализовать онтологическое доказательство. Тем самым будет показано, что онтологическое доказательство бытия Бога – это не софистический способ посредством анализа признаков, содержащихся в гипотетически принятом понятии Бога, доказать, что из этих признаков следует реальное существование Бога [1], а логически безупрочное доказательство, отвечающее всем законам формальной логики и поэтому неопровергимое. При этом мы будем придерживаться его классической формулировки, данной Ансельмом Кентерберийским, к которой в принципе сводятся все остальные варианты этого доказательства.

Приведем полностью формулировку Ансельма Кентерберийского, данную им в главе 2 «О том, что Бог поистине есть, хотя и сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”» его знаменитого Прослогиона [2]:

«Итак, Господи, Ты, что даруешь вере разумение! даруй мне, насколько признаешь полезным для меня, уразуметь, что Ты еси, как мы веруем; и что Ты еси то именно, во что мы веруем. Веруем же мы, что Ты нечто, более чего нельзя ничего помыслить. Или, может быть, сущности такой нет, коль скоро сказал безумец в сердце своем: “нет Бога” (Пс. 13, 1)? Но даже и сам этот безумец разумеет, что я говорю, когда слышит: “нечто, более чего нельзя ничего помыслить”; и то, что он разумеет, есть в его разуме, хотя он и не разумеет, что оно есть. Ибо одно дело, если вещь есть в разуме, а другое, если разум мыслит ее как ту, которая есть. Так, когда живописец замышляет то, что ему предстоит делать, он имеет в своем разуме нечто; однако он не мыслит того, что он еще не делал, как то, что есть. Когда же он всё написал, он и в разуме имеет уже им сделанное, и мыслит его как то, что есть. Итак, даже и означенный безумец принужден признать, что хотя бы в разуме есть нечто, более чего нельзя ничего помыслить; ведь слыша эти слова, он их разумеет, а то, что разумеют, есть в разуме. Но то, более чего нельзя ничего помыслить, никак не может иметь бытие в одном только разуме. Ведь если оно имеет бытие в одном только разуме, можно помыслить, что оно имеет бытие также и на деле; а это уже больше, чем иметь бытие только в разуме. Итак, если то, более чего нельзя ничего помыслить, имеет бытие в одном только разуме, значит, то самое, более чего нельзя ничего помыслить, есть одновременно то, более чего возможно нечто помыслить; чего явным образом быть не может. Следовательно, вне всякого сомнения, нечто, более чего нельзя ничего помыслить, существует как в разуме, так и на деле».

Идея доказательства Ансельма Кентерберийского, таким образом, состоит в следующем. Об одном и том же предмете знания (объекте исследования) у разных субъектов всегда могут быть как минимум два суждения. Первое суждение – это суждение (или знание) того субъекта, который не знаком с объектом исследования и знает о нем нечто только понаслышке. Второе суждение представляет собой суждение субъекта, который не только знает объект исследований понаслышке, но и сам, как мог более тщательно, ознакомился с этим объектом. Знание первого субъекта обозначим буквой X, тогда, очевидно, знание второго субъекта можно записать как Y = X + A, где A есть некоторая сумма знаний об объекте исследований, отличная от нуля. Ясно при этом, что

$$Y > X \quad (1)$$

(пример с живописцем: до написания картины представление о ней есть X, после написания X + A).

Приложим теперь эти рассуждения к бесконечно большому объекту («нечто, более чего нельзя ничего помыслить»). Теперь X – это суждение о Боге того библейского безумца, отвергающего Бога и сказавшего в сердце своем: «нет Бога» (Пс. 13, 1);

$Y = X + A$ – суждение верующего человека; A – его личный религиозный опыт Богообщения, наличие которого у верующих не может опровергнуть и самый убежденный атеист.

Но если объект суждения бесконечно велик («нечто, более чего нельзя ничего помыслить»), на что согласны оба вышеуказанных субъекта, то неравенство (1) должно переходить в тождество

$$Y = X, (2)$$

поскольку в этом случае обе величины X и Y стремятся к бесконечности, то есть, по сути дела, к одной и той же величине. А это, в свою очередь, возможно лишь только в том случае, если при стремлении X к бесконечности пренебречь параметром A , то есть личным религиозным опытом верующего человека, что невозможно. Тем самым, мы имеем два взаимно исключающие друг друга соотношения (1) и (2), что является явной логической ошибкой.

Отсюда и следует фундаментальный вывод Ансельма Кентерберийского, состоящий в том, что «нечто, более чего нельзя ничего помыслить, существует как в разуме, так и на деле».

Таким образом, решающим аргументом онтологического доказательства является наличие такой, казалось бы, достаточно мистической, но в то же время и абсолютно неоспоримой и легко доказуемой компоненты, как неуничтожимый личный религиозный опыт общения каждого верующего человека с Богом ($A \neq 0$), предполагающий живое раскрытие Бога в Его энергиях-действиях. Под личным религиозным опытом Богообщения мы здесь понимаем прежде всего усвоение Божественных энергий, действующих в церковных Таинствах, из которых главнейшими с точки зрения спасения являются Таинство Крещения, Таинство Миропомазания и Таинство Евхаристии, реализующее реальное Богообщение в Церкви Христовой. Спаситель участвует в каждом Таинстве, но всякий раз по-разному, не во всех Таинствах одним и тем же образом. Таинство Евхаристии при этом является вершиной всей церковной жизни, то есть реальным путем к обожению и центром всех Христовых Таинств, поскольку в этом Таинстве мы соединяемся с Богом не только духовно, но и физически. Можно сказать, что и другие Таинства установлены лишь постольку, поскольку существует Святая Трапеза, которая помогает в их совершении [3]. Тем самым бессмысленно говорить о том, больше чего нельзя представить, как существующем только в воображении. Наличие личного религиозного опыта, заключающегося в приобщении к Божественным энергиям, как видим, является в то же время фундаментальным и надежнейшим условием и того чисто логического доказательства, которое вошло в историю теологии и философии под названием онтологического доказательства бытия Божия.

Подчеркнем, что логика онтологического доказательства справедлива, конечно, только в том случае, когда объект, на который оно направлено, действительно бесконечно велик («нечто, более чего нельзя ничего помыслить»), в этом случае X и Y стремятся к бесконечности. В тех случаях, когда величины X и Y конечны (как, например, в приведенном выше примере с живописцем), логического противоречия не возникает, и онтологическое доказательство неприменимо.

Заметим также, что известная критика И. Кантом онтологического доказательства [4] с проанализированной нами выше точки зрения не достигает цели. Действительно, И. Кант, как истинный протестант, утверждая, что «бытие не есть реальный предикат», упускает из виду именно эту, наиболее важную для онтологического доказательства его составляющую, то есть наличие заключающегося в церковных Таинствах прямого опыта Богообщения и вполне очевидную для тех, для кого Бог



есть не просто абстрактная сущность, а действующая, энергийно-проявленная Личность, открывающаяся человеку в Таинствах Святой Соборной и Апостольской Церкви.

Библиография

1. Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания / С. Л. Франк. СПб.: Наука, 1995. 656 с.
2. Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Ансельм Кентерберийский. М.: Канон, 1995. 400 с.
3. Николай Кавасила, прав. О жизни во Христе. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. 224 с.
4. Кант И. Собрание сочинений. Т. 3. Критика чистого разума / И. Кант. М.: ЧОРО, 1994. 678 с.



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 02/03 > 2014

Теология как антропология

С. С. АВАНЕСОВ

Современное значение теологического знания определяется прежде всего тем, насколько это знание имеет отношение к человеческому существованию, к тому особому способу бытия человека в мире, который в самом общем смысле можно именовать *культурой*. Именно антропологический аспект христианского богословия должен приниматься во внимание при ретроспективном осмыслиении путей европейской и российской культурной истории; в еще большей степени он должен быть учтен при определении возможных перспектив современной культуры.

В своей книге «Сущность христианства» (1841) Людвиг Фейербах провозгласил тезис, согласно которому почитаемый христианской религией Бог есть только абстрагированная родовая человеческая сущность, а всякая теология есть, следовательно, антропология. Я, утверждает Фейербах, «разоблачил тайну христианской религии» [1. С. 20], убедив читателя в том, «что истинный смысл теологии есть антропология, что между определениями Божественной и человеческой сущности, следовательно, между Божественным и человеческим субъектом или существом нет различия, что они тождественны» [1. С. 21]. Для Фейербаха тождество теологии и антропологии представляется скандалом и подается как разоблачение скрытого в недрах религии почитания человеком самого себя в абстрагированной и отчужденной общечеловеческой сущности. Между тем, с точки зрения самого христианства, антропологический аспект теологии является необходимым и неустранимым признаком действительного процесса богоопознания; и такое положение дел объясняется не скрытым тождеством человека и Бога, но особым онтологическим соотношением конечного существа и Абсолюта, а также взаимной координацией их деятельности, которая именуется термином «синергия».

Теология в христианстве не тождественна антропологии, но она есть одновременно и с необходимостью также и антропо-

логия. Неочевидность этой связи заставляет думать о некоей «тайне» христианства; однако эта «тайна» на поверку оказывается первичным фундаментом христианского богословия как такового, *sine qua non* действительной теологии. Элементарная методическая задача всякого христианского теолога – держать в поле зрения этот фундамент, эту исходную предпосылку богословской деятельности. Теологическое творчество может совершаться в полной мере лишь тогда, когда подвергнут рефлексии идержан в ее сфере указанный исток богословия, определяющий и возможность, и способ, и содержание богопознания. Недостаточный уровень такой рефлексии (о причинах этой недостаточности следует вести речь отдельно) и провоцирует в наше время выдвижение на первый план задачи «антропологизации богословия» [2. С. 43]. Протопресвитер Иоанн Мейендорф пишет: «Теперь стало уже общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией. Православный богослов может и даже должен принять диалог на такой базе, при условии, чтобы с самого начала было принято *открытое* воззрение на человека» [3. С. 66]. Сама антропологическая конституция, сам образ бытия человека, как он представлен в библейской традиции, предполагает речь о необходимости взаимной связи богословия и человекознания.

Неразрывная связь богопознания и самопознания устанавливается краеугольным антропологическим тезисом о том, что человек по своей сути является «образом Божиим» (Быт. 1:26–27). В свете этого библейского представления любой теологический акт оказывается в то же время антропологическим актом, поскольку познание Первообраза выступает так или иначе и как косвенное познание самого человеческого субъекта – образа названного Архетипа. Познание Бога как Троицы открывает человеку личностное измерение собственного бытия и определяет любовь как ведущую экзистенциальную силу. В троичном Боге «три Личности связаны в одной и той же субстанции нерушимой и совершенной любовью» [4. С. 122]. Образ Бога как «взаимной любви» трех Ипостасей «помогает нам понять природу человеческой личности» [5. С. 112]. Изначально «личность» («персона») как антропологическое понятие приобретает свое точное значение «именно в контексте тринитарного догмата» [6. С. 156]. Коммуникативная сущность Бога (бытие-в-общении) предстает как высшая степень свободы самоопределения; теология, утверждая и отстаивая тринитарный догмат, тем самым «прозвозглашает совершенный персонализм как свободу в отношении своей собственной природы» [7. С. 164]. Бог-Троица постигается в теологии не как некий абстрактный принцип или отвлеченный теоретический конструкт, но как экзистенциально значимый, вменяемый, персонально конкретный Субъект, выступающий в качестве реального «образца» и ответственного гаранта личной свободы человека. Поскольку же человек сотворен по образу Бога-Троицы, постольку «всё, что <...> сказано о Боге, может и должно быть приложено с соответствующими оговорками к нам самим как человеческим личностям» [5. С. 120]. Так, тринитарное богословие, по словам Владимира Лосского, «открывает перед нами новый аспект человеческой реальности – аспект личности» [8. С. 275]. Познание Бога человеком необходимым образом оказывается и познанием человека самого себя.

Если Троица есть «парадигма» человеческой личности, то Иисус Христос выступает как предельная степень реализации этой «парадигмы». Только и единственно Христос предстает в свете теологии как подлинный человек, поскольку именно в Нем одном человеческая природа не искажена, иначе говоря, присутствует во всей своей безущербной полноте. Христос «более» человек, чем любой из нас, поскольку мы таковы – потенциально и несовершенно, Он же – актуально и совершенно. «Человеческая личность в подлинном смысле этого слова, – отмечает Н. А. Бердяев, – существует только во Христе» [9. С. 212]. Можно сказать, что «Иисус был человеком в более полной мере, чем любой из нас» [3. С. 69]. Может быть, размышляет Габри-

эль Марсель, «в строгом смысле не существует вообще человеческой личности, и мы не в состоянии ее обрести; и только в Боге она становится реальностью» [10. С. 94]. Постигая Христа как Богочеловека, богословствующий субъект открывает личность в ее совершенной полноте – как «Я», превосходящее себя в свободном и неслияном единении с Богом.

Христологическое «направление» теологии открывает не только истинное содержание человеческого существования, но и его высочайшую ценность. «Ибо если Сам Сын Божий, чтобы отождествить Себя с человечеством, чтобы стать “подобным нам во всем, даже до смерти” – человеческой смерти – умер на кресте, то Он тем самым засвидетельствовал с большим величием, чем могло бы себе представить любое человеческое воображение, что человечество есть действительно самое драгоценное, самое жизненное и непреходящее творение Божие» [3. С. 69]. Чем глубже теологическое постижение Христа, тем выше аксиологический статус постигающего Христа богослова.

В самом же общем смысле теология в христианстве понимается как ответ человека на Божественное обращение к нему. Бог – не только «предмет» теологического суждения, но в еще большей степени – инициатор самого богословия. Теолог не «находит» Бога в итоге некоего мыслительного процесса или в результате организованного человеком эксперимента; Бог сам находит человека, открывается ему и призывает его, и теология – один из способов откликнуться на этот *вечный* призыв. Человеческий отклик всегда индивидуален и всегда культурно-исторически обусловлен. Поэтому же теологическая деятельность в библейском контексте понимается как бесконечная последовательность усилий приблизиться к Богу путем рационального выражения абсолютного смысла, открытого человеку в Божественном Слове. Эта беспредельность теологии фундирована именно «человеческим фактом», то есть готовностью человека воспринять и усвоить бесконечный смысл Откровения. «Эволюция» теологии, таким образом, прямо связана с тем, что можно наименовать «антропологическим прогрессом» – процессом роста человеческой способности постигать никогда до конца не постижимый Божественный Логос.

На каком же основании теология утверждает *продуктивность* человеческого постижения непостижимого? Ответ на этот вопрос опять-таки актуализирует тезис о взаимной дополнительности богопознания и самопознания. С одной стороны, понимание истины как *корреспонденции* в христианстве оказывается недостаточным и лишь отчасти верным, поскольку всегда полагается категорическая разность масштабов познаваемого Абсолюта и познающего человеческого разума. По большому счету, человек никогда не способен «теоретически» отразить или воспроизвести тот «объект» (Абсолют), который ему (человеку) онтологически противоположен. С другой стороны, теологический дискурс всегда содержит постулат о том, что Бог создал человека *способным к постижению Бога*. Поэтому человек изначально есть не только существующий, но и в своем существовании *познающий* Бога; иначе говоря, его существование есть не просто отвлеченное от богопознания бытие, но есть, так сказать, теологическое, теологизирующее бытие – такое бытие, сами формы которого могут быть актуализированы как формы богопознания, как способы «вмещения» Божественной реальности. Например, парадигма любви, связывающая бытие супругов и их детей (любовь и «взаимная» – между двумя, и «разделенная» – двух к третьему), есть такая форма совместного бытия, которая оказывается готовой когнитивной матрицей для описания способа взаимного общения Ипостасей в Троице. В этом случае мы судим о Боге по аналогии с собой, но исключительно по той причине, что мы сами созданы по аналогии с Богом (то есть мы в этом случае выражаем не идею антропоморфизма Бога, но идею теоморфизма человека). Таким образом, в познании Бога мы открываем в себе Его образ и, следовательно, познаем Его не как наш гносеологический «объект», но как наш онтологический «Архетип».

Познание религиозной Истины, таким образом, осуществляется как собственная онтологическая «трансформация» познающего, как то, что «происходит» с самим его бытием. Не объект познания подвергается гносеологическому воздействию субъекта, но, напротив, сам субъект добровольно претерпевает изменение собственного существования, инициированное Божественным «объектом». «И познаете Истину, и Истина сделает вас свободными», – обещает Христос (Ин. 8:32). От чего свободными? «Свободными вообще от греха (Ин. 8:34–36) – от всякого греха, то есть, в области ведения, от всего, что неистинно, что не соответствует истине» [11. С. 23]. Освобождение от неведения оказывается тождественным преодолению онтического несовершенства. Итак, человек изначально способен познавать Бога; совершенство же этого познания прямо зависит от совершенства человеческого субъекта, и наоборот – совершенство человеческого субъекта напрямую зависит от того, насколько близко он смог «взойти» к Богу по пути Его постижения.

Теология сохраняет личность, призванную к самовозышению (и аскетическому, и теологическому) и к общению с Абсолютом как онтологически иным (иноприродным). В этом отличие христианства от, скажем, восточной пантеистической мысли, согласно которой безличный Абсолют и конкретный индивид единоприродны, и потому несовершенство отдельности (индивидуального бытия) может и должно преодолеваться на путях слияния с безлично-всеобщим, на путях растворения и исчезновения в нем. Христианская теология основана на категорическом требовании ко всякому богослову оставаться личностью и совершенствоваться в этом своем эзистенциальном статусе, возрастая до личностного общения и свободного энергийного единения с Богом. Это коммуникативное бытие осуществляется в поле соборного религиозного опыта, в сфере культуры, а не на путях индивидуализма. Именно в этой сфере теология не может не быть в то же время и антропологией, а антропология (учение о человеке как о бытии, превосходящем себя в онтологической коммуникации с Абсолютом) не может не быть одновременно и теологией.

Один из самых вдумчивых и ответственных богословов нашего времени Ханс Урс фон Бальтазар заявляет, что «христианской теологии удалось пролить совершенно новый свет на человеческую личность и ее диалогический характер. Это произвело новый прорыв в философии. Можно было бы, однако, опираясь на эту новую антропологию в целом, попытаться нащупать исходную точку для построения новой философии и спросить себя: нельзя ли сегодня на место мета-физики (то есть прежней, устаревшей картины мира как физис’а) поставить мета-антропологию, – тогда все основные вопросы философии, давно ждущие ответа, приобрели бы совершенно новый вид. Ни сам по себе диалог, ни здесь-бытие человека в целом не поддаются философскому осмыслению вне соотнесенности с Абсолютом, с Богом» [12. С. 62–63]. Богословие в подлинном смысле слова изначально и по сути является именно такой мета-антропологией: учением о человеке, познающем Бога и в этом познании узнающем самого себя.

Библиография

1. Фейербах Л. Сущность христианства. М., 1965. 414 с.
2. Хоружий С. С. Аналитический Словарь Исаихастской Антропологии // Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия. М., 1995. С. 42–150.
3. Мейендорф И., прот. Православное богословие в современном мире // Мейендорф И., прот. Православие и современный мир. Минск, 1995. С. 57–78.
4. Лакруа Ж. Персонализм: истоки – основания – актуальность // Избранное: Персонализм. М., 2004. С. 5–165.
5. Каллист (Уэйр), еп. Диоклийский. Святая Троица – парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110–123.
6. Симеон (Брюшвайлер), архим. Тайна и измерение личности: Очерк христианской антропологии // Альфа и Омега. 2004. № 1 (39). С. 155–169.
7. Шмалий В., свящ. Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия // Альфа и Омега. 2003. № 2 (36). С. 152–170.
8. Лосский В. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 261–335.
9. Бердяев Н. А. Философия свободного духа // Бердяев Н. А. Диалектика Божественного и человеческого. М., 2003. С. 13–338.
10. Марсель Г. О понятиях действия и личности // Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 84–95.
11. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. 839 с.
12. Бальтазар Г. У. фон. О простоте христиан // Символ. 1993. № 29. С. 7–69.



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 02/03 > 2014

Тема потенциальности в учениях русских религиозных философов конца XIX – начала XX века

А. П. СЕМЕНЮК

В данной статье выявляются и эксплицируются некоторые метафизические установки русской религиозной философии, суть которых может быть определена как онтологизация потенциального/возможного бытия. Эти онтологические представления восходят к архаическим пластам русской (мировой) культуры, которые были ассимилированы христианской и постхристианской традициями и в значительной степени растворились в их составе.

1. Метафизика вечного перехода

В различных учениях русских мыслителей возможность/потенциальность рассматривается в качестве полноценной реальности, что в корне противоречит основам новоевропейской онтологии, признающей в качестве реальности только актуальное, совершившееся бытие. Напротив, с точки зрения метафизики всеединства, актуальная действительность не существует, иллюзорна, подлинно же существует лишь возможное. Для русской философии олицетворением актуалистского понимания мира явился позитивизм, который допускал существование только одного единственного, уникального мира, то есть мира, который дан нам в непосредственном опыте.

Поссибилистская картина мира лежит в основе философии всеединства В. Соловьева. Состояние всеединства (абсолютно сущего) может быть достигнуто, по Соловьеву, только на уровне потенциального бытия, но никак не в актуальности, поскольку «быть всем можно, только не будучи ничем исключительным или в отдельности, то есть будучи от всего свободным или отрешенным»¹.

¹ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 231.

В представлении Соловьева о потенциальности смешиваются сразу два различных подхода к пониманию потенциального/возможного, существовавшие на тот момент в традиции мировой мысли: 1. Потенция как абсолютная реальность, вне-положный исток или, что то же, сверхсущее, «свободное от всяких форм, всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия» (апофатическая трактовка). 2. Потенция как первая материя (*materia prima*) или недифференцированное нечто – начало, имманентное здешнему миру, производящее из себя всё множественное сущее (западная интеллектуальная мистика).

«Второй центр или непосредственная потенция бытия есть то, что в старой философии называлось первою материей. Материя всякого бытия, в самом деле, не есть еще бытие, но она не есть уже и небытие – это есть именно непосредственная потенция бытия. Оба центра – абсолютное как таковое и *materia prima* – отличаются от бытия, не суть сами бытие, оба также не суть небытие, а так как третьим между небытием и бытием мыслима только потенция бытия, то оба центра одинаково определяются как потенция бытия»².

В результате наложения этих взаимоисключающих определений природы потенциальности появляется парадоксальное с логической точки зрения учение Соловьева о двух центрах (или потенциях) бытия, утверждающее одновременно два несогласимых типа мировосприятия: апофатическое восприятие мира как небытия и органическо-имманентистский космизм, оптимистично смотрящий на тварное бытие. Эта антиномия хорошо видна на примере нижеследующего отрывка.

«Первый центр есть положительная потенция, свобода бытия – сверхсущее, второй же, или материальный центр, будучи необходимым тяготением к бытию, есть его отрицательная непосредственная потенция, то есть утверждаемое или ощутимое отсутствие или лишение настоящего бытия. Но лишение бытия как действительное или ощутимое (ибо мы имеем дело не с абстрактами или пустыми словами) есть влечения или стремление к бытию, жажда бытия»³.

В философии Е. Н. Трубецкого тема потенциальности совмещается с проблематикой времени. Время, в его понимании, есть эфемерная пустота, которую мы можем ощущать лишь благодаря тому, что существует потенциальное всеединство бытия.

«Мы воспринимаем время как непрерывное течение именно потому, что все его моменты объединены всеединством, в нем связываются непреходящей вечной связью»⁴.

Таким образом, по Трубецкому, онтологическим условием всякого изменения, всякого движения выступает потенциальная предустановленность бытия, но отнюдь не бег времени. То, что нам представляется временем, есть движение через наше сознание (наш *Dasein*) потенций бытия, пребывающих в вечном «теперь». По существу, Трубецкой утверждает некое динамическое понимание вечности, противоположное трактовке вечности как чего-то неподвижно покоящегося, статичного.

«С одной стороны, самый краткий миг некоторым образом вечен, ибо он вечно есть в истине, вечно предстоит перед всеединым сознанием; с другой стороны, вся эта вечность мига, вечность временного вообще заключается в том, что он вечно протекает: это – вечность перехода, стало быть, вечность относительного бытия или относительного небытия (что одно и то же)»⁵.

² Там же. С. 238.

³ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 238.

⁴ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 108

⁵ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 108.

2. Противопоставление категорий «потенциальное/возможное» и «действительное/актуальное» у С. Л. Франка

С. Л. Франк также использует «возможность/потенциальность» не просто как рефлексивную категорию новоевропейской философии, в значении «как если бы всё сущее как таковое совпадало с “действительным”, в готовом виде наличествующим», но придавая ей гораздо более фундаментальный смысл. В учении Франка (особенно на поздних этапах) проводится различие между категориями «действительность» и «реальность». Действительность – это нечто явленное нам актуально, то, что открывается нашему сознанию как сущее в его завершенном, готовом и неподвижном состоянии. Актуальная действительность, по Франку, представляет собой не подлинную реальность, а род фиктивного, имитативного бытия, псевдореальности, составляющего лишь незначительную часть реально существующего.

«Объективная действительность» не исчерпывает собой всего бытия, всего «подлинно сущего», не только с той стороны, с которой она есть «действительность», то есть бытие, подчиненное времени, но и с той стороны, с которой она есть именно объективная действительность, то есть совокупность извне предстоящих нашей мысли объектов»⁶.

Под реальностью же Франк подразумевает всеохватную полноту бытия, которая есть нечто неизмеримо большее и иное, нежели актуальная действительность. Существо этой в собственном смысле слова реальности составляет стихия потенциального, обнаруживающая себя не в наличествующих, покоящихся формах бытия, а в фактах становления, возникновения, изменения.

«Бытие как целое не неподвижно-статично – как мы уже не раз говорили: не есть только то – и ровно столько, – что и сколько оно уже есть; оно, напротив, пластично, оно не только есть, но и делается, как бы творит само себя; оно растет, изменяется, формируется. И всё это потому, что в его последней основе лежит потенциальность, мочь стать тем, что оно еще не есть...»⁷

Поссибилистская картина мира лежит в основании онтогносеологии Франка, согласно которой акт постижения реальности (или знание-жизнь, либо живое знание) идентичен акту переживания потенциального, возможностного бытия.

«Именно потому, что живое знание открывает нам глубинное измерение бытия, недоступное объективному, предметному познанию, совершенно безнадежна попытка охватить бытие в его целокупности, понять его до конца, оставаясь в пределах познания “объективной действительности” и строя “систему онтологии”»⁸.

3. Софийная природа потенциальности

Сущность поссибилизма остается не проясненной вне его связи с онтологией женского начала. Не случайно одной из ключевых категорий русской философии выступает София Премудрость Божия – метафора вечной женственности. София противопоставляется в учениях русских мыслителей мужской логосной онтологии. Если мужское начало архетипически отождествляется с интеллектом или умом в смысле рассудка, то природа женственности выражается в интуитивном, чувственном познании. Мужественный интеллект воплощается в созидании смыслов, вещей, идей, иначе говоря, в продуцировании завершенных форм бытия; его функции – в различающей, выявляющей, оформляющей деятельности. Следовательно, мужское нача-

⁶ Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М.: АСТ, 2007. С. 23.

⁷ Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 254.

⁸ Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 36.

ло относится исключительно к сфере актуального бытия; в основе мужской природы заключена актуальность. Женственность же, безусловно, выражается в стихии неопределенности, невыявленности, недифференцированности и в этом смысле характеризует вечную метаморфозность, динамичность, текучесть потенциального бытия, которое не поддается никакому оформлению, завершению, определиванию.

Фундаментальное значение В. Соловьева для русской мысли помимо прочего заключается в том, что он интуитивно почувствовал семантическую релевантность гностического образа Софии самому духу русского философствования. Начиная с Соловьева философема «София» выступает в качестве наиболее загадочного и в то же время наиболее востребованного понятия в русском религиозно-философском дискурсе. «София», в соответствии со своим значением воплощенной женственности, – крайне размытая категория, не имеющая устойчивого содержания, избегающая строгих определений, лучшим подтверждением чему служат тексты самих русских софиологов. Так, в трактате С. Н. Булгакова, претендующем на систематическое изложение этой проблемы, мы встречаем лишь крайнее многообразие описаний Софии. По Булгакову, София, с одной стороны, царство нематериальных идей и, в то же время, всепорождающая первоматерия, и тварь и «не тварь, ибо она не сотворена»⁹. София у него отождествляется одновременно с природой рождающей (*natura naturans*) и с бесплотной мировой душой (*anima mundi*), может именовать-ся Матерью-землей, невестой Христовой, четвертой ипостасью и т. д. Определяя метафизическую сущность Вечной Женственности, или Софии, Булгаков пишет:

«В Софии нет никакого не, а есть только да всему, нет небытия, которое есть грань обособляющегося, своенравного, индивидуального бытия, разрывающего положительное всеединство. <...> Поэтому ей нельзя приписывать даже и предиката бытия в том, по крайней мере, смысле, в каком мы приписываем его тварному миру, хотя она есть непосредственная основа тварного мира. <...> Она есть единое-многое – всё, одно да без нет, утверждение без отрицания, свет без тьмы, есть то, чего нет в бытии, значит, и есть, и не есть, одной стороной бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает. Занимая место между Богом и миром, София пребывает и между бытием, и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз»¹⁰.

Как видно из цитаты, ни одна сторона (или грань) Софии у Булгакова не абсолютизируется: София – как бы навязчивый образ, который избегает окончательной субстантивации в конкретных формах. При этом Булгаков подчеркивает онтологическую соприродность софийной женственности и потенциального; согласно его определению, София есть возможность воипостазирования (воплощения) абсолютного в эмпирической реальности тварного мира.

«В этом онтологическая сущность сотворения мира в Начале, причем само это отделение потенциальности от актуальности, связанное с творческим оплодотворением ничто, есть непостижимая тайна Божественного всемогущества. <...> Поэтому одновременно приходится утверждать, что мир есть София в своей основе и не есть София в своем состоянии. Очевидно, что он не может быть ни отделен от Софии, ни противопоставлен ей, и уж тем более не может рассматриваться как ее удвоение. София есть энтелекия мира (в аристотелевском смысле), та его потенция, которая становится энергией»¹¹.

Единосущность Софии Вечной Женственности и природы потенциального бытия фиксирует и Е. Н. Трубецкой.

⁹ Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 188.

¹⁰ Там же.

¹¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 189

«Предвечная София-Премудрость заключает в себе, как сказано, вечные идеи – первообразы всего сотворенного, всего того становящегося мира, который развертывается во времени. <...> Стало быть, здесь, во времени, каждая божественная идея в отдельности и весь мир идей в его совокупности, иначе говоря, самая София в ее целом, есть еще не раскрыта, не выявленная до конца возможность. Она не осуществлена в полноте своей, но частично осуществляется в мировой эволюции»¹².

4. «Потенциальное знание» П. А. Флоренского

П. А. Флоренский дает гносеологическую экспликацию проблемы потенциального в работе «Пределы гносеологии». Потенциальное знание, по Флоренскому, – это так называемая область без-знательного или бессознательного знания, которое он отличает от того, что является знанием знания («самопознание», «самосознание», «сознание»), то есть рефлексивными актами познания, в основе которых заключено вторичное обращение такого акта на себя. «Re-flexio значит пере-гиб, возвращение, о-бращение. Префикс re- указывает на двойное движение – от ч е г о и о б р а т н о, к тому же “что”. Рефлексия на себя и значит: 1) возвращение к себе, 2) оглядение себя, 3) узнание или, точнее, опознание себя»¹³.

Без-знательное знание Флоренский обозначает символом (A^0) – «нулевая потенция». Тем самым Флоренский стремится зафиксировать, что сам факт существования или самообнаружения (наличия) чего-либо в мире уже есть знание (A^0). Соответственно, нулевая потенция (A^0) здесь – непосредственное постижение предмета познания, минующее все стадии рефлексии (A^1, A^2, A^3 и т. д. до бесконечности A^∞).

«Есть знание знающее, есть знание сознающее, есть знание самосознающее и т. д. Но A^0 сюда не относится. Оно хотя и знание, однако еще не знается как таковое, как знание. Это – знание, не дошедшее до ступени знания, не пришедшее к осознанию, не осознанное. Итак, объект знания сам есть особое знание – бессознательное. С точки зрения познания, познаваемое есть бессознательное знание и, следовательно, процесс познавания есть не что иное, как о с о з н а н и е того, что уже заложено в духе, но – в бессознательной форме»¹⁴.

Бессознательное знание состоит из разнородных потенций: как отрицательных, так и положительных. Отрицательные потенции (A^{-1}) суть такие бессознательные (или подсознательные) уровни духовной деятельности, которые уходят всё глубже и глубже в недра незнаемой самоочевидности. Положительные потенции суть те возможности, которые задают проекцию (неограниченную перспективу) идеальной деятельности духа, но не даны как нечто реальное (возможность как предвосхищение, заданность, сверхзнание). «Но знаемым, познаваемым является для A^n непосредственно лишь A^{-n} . Все же потенции, предшествующие A^{-n} (т. е. все A^i , для которых $i < n-1$), в отношении к A^n (“усиленному знанию”) являются “под-знаемыми”, лежащими ниже знания».

Наоборот, все потенции, последующие A^{-n} (т. е. все A^i , для которых $i > n$), являются “сверх-заемыми”, лежащими выше знания. Одни – уже не сознаются, другие еще не сознаются. Одно – бесконечность до, другое – бесконечность после. Одно – забвение прошлого; другое – запамятование будущего»¹⁵.

Каждый акт потенциального знания (A^n) включает в себя всю бесконечность отрицательных и положительных рядов потенций. В этом смысле познание есть при-

¹² Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 108

¹³ Флоренский П. А. Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 39.

¹⁴ Там же. С. 44.

¹⁵ Там же. С. 52.

поминание запамятованного прошлого и запамятованного будущего в моментальности настоящего («в блестящем покрове настоящего»).

«Мы думаем то, чего уже не думаем, и то, чего еще не думали. Мы знаем то, чего уже не знаем и чего еще не знаем. Но всё, как прошедшее, так и будущее, в каком-то смысле есть в нас, ибо потенциальное знание есть не просто отвлеченная возможность познавать, не отсутствие знания, не оúк óv, а подлинная мощь знания, особое состояние знания, μήδοv – не отсутствующее знание, а особливо присутствующее знание же»¹⁶.

«Всякая наша мысль затрагивает бесконечность знания. При всяком познавании шевелится в душе всё знание»¹⁷.

Как таковые акты потенциального знания конституируются не временем, происходят вне времени и вне истории. Каждый такой акт возникает на основе вневременной последовательности моментов познания: логических, эстетических, диалектических, нравственных и т. д.

«Коперник объявил, что движение солнца – кажущееся и обусловлено тем, что мы движемся. А мы теперь заявляем, что время не бежит, а лишь кажется бегущим, – оттого, что мы меняем свою точку зрения на собственные акты познания. Мы бежим вдоль ряда потенций, и нам представляется, что ряд потенций движется мимо нас. Это-то прохождение в сознании потенций мы и называем временем»¹⁸.

По Флоренскому, невозможно раскрыть потенциальное знание дискурсивными методами, поскольку сущностные свойства, характеризующие природу потенциального, а именно – неопределимость и незавершенность, как таковые исчезают в расудочном познании.

«Можно ли конкретно познавать эти более глубокие, чем вещь, слои веществности? Не осуждены ли мы всегда оставаться при отвлеченном, гносеологическом знании их, ибо конкретное знание их подымало бы их на ступени сознательности и, следовательно, лишало бы их именно того свойства, ради которого нам хочется познать их конкретно? Не должны ли мы думать, что именно это свойство (то есть подсознательность большая, чем сознательность вещи, веществность вещнее вещи) от такого процесса познания исчезнет? – Ответ на последние вопросы должен предварить ответ на первый.

Действительно, процессом постепенного дифференцирования мы лишили бы эти низшие потенции присущей им веществности. И таково, по необходимости, знание научное, методически проходящее все ступени и тем приобретающее силу ставить объекты познания в связь друг с другом, но при этом обращающее действительность в призрачную ткань понятий»¹⁹.

С точки зрения Флоренского, существуют такие формы душевно-духовной жизни, в которых потенциальные слои сознания наличествуют непосредственно. К ним он относит следующие параноучные феномены: 1) парамнезии, галлюцинации о прошлом, сны о прошедшем (память прошлого); 2) ясновидение и яснослышание, галлюцинации (память настоящего); 3) предчувствие, веющие сны, художественное творчество, галлюцинации о будущем, предвосхищения научных идей (память будущего).

¹⁶ Флоренский П. А. Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 56.

¹⁷ Там же. С. 59.

¹⁸ Там же. С. 56.

¹⁹ Флоренский П. А. Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 45.

Концепция потенциального знания Флоренского наиболееозвучна с аналогичным учением С. Л. Франка, а также с учением о понимании В. В. Розанова, в котором понимание постулируется в качестве потенциального разума.

5. Теория потенциального знания в гносеологии С. Л. Франка

Наибольший вклад в исследование проблемы потенциального познания принадлежит С. Л. Франку. В этом отношении интересен прежде всего первый крупный трактат Франка «Предмет знания». Содержание этого труда получило обстоятельную экспликацию в исследовательской литературе (см. работы И. И. Евлампиева и С. Н. Плотникова)^{20, 21}, поэтому повторим лишь основные моменты.

Трактат молодого Франка посвящен решению вопросов о природе и условиях возможности знания. Основным мотивом трактата является преодоление имманентности отвлеченного сознания субъекта, попытка восстановить коммуникацию мышления с самой жизнью (с бытием). Предмет знания (то есть бытие), по Франку, существует независимо от нашего познавательного отношения к нему. Но если так, то каким образом предмет (бытие) может быть доступен познающему? С точки зрения Франка, в основе познавательной деятельности заключено первичное отношение потенциального обладания предметом, которое предшествует всякому обращению сознания на предмет; субъект и объект укоренены отнюдь не в реальности (со)знания, как полагает трансценденталистская философия, но в реальности абсолютного бытия, которое суть единство предмета и познающего (знания о нем). Таким образом, предмет принадлежит сознанию уже благодаря одному факту присутствия в мире в качестве незнания, неданного. Соответственно, Франк стремится выявить наличие некоего первичного фундаментального познавательного отношения (уровня), которое он характеризует как потенциальное осознавание предмета (предуцирование).

По существу, Франк искал пути построения новой (холистской в своей основе) науки: науки, объемлющей единство знания и его предмета. Впоследствии этот замысел будет воплощен в онтогносеологии Франка²². Аналогичный поиск проводился в рамках неокантинства и феноменологии на Западе, однако и в том и в другом подходах основания подобной целостности познания предполагалось искать в самом сознании, в его продуцирующей деятельности. С точки зрения Франка, такая постановка проблемы трансцендентности (внеположности) предмета познания могла расцениваться только как мнимая, ложная.

Понимание того факта, что единство, в котором коренится основа познавательного отношения сознания к его предмету, заключена не в самом сознании, а в бытии, делает учение Франка наиболее близким к тому типу холистских поисков, который сформировался по линии Дильтея-Хайдеггер. Именно Хайдеггер, продумывая опыт гносеологических исследований Дильтея, начал рассматривать предмет познания как нечто потенциально присутствующее (как возможность), а не актуально данное и определенное.

²⁰ Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX вв. В 2 т. Т. 1. СПб.: Алетейя, 2000.

²¹ Плотников Н. С. «Живое знание». Идея конкретного познания у С. Л. Франка и В. Дильтея // Герменевтика. Психология. История. (Вильгельм Дильтея и современная философия). М.: Три квадрата, 2002.

²² См.: Семенюк А. П. Онтогносеология С. Л. Франка // Ученые записки Казанского университета. Серия «Гуманитарные науки». 2012. Т. 154. Кн. 1. С. 153–165.

6. Концепция потенциальности в философии В. В. Розанова

В основе картины мира Розанова лежит метафизическое учение о потенциальности как о предустановленном порядке мирового бытия, пребывающего в становлении и возникновении. Розанов мыслит бытие не данным или наличным в завершенной форме, а несущим в себе фактор становления: мир сущего есть всегда неизмеримо большее и иное, чем наличный мир, доступный нашему восприятию и мышлению. Стало быть, всё сущее есть и то, чем оно еще не является, то, что еще будет или может быть. «Потенции – это незримые полу-существующие, четверть-существующие, сотово-существующие формы (существа) около зрячих (реальных). Мир “как он есть” – лишь частица и минута “потенциального мира”, который и есть настоящий предмет полной философии и полной науки», – писал Розанов в 1913 году, вспоминая свою первую книгу. «Этих тайных невидимых форм предметов и явлений неизмеримо более, нежели видимых, наблюдаемых, и эти последние – только незначительная часть их, получившая осуществление в данный момент»²³.

В философии и естествознании Нового времени потенциальное осмысливается в соответствии с господствующей логикой причинности как возможность, порождаемая предшествующим состоянием действительности (действительное прежде возможности). Не семя предшествует человеку, а человек раньше семени. И как инвариант: в кантианской философии возможное – чисто рефлексивная категория, обозначающая границы познавательных способностей субъекта. Параллельно этому господствующему пониманию в истории европейской мысли формировалось представление о потенциальности как о категории конститтивной, укорененной в основе самого бытия, восходящее еще к Платону и получившее развитие у Николая Кузанского, Лейбница и романтиков. Согласно этому пониманию, возможное превыше и первичнее действительного (семя предшествует человеку), при том что переход от потенциального к актуальному ведет к утрате изначальной полноты, совершенства, самодостаточности бытия. Потенциальное бытие неопределенно и содержит в себе полноту возможности – момент свободы выбора среди множества реальностей, и потому – целостно и всеохватно. Напротив, всякая осуществленность в некой определенной форме сущего есть ограничение и ущербление бытия, поскольку является реализацией лишь какой-то одной возможности, сведением всех альтернативных реальностей к одной единственной возможной и допустимой реальности.

Именно к этой неклассической линии истолкования феномена потенциального логично отнести Розанова, хотя сам он наивно переоценивал свой вклад в развитие мировой потенциологии, полагая, что у него «о потенциях чуть ли не подробнее всех философов изложено»²⁴. В то же время именно Розанову принадлежит идея создания новой альтернативной научной дисциплины, ориентированной не на объяснение или освоение действительного мира, но направленной на изучение мира возможного: «И чем больше, вот уже не первый год, я вдумываюсь в явление потенциальности, тем больше прихожу к мысли, оно есть именно ключ к разумению всего – мира, жизни и человеческой деятельности; и в самой потенциальности заключен целый сложный мир законов, сил, процессов – словом, это не просто 2–3 слова, известным образом соединенных, но это область, открывающая целый мир нового познания, и притом такого, которое может объяснить всё прочее»²⁵. Отличие такой науки от науки Нового времени в том, что она не ставит задачу исследовать фактическое многообразие мира, рассматривая наличный мир как лишь один из воз-

²³ ОП. С. 143.

²⁴ Розанов В. В. Собрание сочинений. В нашей смуте. Статьи 1908 г. Письма к Э. Ф. Голлербаху. М.: Республика, 2004. С. 358.

²⁵ Розанов В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. М.: Республика, 2001. С. 144.

можных. «Ошибочно думать, что лежащее за границами познания есть виды того же бытия, которое лежит в границах его, что это продолжение того же мира вещей, который знаем мы, но только пока еще недосягаемое и недоступное для человека – достичимое, но не достигнутое только им. В действительности эта обусловленность и ограниченность познания и глубже, и серьезнее. Может лежать в мире нечто иррациональное, совершенно непостижимое... И это непостижимое – не новые виды уже знакомого бытия, но нечто не имеющее с ним ничего схожего и ничего общего, нечто не сравнимое с ним»²⁶. Уже после опубликования «О понимании» Розанов по совету профессора Герье, бегло ознакомившегося с книгой, приступает совместно с учителем классических языков Первовым к первому в России переводу «Метафизики» Аристотеля. Чтение столь авторитетного источника помогло Розанову укрепиться в своих первоначальных интуициях: в VII главе «Метафизики», целиком посвященной проблеме потенциальности, Розанов удовлетворенно находит столь близкую ему философему семени, а также размышления о потенциальном сущем, точно совпадающие с его теорией о бытии возможного как о реальности, существующей параллельно реальности действительного мира.

Потенциальность – это также источник личностного начала в розановской философии. Личность для Розанова не означает нечто ставшее, завершенное и самотождественное, это скорее открытая возможность самореализации, неисчерпаемый проект, бесконечная модальность. Будучи таким человеком возможного, Розанов в большей степени принадлежит не актуальной действительности, но реальности мечты, воображения и мышления, превосходящей у него по силе и значению чувство реальной жизни. «Почти пропорционально отсутствию воли к жизни (к реализации) у меня было упорство воли к мечте. Даже, кажется, еще постояннее, настойчивее... именно – не “подвинулось ни на скрупул” и “не уступило ничему”»²⁷. Розанов сознательно избегает полной реализации, как бы сохраняя гипотетичность, переходность положения между потенциальностью и реальностью; формой такого промежуточного существования становится впоследствии жанр «эмбрионов» (или «листвы») – отрывочных высказываний, «обрывков мыслей и переживаний», зафиксированных в письменных слайдах «Уединенного». Сознание Розанова не способно выйти на уровень практической деятельности, но и не позволяет себе течь в инерции бессознательной природы: его сущность – это актуализированный импульс, который увлекает его, потом растворяется, ни в чем не утверждаясь, ни во что не воплощаясь полностью, но и ни от чего не отказываясь в мире сущего. «Я похож на младенца в утробе матери, но которому вовсе не хочется родиться. “Мне и тут тепло”»²⁸.

После неудачи «О понимании» Розанов, планируя написать о потенциальности отдельную книгу, в итоге вынужден был отказаться от этого замысла. В дальнейшем идея потенциальности развивается у него в рамках других тем в таких сочинениях как «Семя и жизнь», «В мире неясного и нерешенного», «В темных религиозных луках», «Люди лунного света» и других, условно объединяемых в розановедении под рубрикой «Метафизика пола». Эта концепция явилась частью идейной программы движения «Новое религиозное сознание». По версии Розанова, место устаревшего христианства должна занять «религия святого семени», основанная на представлении о поле (*sexus'e*) как о подлинном начале человеческой культуры, истории и семьи. Категория «поля» в розановской трактовке очень напоминает неоплатоническое и раннехристианское представление о «семенных логосах» – неких разумных зернах мира или формообразующих потенциях. Пол здесь не сводится к плотскому,

²⁶ ОП. С. 66.

²⁷ Розанов В. В. Уединенное. М.: Политиздат, 1990. С. 50.

²⁸ Там же.

телесному, в духе физикализма материалистической цивилизации, но трактуется как некая энергийно-динамическая величина (измеряемая флюксиями), проявляющаяся в чистом желании, хотении или намерении. «Пол – весь организм, и – душа, и тело. Но “организм” опять же не как существо, не – “sein” и “das Ding”, а вот как это “волнение и пыл”, как “пульс и ритм”, чему органы только подчинены»²⁹.

²⁹ Розанов В. В. Собрание сочинений. В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 366.



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 02/03 > 2014

Еще раз о взаимоотношениях истории и теории

А. С. ТАБАЧКОВ

За время, прошедшее с момента опубликования основных положений обсуждаемой в данной статье концепции метатеоретической презентации исторического прошлого¹, благодаря деятельному участию и конструктивной критической помощи философского сообщества, прежде всего российского, включая таких его представителей, как В. Н. Сыров (Томск, ТГУ) и К. В. Хвостова (Москва, ИВИ РАН), удалось значительно уточнить некоторые, весьма важные, на наш взгляд, положения предложенного тогда варианта истолкования идеальных оснований процесса познания исторического прошлого. Результаты этой работы над углублением и более точным обоснованием философского плана концепции, а также над приведением ее к большему соответствуанию по отношению к актуальным потребностям теории и методологии истории, мы и имеем честь сейчас представить на суд читателя.

* * *

О месте концепции в современной философской картине мира. Вначале позволим себе предельно кратко напомнить о сути данной онтогносеологической концепции: историческое прошлое полагается в ней как существенно рационалистическое, конститутивными элементами событийного исторического бытия при этом выступают так называемые паратеоретические паттерны неспонтанных интенциональных действий – особые структуры паратеоретически организованного идеального, рассматриваемые в рамках данной концепции как наиболее содержательные объекты объективно-феноменологического (в гносеологическом плане) и метатеоретического (в целевом и эвристическом планах) исторического познания.

¹ См.: Старжинский В. П., Табачков А. С. История и теория: на пути преодоления непредсказуемости прошлого // Вопросы философии. М. 2010. № 1. С. 33–41, а также: Табачков А. С. Метатеоретическая презентация исторического прошлого. Минск: РИВШ, 2009.

На более ранних этапах развития концепции паратеоретических паттернов неспонтанных интенциональных действий мы лишь указывали на ее предполагаемую принадлежность к неклассическому знанию², теперь же, как мы надеемся, мы можем уже попытаться более точно позиционировать ее относительно известных концептуальных структур современного философского знания. Как представляется, есть основания говорить о том, что паратеоретические паттерны неспонтанных интенциональных действий как идеальные основания событийной исторической реальности могут рассматриваться в качестве инстанции ситуативно-конкретной реализации содержания универсалий культуры (здесь и далее – в трактовке В. С. Стёпина³) в событийно-квантизированной динамике исторического существования. Речь идет, подчеркнем это особо, о частном, интерпретируемом в специфическом философско-историческом контексте способе взаимодействия универсалий культуры и конкретно-событийной реальности синхронного им социокультурного мира. Другими словами, данная концепция описывает промежуточный этап движения инкультурации идеального, происходящий в «пространстве» между, с одной стороны, уровнем организации универсалий культуры и, с другой стороны, конечным уровнем усвоения их содержания культурным индивидуумом. Комплекс паратеоретических паттернов неспонтанных интенциональных действий как уровень организации идеальных оснований реальности, очевидно, подчинен, располагается «ниже» уровня универсалий культуры. Тем не менее, данный уровень организации идеального представляется важным – хотя бы в качестве той ступени иерархии идеального, где происходит воплощение универсального содержания категорий культуры в уникальное интерсубъективного конкретно-исторического существования. И, если здесь уместна аналогия к давней и хорошо известной проблеме социологии, концепция паратеоретических паттернов как идеальных оснований реальности прошлого может в принципе претендовать – разумеется, в числе многих других альтернатив – на место некой «теории среднего уровня», некоего связующего звена, соединяющего культурно-историческую обусловленность экзистенциально-личного существования с надличностным бытием универсалий культуры. При этом можно, на наш взгляд, утверждать, что взаимоотношения уровня паратеоретических паттернов действий и уровня универсалий культуры имеют выраженный двусторонний характер: на уровне паратеоретических паттернов ведь как раз и происходит генерация и непосредственная апробация исторически-значимого знания о практике, которое затем, в уже универсализированном обобщении опыта виде, транслируется «наверх», становясь уже частью (или видоизменяя имевшееся) содержания категорий культуры. Именно здесь, на рассматриваемом уровне паратеоретически организованных идеальных оснований практического действия, на этом уровне, если угодно, «коллективного сознательного» реальной исторической жизни, универсалии культуры и совершают интеракции с бытием социального мира.

Паратеоретический паттерн неспонтанного интенционального действия как понятие. Несмотря на то, что само определение «паратеоретический» не является некой нашей терминологической новацией – в релевантном обсуждаемой тематике контексте, пусть и в более узком, но не противоречащем нашему его использованию значениях, оно встречается, в частности, в работах В. Старка⁴ и А. Ханса⁵ – в ходе рецепции первоначального варианта обсуждаемой здесь концепции его употребление часто вызывало ассоциации к тиражируемым СМИ словам из лексикона современных псевдонаук. Ввиду этого позволим себе уточнить следующее: в контексте

² Там же. С. 33.

³ См.: Стёpin В. С. Эпоха перемен и сценарии будущего: Избранная социально-философская публицистика. М.: ИФРАН, 1996.

⁴ См.: Stark W. The sociology of knowledge. London: Routledge & Kegan Paul, 1958. P. 91.

⁵ См.: Ханс А. Трактат о критическом разуме. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 106.

обсуждаемой в данной статье концепции, паратеоретический – подобный собственному теоретическому, как минимум по форме своей организации обеспечивающий хотя бы относительную смысловую когерентность знания, его дискурсивную автономию, а также (и это главное в нашей, увы, достаточно близкой к прагматизму трактовке), обладающий потенцией к обоснованию осмыслиенного и целенаправленного практического действия. Что касается выбора самой этой греческой приставки «пара-», то мы в данном случае исходили прежде всего из сложившейся практики ее употребления в различных широко известных практических терминах – как обозначающую нечто, хотя и не отвечающее строгим критериям определения, но тем не менее наделенное основными сущностными характеристиками коренного понятия. К примеру: *paramilitary* (англ.) – военизированное вооруженное формирование, не имеющее, однако, легитимации со стороны законных властей; *paramedic* (англ.) – работник спасательных служб, не являющийся дипломированным врачом, но обученный способам оказания первой медицинской помощи. В выборе этой приставки «пара-», как видно из этих примеров, есть момент подчеркивания примата функции.

Место паратеоретического в систематике идеального (помимо обозначенной выше диспозиции относительно универсалий культуры) можно попытаться обозначить также при помощи следующего примера: политическая свобода – это идея, ее конкретная паратеория – это основа действия момента реальной политической практики, стремящейся к осуществляющему достижению данной идеи, а политологический анализ, скажем, фундированного этой идеей феномена либерального демократического общества – это уже теория в специальном научном смысле. Поскольку именно паратеория является идеальной основой событийного действия, то именно на нее, как на главный свой объект, и следует ориентироваться историческому познанию, стремящемуся к действительному, а не к спекулятивному или эстетизирующему историзму.

Паратеоретические паттерны неспонтанных интенциональных действий ситуативны по своей природе. Они создавались сознанием агентов события для обоснования некоторого предстоящего им действия, поэтому каждый паратеоретический паттерн уникален. От эпохи к эпохе и от ситуации к ситуации, конституция этой паратеоретической по форме идеальной сущности варьировалась, конечно, очень и очень сильно. Эти структуры, особенно в периоды Новой и Новейшей истории, могли достигать необычайной сложности, глубины и степени синтеза элементов самого разного генезиса и характера: можно представить, какой сложностью и разнообразием могли обладать основания действий, к примеру, дипломатов, готовивших Портсмутское мирное соглашение или адмиралов Ютландского сражения.

Поэтому нельзя ставить вопрос о том, какова структура паратеоретических паттернов неспонтанных интенциональных действий вообще, это принципиально ситуативные эйдетические сущности, объединяемые в один класс только по двум общим им всем признакам – их функции как базиса определения событийного действия и паратеоретической форме их организации.

Однако при этом в самом предлагаемом методе не содержится, на наш взгляд, каких-либо ограничений глубины или сложности анализа – в принципе можно не только отдельный эпизод, например, войны, но и всю какую-либо воюющую нацию представить как сложную динамическую структуру взаимодействующих паратеоретических паттернов неспонтанных интенциональных действий, но с такой большой сущностью будет очень сложно иметь дело. Масштаб выступающих в качестве объектов фрагментов реальности должен быть операционально адекватным. Задачей истории как науки является ведь познание прошлого, а не его тотальная реконструкция, его смысл, а не некое воссоздание его самого.

Паратеоретические паттерны в событийной динамике истории. Паратеоретические паттерны уже осуществленных и ставших частью истории действий через посредство интерпретации и презентирующего ее результаты исторического знания могут затем мигрировать в состав актуальных паратеоретических паттернов действий настоящего-будущего. Известное, но приписываемое разным авторам высказывание о том, что генералы всегда готовятся к прошлой войне, наверное, как раз и иллюстрирует эту трансвременную и трансобытийную⁶ миграцию паратеоретических паттернов неспонтанных интенциональных действий, в данном случае ее негативный, вызванный отсутствием интерпретации должного уровня аспект.

Эта миграция совпадает с переходом между двумя главными формами бытийного присутствия паратеоретических паттернов неспонтанных интенциональных действий: первой формой паратеоретического паттерна как структуры-детерминанта актуального действия, непосредственно определяющего состав и динамику событийной конституции, и второй формой – его данностью как «снятого» интерпретативным усилием и сохраненного дискурсом исторического знания смысла – смысла, который теперь может стать элементом паратеоретического паттерна действий нового, разворачивающегося в настоящем события. Это значит, что эта вторая форма, добытая интерпретацией и представленная в знании о прошлом (представленная в любом масштабе, от малоизвестного историографического дискурса до элемента содержания универсалий культуры), является формой подтвержденного – или опровергнутого – практикой событийного действия смысла – как замысла действия; это подвергнутая проверке критерием практики паратеория действия, как бы, возможно, по-марксистски это для кого-то и не звучало.

Как же влияет характер этих переходов от формы к форме, от непосредственного детерминирования к опосредованному дискурсами знания влиянию, на развитие социокультурных процессов, на ход истории как эволюции реальности? Представляется очевидным, что от достоверности и полноты знания о прошлом будет прямо зависеть степень вовлечения опыта прошлого в деятельность настоящего-будущего. Но за этой очевидностью виден ряд вопросов, проблематика которых выходит за рамки проблемного поля данной статьи и которые поэтому могут быть здесь лишь названы: что происходит, когда интерпретативные дискурсы исторического знания оказываются в значительной степени инструментализированными политической властью? Что происходит с процессом трансляции опыта прошлого тогда, когда интерпретативная картина оказывается целиком искаженной, например, господствующей государственной идеологией? Что, наконец, происходит, если институты исторического знания просто не справляются со своими задачами продуцирования знания о прошлом и его адекватной презентации?

Одно представляется несомненным на фоне этих непростых проблем – с онтогенетической точки зрения мы всё-таки имеем здесь дело с историческим аспектом глобальной экономии Логоса. Переход от формы непосредственного детерминирования к форме опосредованного дискурсами знания влияния, конечно, тогда, когда вышеупомянутым внешним факторам не удается этот переход кардинальным образом нарушить, должен приводить к росту потенциала разумного. Но этот рост не нужно представлять как некий чисто количественный процесс, как некую всё растущую усилиями исторического познания совокупность готовых оснований действий, прошедших или не прошедших проверку социокультурной практикой.

Познание этих структур идеального в науке истории – не коммулятивный процесс, лежащая в его основе интерпретация – принципиально креативная процедура. В ее

⁶ Должны принести извинения за обилие в тексте данной статьи этого префикса «транс-», но уж такова специфика объектов исследования, не желающих оставаться в какой-нибудь одной бытийной области.

дискурсе поэтому фиксируется не алгоритм ситуативного действия агента события прошлого, но его смысл, и этот смысл репрезентируется затем не как таковой, в его первозданном, синхронном его ситуации и его культуре виде, но как смысл уже релевантный современной – моменту производства интерпретации – культуре и ее задачам, не как смысл-для-него (агента события прошлого), но как смысл-для-нас (реципиентов дискурса знания и, в той или иной степени, агентов актуальных событий настоящего-будущего). И так происходит вне зависимости от стремлений интерпретирующего и его личного отношения к известной парадигме Л. фон Ранке – историк сам принадлежит современной ему культуре и может поэтому осуществить «только» синтез разновременных смыслов, прошлое не интерпретируется ради самого прошлого, оно никогда не адресат репрезентации исторического дискурса. Поэтому речь идет не о коммуляции и возможных в ее ходе качественных скачках, но о изначально качественном росте. Интерпретативное историческое знание проясняет сущность человека и смыслы его деятельного бытия в мире.

Переходы от формы к форме, от непосредственного детерминирования к опосредованному дискурсами знания влиянию, ведут не к накоплению логических элементов событийных действий прошлого (для чего могла бы пригодиться и кому, по большому счету, была бы интересна такая коллекция устаревших реализаций rationalности?), эти переходы отражают на самом деле нечто гораздо более значительное: за сменой ситуативных форм, созданием и разрушением концепций и дискурсов действий, за всеми дилеммами расходящегося развития и конвергенциями Различного и Подобного, вырастает картина rationalности,двигающейся из собственного прошлого в ею же определяемое будущее. И это движение происходит посредством учреждения и упразднения инстанций собственной реализации – и через обязательное сохранение знания о них, без которого всё будет каждый раз теряться и требовать возобновления с нуля, без которого не будет должных осмысленности и цельности этого великого движения.

Конечно, сказанное выше не стоит рассматривать в перспективе панлогизма гегельевского толка. Паратеоретические паттерны прошлого это, по своему происхождению, не составляющие тотальности некой абсолютной идеи, но соединения элементов теоретического и обыденного мышления, конгломеративные дискурсы знания и заблуждений, суеверия и предрассудков. В историческом бытии даже наиболее совершенные из них представлены лишь их оппортунистическими реализациями, реальная история – это история в значительной степени неудачно реализованных паратеорий, неудачных инвестиций идеального.

Но не стоит и недооценивать паратеоретические паттерны неспонтанных интенциональных действий – вся вышеназванная разнородность характерна лишь для их генетических элементов. В результате синтеза, производимого действующим мышлением, эти элементы превращаются в интегральную и самостоятельную структуру идеального. Эклектика генетических элементов не должна вводить в заблуждение касательно субстанциональной целостности состоявшегося паттерна интенционального действия.

Паратеоретические паттерны действий в отношении к идеологии и этике. Важный и, очевидно, требующий разъяснения момент – это отличие паратеоретического паттерна от идеологии. Паратеоретические паттерны являются дискурсивными образованиями, непосредственно связанными с актами практического действия, и поэтому любая, даже так называемая тоталитарная идеология может быть только их составляющей. Даже мощный советский марксизм был только частью конкретики паратеоретических основ советской жизни, ситуативно осуществлявшихся тогда актов принятия и рационального обоснования исторически значимых решений. Идеология не может стать непосредственным базисом принятия решений

потому, что сама нуждается в интерпретировании при помощи паратеоретических механизмов, без подобного опосредования она останется внешней по отношению к «теории жизни» человека сущностью. Религиозные учения, при всей своей силе до сих пор нуждающиеся в поддержке огромного и хорошо организованного аппарата – клира в целом, проповедников-истолкователей, визуализирующих художественных образов, всей обрядовой стороны культа, наглядно демонстрируют пределы «естественной» интериоризации идеологического или сходного с ним дискурсивного материала.

Не может также не возникнуть вопрос о том, являются ли этические представления человека частью его паратеоретического комплекса обоснования действий. Да, но лишь в тех случаях, когда этическое знание используется для оценки деятельности других людей: паратеоретические основания действий по определению должны иметь объект и он не может совпадать с субъектом. Возможно, что этическое знание используется и в актах оценки ситуаций, в которые оценивающий вовлечен лично, но себя он в этом случае также рассматривает «со стороны», в ряду и в сравнении с другими участниками чего-либо предстоящего, происходящего или уже произошедшего, в некой «модальности тече» Дж. Г. Мида. Здесь, в частности, проходит граница между нашей концепцией и ментализмом – мы не считаем, что любая мысль прошлого заслуживает реактивации, некоего коллингвудовского «re-thinking»; мы имеем в виду не сознание в целом, но лишь его действительное и реализовавшееся в истории – актуально или привативно – паратеоретически организованное идеальное. И здесь же пролегает граница между уровнем экзистенциально-личного и уровнем паратеоретических паттернов – реализовавшееся в истории есть нечто неизбежно коллективное – даже для самого абсолютного монарха и самого одинокого диктатора; исторические действия и их идеальные обоснования, как и язык, не могут быть приватными.

Эпистемологические особенности анализа паратеоретических паттернов в историографии. Мы, пытаясь предложить и обосновать данный способ презентации прошлого, разумеется, ни в коем случае не беремся утверждать, что всё иное в науке истории должно быть отброшено. Наоборот, созданные долгой практикой историографии и опирающиеся на мощь литературной традиции Запада способы воссоздания прошлого как опыта и переживания (анимационная интерпретация и эмпатические техники, реализуемые, к примеру, в жанре микроистории или истории ментальностей) абсолютно необходимы, ведь без них откуда будет возможным «извлечение» идеальных оснований, определявших событийное развитие минувшего действий? Историческое прошлое ведь не дано непосредственно. Вне воссоздающего письма историка ушедший от нас мир прошлого недоступен, значит, недоступны, в частности, и инстанции реализации паратеоретических паттернов неспонтанных интенциональных действий этого ушедшего мира.

Мы лишь утверждаем, что любые претензии на научность исторического дискурса должны иметь ясное онтогносеологическое обоснование. Следует различать и разделять – пусть даже в границах одного и того же опуса – литературную реконструкцию и научное исследование.

История, если она действительно хочет прийти к пониманию сути минувшего, не может и дальше заниматься лишь называнием и определением хронологических атрибутов событий исторического прошлого. В конце концов, нас ведь интересует не пустое имя, но лицо прошлого, уникальное феноменального, а не его номинация и классификация как таковые.

И подразумеваемая описываемыми здесь свойствами объектов исторического познания, если позволительно так выразиться, ретрофеноменология должна позволить приблизиться – на достаточное для понимания расстояние – к эйдетеике сознания.

ния людей прошлого, а это значит, что предлагаемый способ познания в потенции нацелен на изучение абсолютных оснований исторических событий. Способный проникнуть за внешний, контингентный план исторического, он может позволить нам прикоснуться к имманентному содержанию прошлой реальности культуры. Ни эмпатия, ни эстетический мимезис, ни по отдельности, ни вместе, не способны обеспечить понимание этой имманентности.

Полная структура прошлого как объекта познания не может не включать в себя план феноменов сознания людей этого прошлого, и этот план может быть достоверно представлен только как реконструкция идеальных оснований деятельности агентов исторических событий. Сколь пристальное внимание не было бы обращено на графику или синтаксис какой-либо вассальной грамоты или архитектурные особенности какой-либо крепости, они всё равно являются нам не только и не столько свойства этих вещей и текстов самих по себе. Любые артефакты, неважно какой – вещной или дискурсивной природы, всегда суть посредники, репрезентирующие зафиксированное в них движение деятельного человеческого разума. Не старый камень крепостей и не истлевший пергамент рукописей интересуют нас в прошлом, сами по себе они не могут представлять его действительного содержания. Поддающееся благодаря своей логической природе (и обещающее достоверные результаты реконструкции) идеальное должно рассматриваться в качестве главной цели познания прошлого. Только оно может быть формой транстемпоральной представленности действительного содержания минувшего⁷. Поэтому у предлагаемого нами метода анализа паратеоретических паттернов неспонтанных интенциональных действий, при всей очевидной сложности его применения в практике познания, есть одно важное преимущество – он может обеспечить действительно научный характер исторического дискурса.

Ф. Анкерсмит однажды отметил, что «обеспечение максимума информации не является условием для реалистической интерпретации: рабочая схема здания или корабля дает гораздо больше информации, чем реалистический рисунок, но не является реалистическим»⁸. Реконструирующая экспликация паратеоретических паттернов неспонтанных интенциональных действий или как-то по-иному «схваченное» рациональное содержание событий прошлого, это как раз и есть та «рабочая схема», тот «чертеж» формирующего реальность человеческого действия, о котором – во многом вопреки собственной апологии изображающей, художественной по своей сути репрезентации – говорит Анкерсмит в вышеприведенном фрагменте. Пусть, в отличие от технического чертежа, реальное свершившееся историческое действие может сильно отличаться от своего паратеоретического паттерна, всё равно его интенция конституируется и первично идеально воплощается именно здесь. За случайным и непредвиденным, за метаморфозами всегда чреватого превратностями воплощения находится в истории еще и план рациональных оснований событийной деятельности людей прошлого. Именно он и дает основания истории быть историей, повествованием о надеждах, борьбе и разочарованиях, о сбывающемся и не сбывающемся, о человеке, его воле и его разуме, а не неким перечислением случайного.

⁷ Мы в данной статье рассматриваем паратеоретические паттерны как сущности именно исторические и поэтому мы почти не касаемся здесь их гипотетической функции, хотя для людей-действий прошлого как раз гипотезы предполагаемого действия в той или иной уже охватившей или только еще надвигавшейся на них событийной ситуации и были наиболее важными составляющими их паратеоретического инструментария. Мы рассматриваем эти элементы преимущественно диахронически, из нашего «сейчас», по отношению к которому свершившееся уже сделало гипотезы прошлого, или случившимся-как-предполагалось (как задумывалось, как в страхе предсказывалось), или заблуждением. Гипотетическое паратеоретических оснований реального исторического действия не может быть таковым и для нас, уже знающих действительное развитие исследуемого события прошлого. В этом, кстати, заключается важное отличие предлагаемой нами концепции от «ге-епанстм» Коллингвуда, требовавшего по сути невозможного – забыть известный нам исход события прошлого.

⁸ См.: Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 291.

Репрезентация, как ее толкуют А. Данто и Ф. Анкерсмит или даже теоретики «истории ментальностей», никогда не сможет заменить этого «чертежа», определившего – как предъявленная к воплощению форма – саму суть действий людей-агентов событий исторического прошлого. Безусловно, исследование этих паратеоретических эйдетьеских элементов событий – сложное дело, требующее поднятия решающегося на него исторического проекта уже на метатеоретический уровень.

Реагируя на известную концепцию Р. Коллингвуда, К. Поппер выдвинул следующий тезис: «not re-enact, but tries to produce an idealized and reasoned reconstruction of it» («не реактивировать, но стараться продуцировать идеализированную и осмысленную реконструкцию [ситуации прошлого]»⁹ (перевод мой. – А. Т.)). Но предлагаемая им реконструкция должна ведь из чего-то исходить. Исходить из, казалось бы, напрашивающегося фактического на самом деле бессмысленно: фактическое не обладает потенцией автономного смыслопорождения, поэтому такая реконструкция будет просто аппликацией артефактных элементов в структуру реинтерпретативной концепции, чей истинный генезис ввиду вводящего в заблуждение сосредоточения на фактическом как раз и окажется в этом случае скрытым. Однако оба использованных К. Поппером определения – idealized и reasoned – помимо и как бы «поверх» антиколлингвудской концепции автора указывают на действительные основания воссоздания смысла минувшего. В конце концов, историческая ситуация, на реконструкции которой настаивает К. Поппер, это не только и не столько диспозиция фактического, это, скорее, контекст возможного – возможного для главного агента любой исторической ситуации – человеческого разума¹⁰. Эйдетьеские по своей субстанциальной природе и теоретические по способу своего бытия и отношению к практике, эти контексты, или в терминах данной статьи – паратеоретические паттерны неспонтанных интенциональных действий, и являются теми объектами, через обращение к которым мы можем вернуться в мир прошлого. Вернуться не в, на самом деле, малоинтересном модусе его пере- проживания, предлагаемом маргинальной историей «микроисторий» и многими постмодернистскими проектами, но вернуться в качестве присутствия познающего разума.

Возможно, что в глубоком, метафизическом плане в этом возвращении разума и заключается бытийный смысл истории. И дело здесь, конечно, не в реверсивных транстемпоральных взаимодействиях разума с иным самого себя – как духа некой панлогики, духа, который есть всё всего и для которого всё – его; дело в самой этой интенции возвращения ради спасения – спасения памяти, достоинства и смысла прошлого, интенции спасения и возвращения к бытию самого его принципиально ненапрасного существования. Каким бы анахронизмом не казался следующий тезис в сегодняшней философской ситуации, он, тем не менее, не может быть не представлен: история – это история разума и его борьбы – борьбы с собственным несовершенством и с произволом случайного.

Паратеоретические паттерны действий как системные элементы прошедшей реальности. Очевидно, что в любом значимом событии (как и в относительной статике «межсобытийного» бытия, которое, конечно, тоже событийно, но так, что его событийность, как правило, не фиксируется отьюстированными на определенный масштаб событийно-фактического субстрата «фильтрами» исторических дискурсов) содержатся целые соподчиненные системы паратеоретических паттернов неспонтанных интенциональных действий. Некоторые из них, как правило, те, что

⁹ См.: Popper K. R. Objective knowledge. An evolutionary approach. Oxford: Clarendon Press. 1972. P. 188.

¹⁰ Так уж сложилось, что слова «разум» и «история», помещенные рядом, срабатывают в нашем восприятии как индикатор гегельянства. Приведем поэтому следующие слова Э. Гуссерля, создателя достаточно далекой от гегельевской школы мысли: «Человек, поднимая “метафизические”, собственно философские проблемы, вопрошают о себе как о разумном существе, о своей истории, и коль скоро речь идет о “смысле” истории – о разуме в истории». (См.: Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Вопросы философии. М. 1992. № 7. С. 141.)

находятся «вверху» этой иерархии идеального, могут быть эксплицированы сравнительно легко: по документам, свидетельствам, мемуарам можно восстановить паратеоретические паттерны неспонтанных интенциональных действий деятелей политических элит, принимавших решения, скажем, о начале военных действий. Карты, приказы и планы могут помочь восстановить паратеоретическую компоненту деятельности военачальников, чертежи, расчеты и сохранившееся артефакты прямо свидетельствуют об идеальных основаниях ученых и инженеров, снабжавших армии этих военачальников оружием и амуницией. Но паратеоретические паттерны принятия незатейливых решений простого солдата, рабочего, крестьянина, идеальное «нижней» части иерархии оснований исторического действия, эксплицировать намного сложнее. Микроистория такого «маленького человека», при всём том интересе, который она, в случае творческой удачи историка, может представлять, помочь здесь всё-таки не сумеет – чтобы действительно понять смысл действий такого со-участника события, мы должны обладать видением целого, всей иерархии идеальных оснований внутрисобытийных деяний – конечно, речь идет не о невозможной представленности всего имевшего место, речь идет о создании презентативной и содержательной картины взаимодействия, взаимовлияния и борьбы паратеоретических паттернов людей-деятелей, соучаствовавших в исследуемом событии, на всех ступенях его иерархии. И здесь наше исследование выводит нас к неким большим, трансиндивидуальным формам представленности бытийно активного разума: ведь несомненно, что внутрисобытийные иерархии взаимодействующих паттернов принятия значимых решений в структурно-логическом смысле образуют системы – ситуативные системы действующего (действовавшего) исторического разума. Именно они, а не отдельные паратеоретические паттерны, и образуют идеальную основу события. Другое дело, что, как уже отмечалось выше, в их абсолютной совокупной целостности они могут оказаться неподъемно велики для исторического исследования; очевидно, что здесь не обойтись без выбора максимально значимых и презентативных элементов.

Мы вправе предположить, что любой исторический деятель оперировал внутри своего событийного пространства исходя из предполагаемого им «состава» паратеоретических оснований других со-участников, предполагаемые элементы их паратеоретических паттернов являлись интегральной частью идеальных оснований его собственных действий.

Диктаторы или военачальники, к примеру, оперируют декретами и приказами, которые могут быть принятыми и понятыми их подданными и подчиненными. Те, в свою очередь, в своих докладах, доносах и любых других неприватных поступках ориентируются на предполагаемый ими паратеоретический паттерн вышестоящих, они соотносят свои действия с гипотетическими для них идеальными основаниями жизнеориентации и жизнедействия людей, имеющих над ними власть. Таким образом, предполагаемое иное, предполагаемые релевантные совершаемому выбору элементы паратеоретических оснований других людей – начальствующих, равных себе или подчиненных – становятся частью собственного паратеоретического контекста принятия/непринятия ситуативных решений о действии или бездействии.

В зависимости от типа общества и характера его политической системы, вертикальные и горизонтальные составляющие этой взаимной аналогии паратеоретического могут, конечно, сильно варьироваться. Что же касается известного вопроса о роли личности в истории, то она определяется, по крайней мере в обществе западного типа, не столько индивидуальным поступком, не столько переходом Рубикона как таковым, сколько степенью учета значения паратеорий, продуцируемых или ассоциируемых с той или иной личностью, учета непосредственных или опосредованных дискурсивно – через манифестации самого разного рода, от политических до эстетических – ситуативно-значимых смысловых контекстов действия этой личности.

Мы, конечно, не пытаемся здесь представить некую новую социальную теорию, это не входит в нашу задачу. Тем не менее, из перспективы и в терминах проводимого нами исследования, о наличных результатах которого мы и докладываем читателю в данной статье, общество в любой момент своего конкретно-исторического существования действительно предстает системой взаимодействующих парапарапетических паттернов. Вне этой, неизбежно редукционной концепции остается очень многое из того, что присутствует в реальной жизни социального мира, прежде всего, разумеется, избегают внимания случайное и внерациональное. Но случайное и внерациональное различаются и номинируются нами как таковые только потому, что существует неслучайное и рациональное, представленное в нашем случае как парапарапетические паттерны неспонтанных интенциональных действий. И пусть это и не очень современно, но нам кажется, что разумно именно разумное сделать главным объектом исследования, и уж затем, по мере возможности, обращаться ко всему от него отличному.



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 02/03 > 2014

ДВУХУРОВНЕВАЯ ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ЖИВОГО СУЩЕСТВА

Живой организм как неравновесная физическая система

В. В. БЕРЕЗИН, Н. А. СОЛОВЬЕВ

Одной из фундаментальных особенностей живых существ, отличающей их от неживой природы, является свобода выбора. Можно говорить о том, что свобода выбора присуща всем живым существам, однако человек наделен ей в высшей степени. Человек, созданный по образу и подобию Бога, является, говоря словами Иннокентия Херсонского, другом Самого Бога: «Из описания Моисеева видно, что Бог захотел увидеть Свой Сообраз, Своего друга. Друг Божий не иначе возможен, как с совершенствами, подобными совершенствам Божиим. Посему Бог, сотворивши Себе друга, сотворил, так сказать, маленького Себя, в ограниченном виде, то есть сотворил такое существо, которое в некотором отношении уже не подчинено Ему; по отношению к сему творению Бог навсегда отказался от одного из прав Своих... Мы должны согласиться... на то, что такое самоограничение Воли Божией есть; что где твари свободные, там нет Божия всемогущества. И это есть величайший дар для человека, что Бог ради него отказался от чего-то»¹. Существование свободы у человека и других живых существ не может быть описано в рамках классического детерминизма Декарта-Лапласа. Однако рассмотрение живых существ в качестве квантовых объектов позволяет в принципе описать феномен свободы выбора, поскольку мир потенциальных возможностей квантового живого существа будет многовариантным. Из этого многовариантного мира потенциальных возможностей и происходит выбор альтернатив, которые превращаются в актуальное состояние живого существа². Однако при таком определении

¹ Сочинения Иннокентия Херсонского. Т. 2. Издание Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2000. С. 196.

² Н. А. Соловьев. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм. М.: НП-Принт, 2011. С. 49–76; Н. А. Соловьев. Метафизика. 2013. № 1 (7). С. 172–180; Н. А. Соловьев. Актуальные вопросы метафизики // Метапарадигма. СПб.: НП-Принт, 2013. С. 57–84.

мы должны все квантовые объекты, имеющие многовариантный мир потенциальных возможностей, считать живыми существами. В этом есть глубокий метафизический смысл, поскольку все без исключения тварные объекты Вселенной в рамках метафизики Всеединства и панентеистической картины мира можно рассматривать состоящими из живой субстанции: «Духовная энергия, истекающая от Духа Божия, энергия любви движет всей природой и всё животворит»³. В то же самое время обыденное понимание жизни связано всё-таки с иной интуицией. Эта интуиция основывается на том, что живое существо неким образом возвышается над природой, противостоит ей. С физической точки зрения это возвышение над природой определяется тем, что живое существо является неравновесной физической системой. Рассмотрение живых существ в качестве неравновесных физических систем позволяет, с одной стороны, поставить биологию на твердый естественнонаучный фундамент, с другой стороны, поставить фундаментальный вопрос: «Достаточно ли для объяснения жизни физических законов или необходимо вводить некие дополнительные предположения и допущения?». Здесь мнения ученых разделились. Еще на заре квантовой эры один из ее основателей В. Гейзенберг в работе⁴ писал: «...ныне на основании самых простых биологических опытов осознают, что живые организмы обнаруживают такую степень устойчивости, какую вообще сложные структуры, состоящие из многих различных молекул, без сомнения, не могут иметь только на основе физических и химических законов. Поэтому к физическим и химическим закономерностям должно быть что-то добавлено, прежде чем можно будет полностью понять биологические явления». Аналогичные мнения высказываются и в XXI веке. Так, в обзоре, представленном в журнале «Успехи физических наук»⁵, В. П. Реутов и А. М. Шехтер пишут: «Сейчас, когда мы уже знаем, что представляет собой геном человека, всё большее число ученых начинает осознавать, что мы не знаем чего-то самого главного. Несомненно, факты нужны. Однако простое накопление экспериментальных данных *понимания* не прибавляет и *теории* не дает». При этом в том же номере журнала в другой статье⁶ Г. Р. Иваницкий пишет: «В живых системах не обнаруживается никаких свойств, которыми не обладали бы разные неживые объекты». Так какое же мнение верно? Описывается ли феномен жизни только физическими законами или нет?

По-видимому, Э. Бауэр в работе⁷ одним из первых рассмотрел феномен жизни с точки зрения неравновесной термодинамики. Он выявил и сформулировал важную отличительную черту живых систем: «Все и только живые системы никогда не бывают в равновесии и исполняют за счет своей свободной энергии постоянную работу против равновесия, требуемого законами физики и химии при существующих внешних условиях». В XX веке неравновесная термодинамика оформилась в самостоятельную науку, а один из ее основателей И. Пригожин был удостоен Нобелевской премии. Фундаментальная идея неравновесной термодинамики, или синергетики, заключается в том, что в открытой термодинамической системе, находящейся в неравновесном состоянии, могут образовываться регулярные структуры, то есть система может самоформляться. Была сформулирована так называемая синергетическая парадигма, в рамках которой считается, что процессы самоорганизации в неравновесных диссипативных системах являются причиной появления сложных

³ Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. М.: Артос-Медиа, 2006. С. 160.

⁴ В. Гейзенберг. Физика и философия. М.: Наука, 1989. С. 132.

⁵ Реутов В. П., Шехтер А. М. Как в XX веке физики, химики и биологи отвечали на вопрос: что есть жизнь? // Успехи физических наук. 2010. Т. 180. Вып. 4. С. 395.

⁶ Иваницкий Г. Р. XXI век: что такое жизнь с точки зрения физики // Успехи физических наук. 2010. Т. 180. Вып. 4. С. 339.

⁷ Бауэр Э. С. Теоретическая биология. М.: Л.: Изд-во ВИЭМ, 1935. С. 206.

органических молекул и жизни. В обзорной работе Б. Б. Кадомцева⁸ по этому поводу пишется следующее: «...самоорганизация в однородных средах и образование структур выводит некоторые коллективные степени свободы на уровень, очень далекий от теплового», и далее: «Более сложный тип самоорганизации возникает в том случае, когда в появившихся структурах может дальше развиваться иерархия структур с появлением и взаимодействием новых структурных элементов. Примером может служить дебиологическая эволюция макромолекул и биологическая эволюция».

Вульгарная трактовка описанных феноменов связывает эволюционную самоорганизацию неустойчивых неравновесных систем с рождением новой информации или, другими словами, новых логосных форм. Однако при ближайшем рассмотрении это оказывается неверным. Действительно, хорошо известно (см., например, обзор⁹), что неравновесная диссилативная система «может стремиться к одному из многих возможных аттракторов, включая странные аттракторы». Напомним, что аттрактором в синергетике называют точку или некоторую область фазового пространства неравновесной системы, к которой притягиваются фазовые траектории этой системы с течением времени. Сама возможность вычисления и предсказания аттракторов говорит о существовании детерминизма, который сродни квантовому детерминизму, имеющему различные варианты реализации причинно-следственных связей. По сути дела, возможность вычисления аттракторов в сложных неравновесных системах связана с тем, что из одного начального состояния система может перейти в различные конечные состояния, определяемые начальными свойствами системы и окружения. Наличие детерминизма и возможность предсказания будущего для неравновесных систем говорит о том, что все логосные формы, которые система может принять в процессе своей эволюции, уже содержатся в скрытой, непроявленной форме в тех законах, по которым происходит эта эволюция и которые определяются свойствами самой системы. Это, в свою очередь, означает, что в системе по сути не рождается новых логосных форм и новой информации, то есть в системе действует закон сохранения информации, и мир потенциальных возможностей системы содержит уже в самом начале ее эволюции все возможные состояния системы во все последующие моменты времени¹⁰. Существование раз-

⁸ Б. Б. Кадомцев. Динамика и информация. УФН. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449.

⁹ Б. Б. Кадомцев. Динамика и информация. УФН. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449.

¹⁰ Закон сохранения информации подробно обсуждался в работах: Н. А. Соловьев. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм. М.: НП-Принт, 2011. С. 49–76; Н. А. Соловьев. Метафизика. 2013. № 1 (7). С. 172–180; Н. А. Соловьев. Актуальные вопросы метафизики // Метапарадигма. СПб.: НП-Принт, 2013. С. 57–84. Аналогичные соображения о сохранении информации высказываются в работе: William A. Dembski. Intelligent Design as a Theory of Information http://www.arn.org/docs/dembski/wd_idtheory.htm: «Таким образом, естественные причины неспособны генерировать “сложную определенную информацию” (СОИ). Это широкое утверждение я называю Закон Сохранения Информации, или коротко ЗСИ. ЗСИ имеет большое значение для науки. К его следствиям можно отнести следующее: 1. СОИ в замкнутой системе с естественными законами сохраняется или уменьшается, 2. СОИ не может генерироваться спонтанно, производиться эндогенно, самоорганизовываться (в терминах исследований о происхождении жизни), 3. СОИ в замкнутой системе с естественными законами или была в системе вечно, или была в некоторый момент добавлена извне (в предположении, что хотя система сейчас и замкнута, была замкнутой не всегда), 4. В частности, любая замкнутая система с естественными законами и конечным временем жизни получила любую СОИ, которую она содержит, прежде чем она стала замкнутой системой». Под термином СОИ автор подразумевает то, что в нашей работе называется логосной формой. По поводу СОИ автор пишет следующее: «Информация может быть определенной. Информация может быть сложной. Информация может быть и сложной и определенной. Информацию, которая является и сложной и определенной, я называю “сложной определенной информацией” или коротко СОИ. СОИ – это то, о чем была вся суета по поводу информации в последние годы, не только в биологии, но и в науке вообще. Это СОИ, которая для Манфреда Ейдкена (Manfred Eigen) составляет большую тайну биологии и которую один он, в конечном счете, надеется распутать в терминах алгоритмов и естественных законов. Это СОИ, которая для космологов лежит в основе точной настройки Вселенной и которую пытаются понять исходя из различных антропных принципов (сф. Barrow and Tipler. 1986). Это СОИ, которую извлекают квантовые потенциалы Дэвида Бома, когда они обыскивают микромир для того, что Бом называет “активной информацией” (сф. Bohm. 1993. Р. 35–38). Это СОИ, которая позволяет демону Максвелла перехитрить термодинамическую систему, склоняющуюся к тепловому равновесию (сф. Landauer. 1991. Р. 26). Это – СОИ, на которой Дэвид Чалмерс (David Chalmers) надеется базировать всестороннюю теорию человеческого сознания (сф. Chalmers. 1996. Ch. 8). Это – СОИ, которая в рамках теории алгоритмической информации Колмогорова-Чайтена (Kolmogorov-Chaitin) принимает форму сильно скимаемых, неслучайных числовых рядов (сф. Kolmogorov. 1965; Chaitin. 1966)» (перевод авторов).

личных путей эволюции неравновесной системы обычно связывается с наличием квантовых флуктуаций для неживых систем или слабым информационным воздействиям на начальном этапе эволюции и в точках бифуркации для живых или искусственных интеллектуальных систем¹¹.

Представленные выводы справедливы для различных неравновесных систем и процессов, в том числе и для процессов «дебиологической эволюции макромолекул и биологической эволюции», которые в принципе могут быть рассмотрены с позиций неравновесной динамики¹². Но это, в свою очередь, означает, что сложные макромолекулы и биологические формы, включая человека, появившиеся в процессе эволюции, являются атTRACTорами для эволюционирующей Вселенной (или какой-нибудь ее части), то есть логосные формы всех макромолекул и живых существ определяются законами этой Вселенной. Если мы считаем, что законы Вселенной не меняются со временем, то мы приходим к однозначному выводу о том, что логосные формы всех макромолекул и живых организмов существовали в непроявленном виде уже в самом начале процесса эволюции Вселенной, то есть в момент Большого взрыва. Отсюда, в частности, следует антропный принцип, который, в сущности, утверждает, что человек в том виде, в котором он существует ныне, мог появиться только во Вселенной с данными законами природы. Отметим, что предположение о неизменности законов природы хотя и является гипотетическим, но выглядит вполне разумно, поскольку только неизменные законы могут изучаться рационально, то есть сама наука может существовать только при наличии неизменных во времени законов, определяющих существование нашей Вселенной.

Теперь мы можем снова вернуться к тому вопросу, который был поставлен в начале данной статьи, а именно, описывается ли феномен жизни только физическими законами или нет? Суть проблемы состоит в том, что, с одной стороны, все элементарные процессы жизнедеятельности живых организмов, начиная от молекулярных и кончая макропроцессами, подчиняются законам физики (и как следствие, химии), с другой стороны, говоря словами Гейзенберга, «живые организмы обнаруживают такую степень устойчивости, какую вообще сложные структуры, состоящие из многих различных молекул, без сомнения, не могут иметь только на основе физических и химических законов». То есть основная проблема функционирования живых организмов состоит именно в устойчивости неравновесной системы, которой является живое существо. При этом мы должны понимать, что общие принципы синергетической парадигмы не могут до конца разрешить это противоречие. Поясним, в чем тут дело. Как мы указывали выше, в рамках синергетической парадигмы возникновение и поддержание жизни уподобляют поведению неравновесных диссиpативных систем, в которых возможна самоорганизация. «В простейшем случае самоорганизация – это появление порядка в первоначально однородной среде, другими словами, возникновение спонтанного нарушения симметрии в неустойчивом однородном состоянии»¹³. Классический пример самоорганизации – ячейки Бенара, количественное описание которых И. Пригожиным легло в основу неравновесной термодинамики. Ячейки Бенара возникают в тонком слое жидкости при наличии градиента температуры. Если смотреть на систему перпендикулярно слою (вдоль градиента), то со временем однородный слой жидкости за счет конвекции превращается в ячеистую структуру, которая пропадает при исчезновении градиента тепла. Синергетическая парадигма по аналогии с ячейками Бенара рассматривает также возникновение и поддержание жизни на Земле, где источником неравновесности и низкой энтропии является Солнце. В принципе, на концептуальном уровне

¹¹ И. Пригожин, И. Стенгерс. Время, хаос, квант: к решению парадокса времени. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 232; Б. Б. Кадомцев. Динамика и информация. УФН. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449.

¹² Б. Б. Кадомцев. Динамика и информация. УФН. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449.

¹³ Б. Б. Кадомцев. Динамика и информация. УФН. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449.

и не вдаваясь в детали, между растениями и ячейками Бенара можно провести аналогию и применить к ним логику неравновесной термодинамики. Действительно, растения находятся внутри неравновесной системы и их можно рассматривать как результат неустойчивого развития системы, то есть как своеобразный аттрактор, который притягивает со временем фазовую траекторию системы. Растения как организованные структуры существуют до тех пор, пока имеется неравновесность (светит Солнце), а при исчезновении неравновесности система переходит к равновесию, растения погибают. Однако эта логика не работает при рассмотрении животных. В случае с животными неравновесность возникает внутри самой живой системы (животного или человека), когда в организм с едой поступают питательные вещества. За счет них повышается плотность энергии организма, что позволяет ему совершать полезную работу. Кроме того, питательные вещества являются источником низкой энтропии, за счет которой поддерживается организованная структура живых существ. Вышесказанное означает, что без поступления в организм питательных веществ со временем неравновесность внутри него будет уменьшаться за счет совершения живым существом полезной работы. В соответствии с законами физики живое существо должно прийти в равновесие с окружающей средой, то есть умереть. Однако в реальности, как нам хорошо известно, с уменьшением концентрации питательных веществ в организме возникает чувство голода, которое мы воспринимаем как реальную силу или как некий психический потенциал, заставляющий нас искать пищу, есть и в конечном счете пополнять запас питательных веществ в организме. Именно в феномене возникновения чувства голода наиболее ярко проявляется нерешенный вопрос, заданный в начале статьи: «Обнаруживаются или не обнаруживаются в живых организмах свойства, которыми не обладают неживые объекты, то есть дополнительные к ним?». Растения, как мы видели выше, оказываются как бы включенными в неравновесную систему, а животные сами должны создать неравновесие внутри своего организма. То есть, проводя снова аналогию с ячейками Бенара, мы должны констатировать, что животные являются аналогом таких ячеек Бенара, которые сами себе создают неравновесность. Но эта ситуация довольно далека от традиционного рассмотрения. В научной литературе, посвященной вопросам возникновения, эволюции и существования живой природы, эта трудность обычно не замечается или «замечается под ковер». Ситуацию рассматривают согласно следующей схеме¹⁴. Считается, что на начальном этапе эволюции возникают сложные органические молекулы, которые затем собираются в некие скопления или капли, являющиеся прототипом живых клеток. Процессы, происходящие на этом этапе, в принципе не противоречат принципам неравновесной термодинамики и синергетики. Однако живые организмы образуются на следующем этапе, когда происходит «возникновение биологической информационной системы и ценной информации в ней»¹⁵. Под информационной системой обычно понимают систему, имеющую обратные связи, которые за счет слабых сигналов оказывают информационное воздействие на силовую часть системы¹⁶. То есть в случае животного мира именно на этом этапе возникают обратные связи, которые заставляют систему каждый раз оказываться наверху потенциальной горы, с которой она потом скатывается в процессе жизнедеятельности. В случае человека и других животных эти обратные связи работают таким образом, что при недостатке питательных веществ в организме они испытывают чувство голода, которое воспринимается как некий реальный психический потенциал, или внутреннюю силу.

¹⁴ Д. С. Чернавский. Проблема происхождения жизни и мышления с точки зрения современной физики. УФН. 2000. Т. 170. № 2. С. 157.

¹⁵ Д. С. Чернавский. Проблема происхождения жизни и мышления с точки зрения современной физики. УФН. 2000. Т. 170. № 2. С. 157.

¹⁶ Б. Б. Кадомцев. Динамика и информация. УФН. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449.

Если рассматривать живое существо как естественную физическую систему, то, как мы видели выше, существование таких связей выглядит неестественным, и мы можем вслед за Гейзенбергом удивляться, «что живые организмы обнаруживают такую степень устойчивости, какую вообще сложные структуры, состоящие из многих различных молекул, без сомнения, не могут иметь только на основе физических и химических законов»¹⁷. Однако если взглянуть на живую систему с точки зрения современной техники, это покажется вполне естественным, поскольку она будет аналогом современного информационного автомата, который, как считается по умолчанию, работает на основе физических и химических законов. Другими словами, мы здесь сталкиваемся с концептуальными сложностями, которые требует разрешения.

Наиболее естественное и простое решение указанных проблем состоит в приданнии описанным выше обратным связям, действующим в живых организмах, статуса законов природы, наряду с законами физики. Так же как у искусственного информационного автомата, обратные связи, определяющие его функционирование, не следуют из законов физики, так же и для живых существ должны существовать отличные от физических законы, управляющие их жизнедеятельностью и поведением. Принимая во внимание тот факт, что живые существа являются сложными иерархическими структурами, мы должны принять постулат о том, что на высоких уровнях иерархии существуют собственные специфические законы, отличные от законов низших уровней. Эти законы, однако, не отменяют действия законов нижнего уровня, а действуют совместно с ними, как бы ограничивая и оформляя их действие, что, собственно говоря, и является основанием для появления сложных, иерархически оформленных форм¹⁸. Здесь мы можем обратиться к аналогии с машиной или автоматом. Автомат, конечно же, функционирует в соответствии с законами физики, однако кроме этих законов существуют еще и управляющие алгоритмы, которые для функционирования автомата также имеют статус законов. При этом управляющие алгоритмы не отменяют законов физики, но ограничивают их действие определенными рамками.

Таким образом, мы должны признать, что в случае живых организмов существует дополнительный по отношению к физическим законам информационный закон, который существует на тех же самых онтологических основаниях¹⁹. Этот информационный закон, как нам теперь хорошо известно, имеет генетическую природу и записан в молекуле ДНК, которая определяет и передает по наследству все признаки живого существа, необходимые для его существования. Другими словами, для живого существа информация, записанная в ДНК, имеет статус такого же закона, как уравнение Шредингера для атома водорода, и вывести его ниоткуда нельзя, так же как и уравнение Шредингера, которое в физике является аксиомой. Именно эту интуицию и выразил В. Гейзенберг в работе²⁰: «...для понимания процессов жизни, вероятно, будет необходимо выйти за рамки квантовой теории и построить новую

¹⁷ В. Гейзенберг. Физика и философия. М.: Наука, 1989. С. 132.

¹⁸ Многоуровневые иерархические системы рассматриваются в рамках эмерджентной парадигмы, см., например: The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion; Edited by Philip Clayton and Paul Davies. Oxford University Press. 2006. P. 345; Downward Causation and the Neurobiology of Free Will. 2009. Springer-Verlag. Berlin Heidelberg. P. 291 (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)); Philip Clayton, Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness. Oxford University Press. 2004. P. 236.

¹⁹ Обсуждение этого вопроса можно найти, например, в работе: George F. R. Ellis. Top-Down Causation and the Human Brain Brain в сборнике Downward Causation and the Neurobiology of Free Will. 2009. Springer-Verlag. Berlin Heidelberg. P. 291 (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)). В работе, в частности, говорится: «Коротко: есть другие формы причинной обусловленности, помимо описываемых физикой и физической химией. Полное научное представление о мире должно признать этот факт, или иначе оно проигнорирует важные аспекты причинной обусловленности в реальном мире и, таким образом, даст причинно неполный взгляд на вещи (Эллис. 2005, 2006a, 2006b). Это в особенности имеет отношение к человеческому мозгу и таким образом является главной особенностью в отношении мозга к уму» (перевод авторов).

²⁰ В. Гейзенберг. Физика и философия. М.: Наука, 1989. С. 132.

замкнутую систему понятий, предельными случаями которой позднее могут оказаться и физика, и химия. История может оказаться существенной частью этой системы, и такие понятия, как ощущение, приспособление, склонность, также будут отнесены к ней. Если эта точка зрения правильна, то соединения теории Дарвина с физикой и химией будет недостаточно для объяснения органической жизни. Но всегда будет оставаться справедливым то, что живые организмы в широком плане могут рассматриваться как физико-химические системы – как машины, по формулировке Декарта и Лапласа, и то, что, если их рассматривать как машины, они будут и вести себя как машины».

Говоря об аналогии живого существа с автоматом, мы должны отдавать себе отчет в существовании у них принципиальных отличий. Действительно, мы, например, легко можем представить себе автомат, который работает на основе двигателя внутреннего сгорания рядом с резервуаром с топливом. При уменьшении уровня топлива в баке автомат может быть запрограммирован на его пополнение из резервуара. Между заправками автомат может выполнять какую-нибудь полезную работу за счет энергии сжигаемого топлива. Всё очень похоже на поведение животных или человека. Однако принципиальная разница между автоматом и живым существом заключается в том, что автомат является *механизмом*, работающим по законам классической физики, а животное и человек являются *организмами*, работающими по законам квантовой механики, что проявляется в наличии у них свободы воли или многовариантного мира потенциальных возможностей. Человек является сложной квантовой системой, находящейся в неравновесном возбужденном состоянии, наподобие возбужденной молекулы. Распад возбужденного состояния человека и молекулы может происходить различными путями с различной вероятностью. Именно наличие различных альтернатив распада возбужденного состояния и отличает процесс дезактивации неравновесного квантового объекта от дезактивации классического автомата, работающего на безальтернативной основе. Более того, согласно тринитарной метафизике, развитой в работах²¹, мы должны учитывать то, что человек как квантовый объект осуществляет выбор альтернатив не случайным образом, а осознанно под управлением созерцающе-управляющего Я, являющегося метафизическими центром его личности. Таким образом, возвращаясь к аналогии с автоматом, мы можем утверждать, что уменьшая свою неравновесность и осуществляя полезную работу, человек выбирает способ своего функционирования из многовариантного мира потенциальных возможностей. Так, например, обратная связь, вызывающая у человека чувство голода, будет заставлять его искать в мире потенциальных возможностей альтернативы для пополнения запаса питательных веществ в организме.

Описанная выше иерархическая модель функционирования живых существ развивается в рамках так называемой эмерджентной парадигмы²². Ее смысл заключается в том, что живые организмы, так же как и в нашей концепции, рассматриваются в виде иерархической структуры, в которой различные уровни иерархии воздействуют друг на друга. Ключевыми вопросами эмерджентной парадигмы являются возникновение новых свойств на высших уровнях иерархии и причинно-следственное воздействие верхних уровней на нижние. По поводу возникновения новых свойств

²¹ Н. А. Соловьев. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм. М.: НП-Принт, 2011. С. 49–76; Н. А. Соловьев. Метафизика. 2013. № 1 (7). С. 172–180; Н. А. Соловьев. Актуальные вопросы метафизики // Метапарадигма. СПб.: НП-Принт, 2013. С. 57–84.

²² The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion; Edited by Philip Clayton and Paul Davies. Oxford University Press. 2006. P. 345; Downward Causation and the Neurobiology of Free Will. 2009. Springer-Verlag. Berlin Heidelberg. P. 291 (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)); Philip Clayton, Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness, Oxford University Press. 2004. P. 236.

на высших уровнях иерархии в работе²³ говорится следующее: «Каждый более высокий уровень, созданный структурированной комбинацией элементов более низкого уровня, имеет свойства, отличные от свойств более низких уровней. Сущности на каждом уровне демонстрируют поведение, характерное для этого уровня. Имеется огромное многообразие сущностей на каждом более высоком уровне иерархии (очень большое число возможных органических макромолекул, очень много видов животных и др.), но меньшее количество различных видов сущностей на нижних уровнях (атомы сделаны только из протонов, нейтронов и электронов). Таким образом, сложные объекты со сложным поведением созданы высоко структурированными комбинациями более простых объектов с более простым поведением. Каждый уровень лежит в основе того, что происходит на следующем более высоком уровне в плане физической причинности. Сложное поведение высшего уровня, которого нет на более низких уровнях, возникает из свойств нижних уровней как структурно, так и функционально (в каждый момент времени), а также в смысле эволюции и развития (с течением времени)». Из приведенной цитаты видно, что речь идет о том, что каждый вышележащий уровень иерархии тварного мира имеет свои специфические законы бытия, которые не могут быть выведены из законов нижележащих уровней. Это и означает, что обратные связи в живых существах, о которых мы говорили выше и которые определяют неравновесность в живых существах, объективны, но не выводятся из физико-химических законов природы. При этом, однако, законы высших уровней иерархии оказывают воздействие на функционирование нижних уровней. Другими словами, мы можем утверждать, что логосные формы высших уровней ограничивают множество комбинаций логосных форм нижележащих уровней, то есть высшие логосные формы оформляют комбинации низших форм. Это воздействие высших уровней на низшие в эмерджентной парадигме носит название Top-Down Causation, или Downward Causation, что можно перевести как «причинность, направленная сверху вниз» (см., например, работы²⁴).

Приведенные выше рассуждения позволяют рассматривать живое существо как некую сложную многоуровневую онтологическую структуру. Детальное описание такой структуры на сегодняшний день не представляется возможным. Однако можно предложить достаточно простую двухуровневую онтологическую схему живого существа, в которой на нижнем уровне иерархии законов, определяющих его существование, действуют физические законы, а на верхнем уровне – информационные законы функционирования обратных связей, поддерживающих неравновесность. Верхний уровень онтологической иерархии как бы оформляет и структурирует нижний уровень, заставляя его функционировать в соответствии с законами верхнего уровня.

Точное описание и моделирование биологических систем даже в таком двухуровневом приближении сталкивается с очевидными трудностями, связанными, с одной стороны, с колossalной сложностью объектов описания, с другой стороны, с принципиальной неясностью способов расчета обратных связей, обеспечивающих неравновесность живых систем. Однако существует простой способ математического

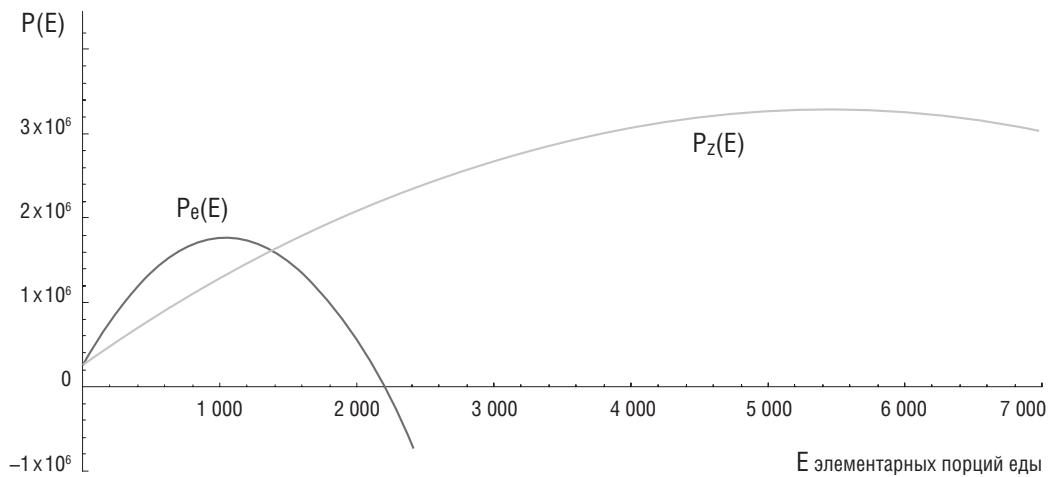
²³ George F. R. Ellis, On the Nature of Emergent Reality в сборнике The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion; Edited by Philip Clayton and Paul Davies. Oxford University Press. 2006. P. 345 (перевод авторов). В оригинале: «Each higher level, created by structured combinations of lower-level elements, has different properties from the underlying lower levels. The entities at each level show behaviours characteristic of that level. One finds a vast variety of existences at each higher level in the hierarchy (very large numbers of possible organic macromolecules, very many species of animals, etc.) but fewer kinds of entities at the lower levels (atoms are made just of protons, neutrons, and electrons), so complex objects with complex behaviour are made by highly structured combinations of simpler objects with simpler behaviour. Each level underlies what happens at the next higher level in terms of physical causation. The existence of higher-level complex behaviour, which does not occur at the lower levels, then emerges from the lower-level properties both structurally and functionally (at each moment) and in evolutionary and developmental terms (over time)».

²⁴ Alicia Juarrero, Top-Down Causation and Autonomy in Complex Systems; George F. R. Ellis, Top-Down Causation and the Human Brain в сборнике Downward Causation and the Neurobiology of Free Will. 2009. Springer-Verlag. Berlin Heidelberg. P. 291 (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)).

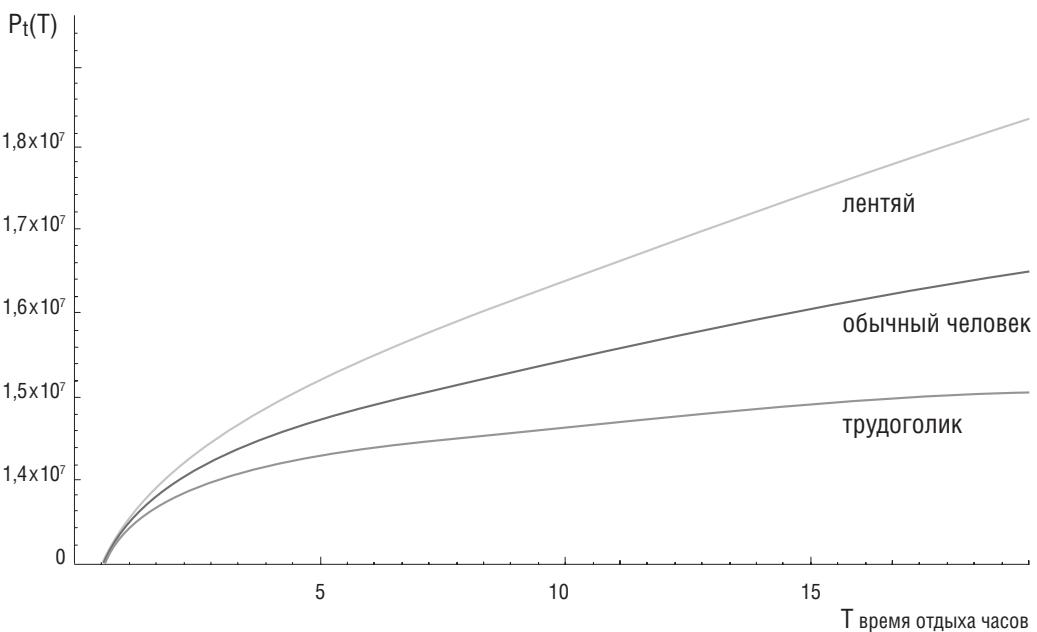
моделирования, позволяющий описать особенности функционирования живых неравновесных систем. Существо такого подхода состоит в феноменологическом описании обратных связей на основе наших собственных субъективных ощущений. Физический или, если угодно, метафизический смысл этого описания заключается в том, что объективно действующие в нас обратные связи, стремящиеся поддерживать нас (или любое другое живое существо) в оптимальном для жизни неравновесном состоянии, воспринимаются нами как субъективные потребности или желания. Так, например, потребность в еде обусловлена необходимостью пополнения запаса свободной энергии организма, потребность в отдыхе – необходимостью снижения уровня потребления запасенной энергии и понижения энтропии, накопленной во время работы. Последовательное применение подхода, основанного на феноменологическом описании обратных связей, исходя из наших субъективных ощущений, позволяет вообще не рассматривать детали физических процессов, происходящих в организме человека, а исходить из эмпирических данных, полученных на основе субъективного опыта.

Попробуем теперь применить развитую выше логику для моделирования конкретных особенностей поведения человека. Рассмотрим задачу, в которой человек ведет самый примитивный образ жизни: занимается собирательством, которое и обеспечивает его потребность в еде. Будем считать, что при возникновении потребности в еде человек начинает собирать и есть плоды, которые произрастают в окрестностях. Этот процесс приводит, с одной стороны, к утолению чувства голода, с другой стороны, к накоплению усталости. В какой-то момент усталость начинает превалировать над голodom, и человеку требуется отдых. Для того чтобы формализовать чувства голода (или сытости) и усталости (или бодрости), будем считать, что они связаны с неким феноменологически вводимым психологическим потенциалом $P(T, E)$, где E – количество запасенных в организме питательных веществ, измеряемое в условных порциях (квантах) еды, а T – физическая бодрость организма, связанная с количеством часов отдыха абсолютно уставшего человека и измеряемая в часах. В первом приближении можно принять, что чувства голода и усталости не зависят друг от друга, и психический потенциал $P(T, E)$ можно представить в виде суммы $P(T, E) = P_t(T) + P_e(E)$. В такой формулировке психического потенциала организм будет стремиться к его максимизации, которая соответствует максимальной бодрости и оптимальному насыщению организма. Форму компонент психического потенциала $P_t(T)$ и $P_e(E)$ удобнее всего задавать в аналитическом виде изображений здравого смысла и анализа собственного субъективного опыта ощущения усталости и голода. Графическое изображение зависимостей $P_t(T)$ и $P_e(E)$, использованных в данном конкретном примере, представлено на рис. 1, 2.

Психопотенциал голод–сытость $P_e(E)$ зависит от величины элементарных порций (квантов) еды E , которые человек потребляет во время еды, рис. 1. При этом метафизический смысл потенциала голод–сытость состоит в том, что человек стремится к максимизации этого потенциала. Ноль на оси абсцисс соответствует абсолютно голодному человеку, который повышает свой психопотенциал, поглощая пищу. При достижении насыщения человек уже не хочет есть, и потребление пищи приводит к снижению психопотенциала при больших величинах E , то есть на графике $P_e(E)$ мы наблюдаем максимум при величине $E = 1\ 000$ у. е. пищи. Психопотенциал усталость–бодрость есть функция от времени отдыха или, другими словами, он показывает, как абсолютно уставший человек (точка $T = 0$) увеличивает свой психопотенциал со временем отдыха, рис. 2. Для построения алгоритма, симулирующего поведение человека со временем, кроме психопотенциалов голод–сытость и усталость–бодрость необходимо ввести также производительность труда по сбору плодов $V_{c.p.}$, которая в нашей постановке задачи будет равна скорости их поедания $V_{n.p.}$, то есть скорости наполнения желудка $V_{n.j.}$, то есть: $V_{c.p.} = V_{n.p.} = V_{n.j.} = V_e$. В расчетах принято, что

**Рис. 1.**

На графике представлены психические потенциалы сытости $P_e(E)$ и запаса пищи в хранилище $P_z(E)$. По оси абсцисс отложены элементарные порции (кванты) съедаемой (для графика $P_e(E)$) и запасаемой в хранилище (для графика $P_z(E)$) пищи, а по оси ординат интегральное удовлетворение (психический потенциал) от съеденного и запасенного соответственно. Нисходящие участки графиков объясняются ограниченными объемами желудка и хранилища пищи.

**Рис. 2.**

На графике изображена зависимость психического потенциала бодрости P_t от времени отдыха в часах. Психопотенциал P_t соответствует уровню удовлетворенности от достигнутой бодрости. Более крутое графики соответствуют большей степени лени, когда даже сильно отдохнувший ленивый человек будет продолжать получать существенное удовольствие от отдыха. Тут и далее желание (в данном случае – отдохнуть) понимается как производная психического потенциала по аргументу.

$V_e = 400$ (порций еды/час). Скорость восстановления организма во время отдыха (скорость накопления бодрости), исходя из вышеизложенного, равна 1 (1 час/час)²⁵. Скорости потери бодрости и переваривания пищи, вообще говоря, должны быть функциями от достигнутых организмом уровней сытости и бодрости (то, чего много, расходуется менее экономно). В представленных расчетах принято, что они пропорциональны уровню сытости и бодрости.

Для того чтобы максимально приблизить постановку задачи к условиям существования человека в земных условиях, где существует естественный жизненный цикл день-ночь, был введен обязательный отдых без рабочей активности в интервале полночь – 7 часов утра.

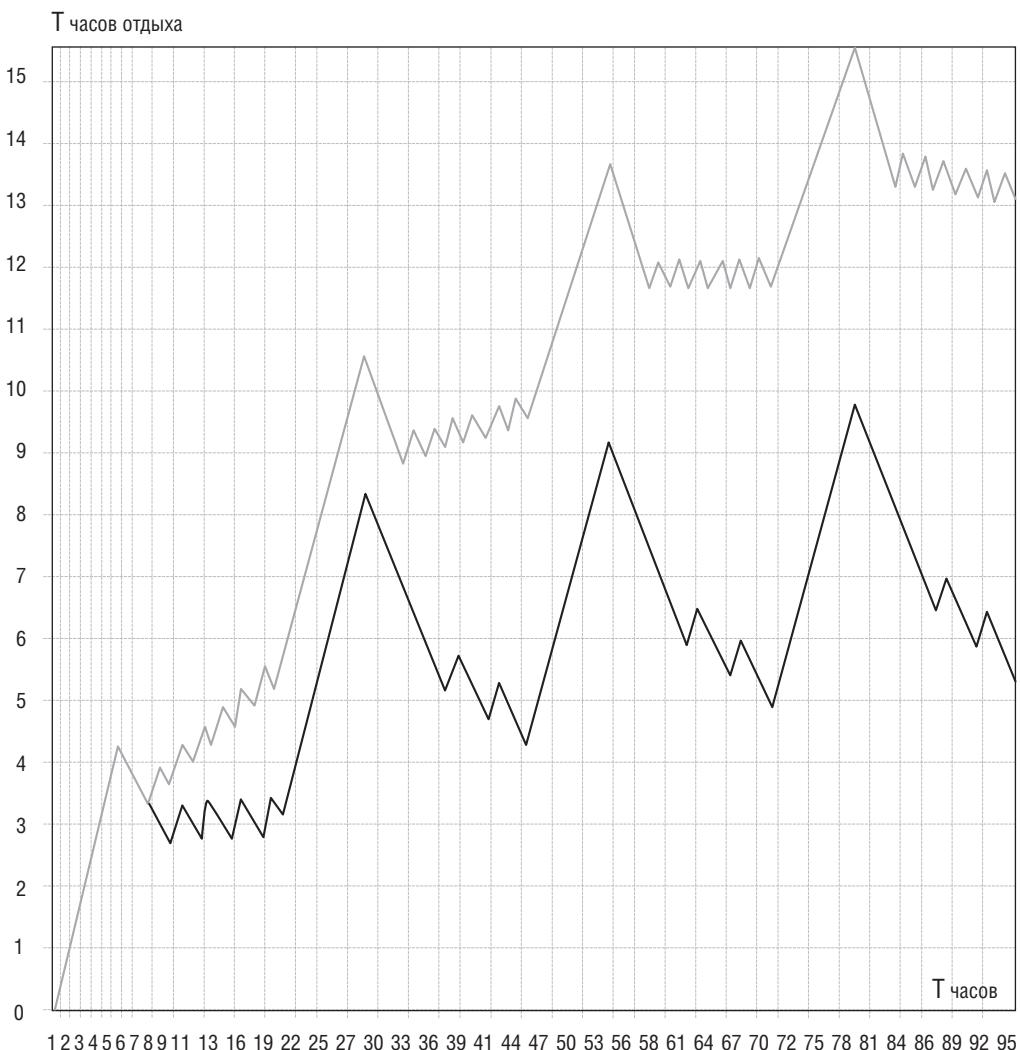
При моделировании поведения человека считается, что он может либо работать, одновременно наполняя свой желудок собранной пищей, либо отдыхать. Выбор (смена) рода деятельности может осуществляться один раз в час. При выборе рода деятельности человек стремится к максимизации своего суммарного психопотенциала $P = P_e(E) + P_t(T)$. Для этого он выбирает тот вид деятельности (работу с наполнением желудка или отдых), который в следующий час приведет к наибольшему возрастанию психопотенциала. Это означает, что выбирается тот вид деятельности, для которого больше производная $d(P_e(E))/dE$ или $d(P_t(T))/dT$. Таким образом, получается, что желание произвести то или иное действие есть производная от психопотенциала. Если проводить аналогию с физикой, где сила есть производная от потенциала, то мы можем говорить о том, что желание тоже есть своего рода психическая сила, которая также является производной, но уже от психического потенциала.

На рис. 3, 4 представлены графики зависимостей уровня бодрости и сытости двух собирателей с производительностью труда 400 (верхняя кривая) и 250 условных единиц еды в час (нижняя кривая) соответственно. Скорость переваривания еды фиксирована и равна 22 % содержимого желудка в час. Скорости уставания и восстановления одинаковы. В начальном состоянии оба собирателя абсолютно голодны и измождены.

Вычисления начинаются в момент времени 0 часов, когда оба персонажа начинают отдыхать. Отдых продолжается до 7 часов утра. Уровень бодрости обоих повышается, а уровень сытости остается равным 0. В 7 часов утра оба персонажа начинают работать: собирать и поедать плоды. Уровень бодрости (запас отдыха в часах) обоих персонажей убывает из-за усталости, а уровень сытости (количество порций еды в желудке) повышается. Затем происходит смена деятельности из-за того, что у персонажей уменьшилось желание есть, но накопилась усталость и увеличилось желание отдохнуть. Видно, что персонаж с большей производительностью труда (верхняя кривая) насытился раньше и раньше начал отдыхать. Следующий отрезок времени, начиная с 10–12 часов и до 22–24 часов, оба персонажа работу перемежают с отдыхом. В 0 часов начинается обязательный ночной отдых, во время которого оба персонажа увеличивают свой запас бодрости и уменьшают запас еды в желудке. Запаса еды в желудке обоим хватает на всю ночь. Затем снова наступает трудовой день, и цикл повторяется с некоторым увеличением среднего запаса бодрости и еды в желудке. Через несколько циклов наступает насыщение кривой роста среднего запаса бодрости и еды в желудке.

Рассмотрение представленных графиков показывает, что данная феноменологическая модель может быть использована для описания автоматизмов в поведении человека. Это означает, что модельные представления о психопотенциалах, которые представляют наше субъективное восприятие обратных связей в организме, застав-

²⁵ Строго говоря, бодрость в нашей модели измеряется в эталонных часах отдыха некоего «эталонного человека», поэтому скорость восстановления организма равна 1 эталонный час/час.

**Рис. 3.**

Зависимость уровня бодрости двух персонажей с разной производительностью труда от времени в часах. По оси ординат отложено накопленное (и не истраченное) на данный момент количество эталонных часов отдыха. Верхняя кривая – производительность труда 400 порций еды/час, нижняя – 250 порций еды/час.

ляющих его пребывать в неравновесном состоянии, в первом приближении соответствуют действительности.

Усложним теперь задачу и приблизим ее еще больше к реальной жизни. Будем теперь считать, что человек во время работы накапливает добываемую пищу в хранилище, а поедает ее три раза в день в фиксированное время – 7, 15 и 23 часа. При этом процесс еды представляет собой последовательное перемещение минимальных порций еды (1/400 от часового производства) из хранилища в желудок до тех пор, пока в результате такого перемещения растет интегральный психопотенциал: $P_e(E+D) + P_z(Z-D) > P_e(E) + P_z(Z)$, где E и Z – количество еды в желудке и хранилище соответственно, а D – минимальная порция еды, перемещаемая из хранилища в желудок.

Потребность в накоплении еды у моделируемых персонажей определяется по аналогии с предыдущим рассмотрением, также неким психопотенциалом накопления

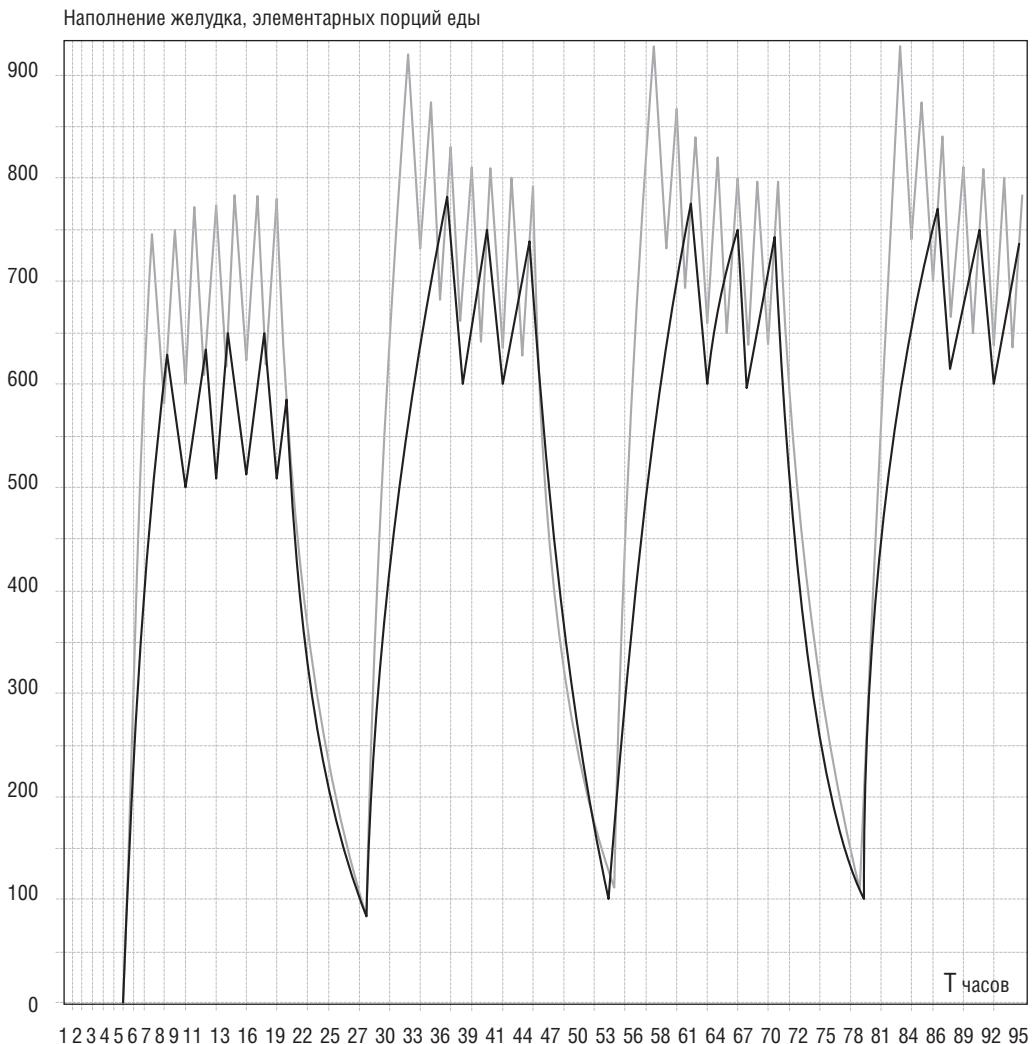


Рис. 4.

Зависимость уровня сытости (количество порций еды в желудке) двух персонажей от времени в часах: верхняя кривая – производительность труда 400 порций еды/час, нижняя – 250 порций еды/час.

или запаса еды $P_z(E)$, представленным на рис. 1. Этот потенциал сдвинут относительно психопотенциала сытости вправо по оси ординат, что означает, что насыщение удовлетворения от накопления еды происходит при больших количествах пищи, чем насыщение от еды, что соответствует тому простому факту, что объем хранилища больше объема желудка. Важно также отметить, что психопотенциал удовлетворенности от накопления еды более пологий, чем психопотенциал сытости, что означает, что чувство голода при маленьких E значительно острее, чем желание к накоплению. Все остальные параметры моделирования в данной задаче такие же, как и в предыдущем случае.

Результаты численного моделирования данной задачи можно увидеть на рис. 5–7. На рис. 5 представлена зависимость уровня наполнения желудка (в порциях еды) от времени. Видно, что наполнение желудка очень быстро возрастает в фиксированное время 7, 15 и 23 часа. Процесс еды занимает 1 час, что равно шагу наших

симуляций. Затем идет естественный спад уровня наполнения желудка. На рис. 6 представлена зависимость уровня бодрости от времени. Эти графики качественно похожи на графики, представленные на рис. 3, 4 для персонажей-собирателей. Однако график зависимости запаса еды в хранилище от времени, представленный на рис. 7, оказывается гораздо более сложным, чем всё то, что мы видели до сих пор. Коренное отличие этого графика от предыдущих связано с наличием на нем плоских участков, которые обязаны периодам отдыха, когда еда не производится. В это же время не происходит итраты запаса еды в хранилище, в отличие от уменьшения запаса еды в желудке. Видно, что средняя динамика запаса еды в хранилище ведет себя достаточно разумно, демонстрируя насыщение через 5 суток.



Рис. 5.

Зависимость уровня наполнения желудка (в порциях еды) от времени в часах при трехразовом питании для персонажей с разной производительностью труда. Верхняя кривая – производительность труда 400 порций еды/час, нижняя – 250 порций еды/час.

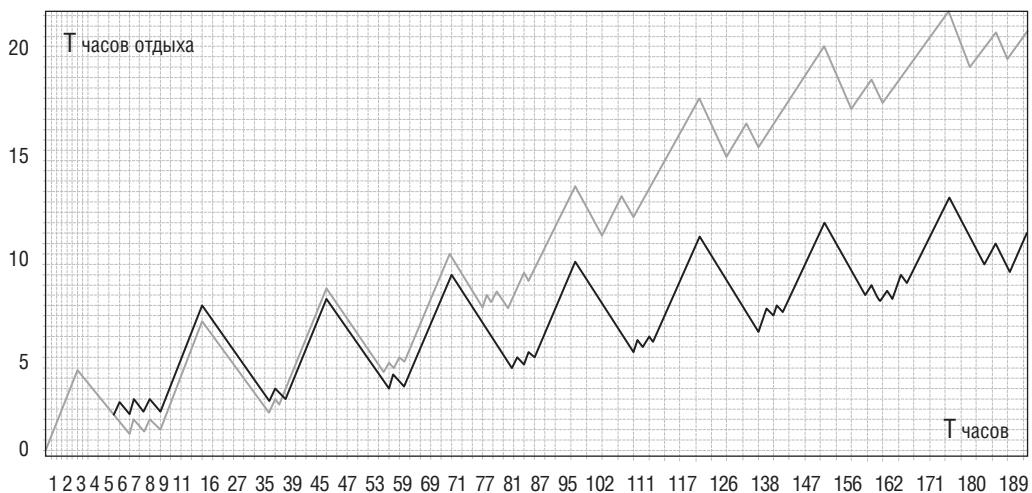
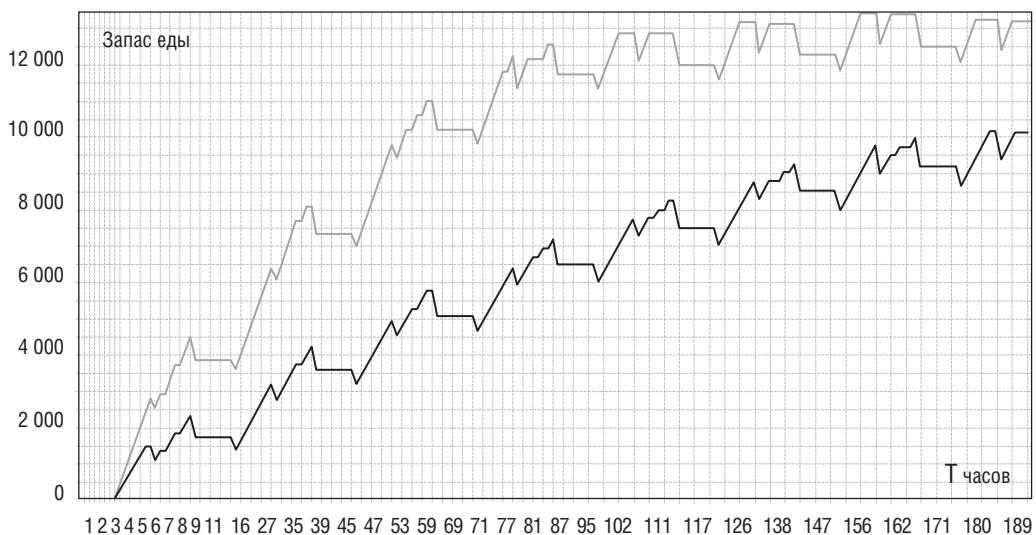


Рис. 6.

Зависимость уровня бодрости от времени в часах при трехразовом питании для персонажей с разной производительностью труда. Верхняя кривая – производительность труда 400 порций еды/час, нижняя – 250 порций еды/час. По оси ординат отложено на-копленное (и не истраченное) на данный момент количество эталонных часов отдыха.

**Рис. 7.**

Зависимость запаса еды в хранилище от времени в часах при трехразовом питании для персонажей с разной производительностью труда. Верхняя кривая – производительность труда 400 порций еды/час, нижняя – 250 порций еды/час.

Как видно из представленных результатов численного моделирования, двухуровневая онтологическая модель человека позволяет описать важные особенности его функционирования. Это позволяет сделать вывод о том, что феноменологическое введение психических потенциалов на основании данных субъективного опыта может быть использовано для построения численных моделей поведения человека в том случае, когда автоматизмы играют определяющую роль в его поведении. С метафизической точки зрения это означает, что мы не принимаем во внимание тот факт, что смена деятельности человека, которая в представленной выше модели описывалась детерминистическим образом, в реальности производится осознанно созерцающе-управляющим Я человека. Соотношение между осознанностью и автоматизмом в выборе альтернатив не может быть описано никаким объективным алгоритмом, поскольку вопрос упирается в непредсказуемость субъективного выбора человека, то есть в невозможность предсказания свободного выбора твари.

Свобода, автоматизм, случайность

В изложенной в работах²⁶ тринитарно-энергийной метафизике Всеединства основной упор делался на наличии у тварных существ, населяющих нашу Вселенную, свободы, которая и является главным атрибутом твари. Данная работа, однако, позволяет сделать вывод, что важной особенностью живых существ является также физическая неравновесность, которая позволяет живому существу возвышаться над окружающей природой в энергетическом смысле, то есть дает ему избыток свободной энергии, за счет которой и осуществляется вся его жизнедеятельность, связанная с производством физической работы. Поддержание неравновесного состояния живого организма осуществляется за счет обратных связей, которые хотя и работают на физических принципах, но не следуют из законов физики и химии, а являются специфическими законами жизни, записанными как в ДНК организма,

²⁶ Н. А. Соловьев. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм. М.: НП-Принт, 2011. С. 49–76; Н. А. Соловьев. Метафизика. 2013. № 1 (7). С. 172–180; Н. А. Соловьев. Актуальные вопросы метафизики // Метапарадигма. СПб.: НП-Принт, 2013. С. 57–84.

так и в памяти живого существа как результат его жизненного опыта. Действие этих обратных связей проявляется у человека в возникновении различного рода желаний и мотиваций, например, чувства голода или усталости. Как было показано выше, работа обратных связей связана с возникновением некоего психического потенциала, который обуславливает желание есть, пить, отдыхать и т. п. Соответственно мир потенциальных возможностей человека будет определяться исходя из существования этих потенциалов. Реализация потенциальных возможностей, связанных с действием конкретного потенциала, может осуществляться за счет свободного выбора нашего созерцающе-управляющего Я, а может происходить автоматически. При наличии автоматизмов мы, казалось бы, можем вообще отказаться от понятия свободы выбора и рассматривать живые существа только как автоматы. Доказать наличие или отсутствие свободы выбора у человека на этом уровне рассмотрения без обращения к метафизической картине Всеединства не представляется возможным. Более того, современные нейрофизиологические исследования не могут установить факт наличия или отсутствия свободы даже в сложных и тщательных экспериментальных исследованиях.

Остановимся более подробно на современных исследованиях свободы воли и автоматизмов у живых существ. Прежде всего отметим, что современная наука научилась описывать различные автоматические функции живых организмов, включая человека, вплоть до ментальных, мыслительных процессов. В работах²⁷ представлен обзор результатов, связанных с моделированием ментальных процессов в мозгу человека. Несмотря на определенные успехи в этом направлении, в численных и модельных расчетах не удается полностью воспроизвести все особенности мыслительных и когнитивных процессов. Это связано не в последнюю очередь с тем, что нейрокомпьютерные модели работают в основном с заданными обучающими множествами, которые являются своеобразным эталоном для сравнения поступающих в мозг образов²⁸: «Нейрокомпьютеры специализированы, то есть в каждом из них обучающее множество одно и соответствует его назначению. Нейрокомпьютер не может сам расширить свое обучающее множество, даже если столкнется с “прострацией”. Если распознаваемый образ не содержится в наперед заданном обучающем множестве, то для расширения его требуется интуиция, моделирование которой на сегодняшний день не представляется возможным. «Это уже относится к интуитивному мышлению и воспринимается как акт творчества. Таким образом, искусственный нейропроцессор профессионала (профессора, доктора наук и т. д.) заменить может. Однако ученого – не может»²⁹. Здесь мы сталкиваемся с проблемой неалгоритмизируемости сознания, подробно обсуждаемой в работах³⁰. Кроме того, мы должны учитывать, что информационно-алгоритмический процесс соотносится в основном с работой левого доминантного полушария, ответственного за логическое мышление и оперирующего дискретными информационными множествами. Однако образное мышление, которое связано с интуицией, оперирует целостными образами, и тут необходимо учитывать иерархическую структуру информации и

²⁷ М. И. Рабинович, М. К. Миозинолу. Нелинейная динамика мозга: эмоции и интеллектуальная деятельность. УФН. Т. 180. № 4. 2010. С. 371–387; Д. С. Чернавский. Проблема происхождения жизни и мышления с точки зрения современной физики. УФН. 2000. Т. 170. № 2. С. 157.

²⁸ Д. С. Чернавский. Проблема происхождения жизни и мышления с точки зрения современной физики. УФН. 2000. Т. 170. № 2. С. 157.

²⁹ Д. С. Чернавский. Проблема происхождения жизни и мышления с точки зрения современной физики. УФН. 2000. Т. 170. № 2. С. 157.

³⁰ Р. Пенроуз. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.: Ижевск: Институт компьютерных исследований, НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007. С. 912; Р. Пенроуз. Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. С. 400.

квантовую нелокальность мозга³¹. Вопросы квантовой нелокальности и целостности подробно рассмотрены в работе³². В ней, в частности, говорится: «Предположение об особой целостности мыслительного акта в смысле его конечной неразложимости на множества каких-либо изначально обособленных элементов (правил, операций, контекстов) является основой для понимания принципиальной невозможности полной формализации мыслительной деятельности, невозможности выразить ее существенные особенности (прежде всего те, которые связаны с образными и аффективными сторонами мыслительной деятельности, полисемантичностью естественного языка) в понятиях и представлениях теории информации и кибернетики, множественных в своей основе». По сути дела, получается, что оперирование целостными образами и смыслами связано с прямым видением логосных форм высокого уровня иерархии нашим созерцающе-управляющим Я.

Тот факт, что функционирование живых существ в значительной степени определяется алгоритмическими, автоматическими процессами, протекающими зачастую без вмешательства созерцающе-управляющего Я, не позволяет однозначно экспериментально доказать или опровергнуть наличие свободы выбора у человека. В настоящее время существует довольно много противоречивых фактов, затрудняющих трактовку опытных данных, само получение которых является сложной задачей, при решении которой приходится учитывать случайные факторы, алгоритмичность поведения живых существ и наличие у них свободы воли³³. Пожалуй, наиболее известные на сегодняшний день эксперименты по исследованию свободы воли связаны с исследованием последовательности возникновения так называемого «потенциала готовности» и субъективно переживаемого акта воли³⁴. В этих экспериментах Либет с коллегами показал, что потенциал готовности возникает раньше, чем субъективное решение о выполнении действия. Например, если у подопытного человека есть задание поднять руку в произвольный момент времени, то сначала возникает потенциал готовности, который по сути является началом действия, а лишь потом человек осознает субъективное желание и волевой импульс для поднятия руки. Эти опыты вызвали большие дискуссии в научной среде. Мнения ученых разделились. Одни считают, что эти факты свидетельствуют об отсутствии свободы воли, а именно, что субъективное решение о выполнении действия возникает после того как спонтанным или детерминистическим образом появился потенциал готовности, то есть субъективное чувство лишь подтверждает факт выполнения действия. Другие исследователи считают, что свободный выбор был осуществлен уже в тот момент, когда человек дал согласие на участие в эксперименте. Кроме того, более поздние эксперименты самого Либета показали, что человек может отменить действие, которое уже могло быть спровоцировано возникающим потенциалом готовности. Достаточно подробное обсуждение этих опытов можно найти в сборнике³⁵. В качестве резюме этого обсуждения можно привести высказывание Ханса Кюнга, приведенное в статье *The Controversy over Brain Research*: «В этой свя-

³¹ Р. Пенроуз. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.: Ижевск: Институт компьютерных исследований, НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007. С. 912; Р. Пенроуз. Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. С. 400.

³² И. З. Цехмистро, В. И. Штанько и др. Концепция целостности. Харьков: Изд-во Харьковского гос. ун-та, 1987.

³³ По этому поводу в статье Christof Koch, Free Will, Physics, Biology, and the Brain, представленной в сборнике *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*. 2009. Springer-Verlag, Berlin Heidelberg. P. 291 (Nancey Murphy, George F.R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)), приводится следующее шутливое высказывание: «This well-known propensity is enshrined in the adage: "Under carefully controlled experimental circumstances, an animal will behave as it damned well pleases"», что в переводе на русский язык будет звучать следующим образом: «Эта известная особенность поведения выражается по-словцам: "При экспериментальных обстоятельствах, которыми тщательно управляют, животное будет вести себя, как ему чертовски нравится"».

³⁴ Libet B., Gleason C. A., Wright E. W., Pearl D. K. Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act. *Brain* 106, 623–642 (1983).

³⁵ Downward Causation and the Neurobiology of Free Will. 2009. Springer-Verlag. Berlin Heidelberg. P. 291 (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)).

зи интересна смена позиции американского нейрофизиолога Бенджамина Либета. Уже в 1985 году он выполнил наиболее цитируемый физиологический поведенческий эксперимент, который показал, что мозг создает нейронный “потенциал готовности” (например, для поднятия правого или левого пальца или руки – очень маленький элемент воли), который, как говорят, предшествует субъективно переживаемому акту воли на 300–400 мсек (Либет, 1999, 2004)³⁶. Но связан ли этот “потенциал готовности” с волей? В 1999 году Либет объяснил, что сознание, отстающее во времени, имеет возможность остановить то, что мозгом воспринимается как действие. Таким образом, при всем подталкивании к действию “свободная воля”, в конечном счете, имеет способность к наложению вето. Вывод Либета сейчас состоит в следующем: “существование свободной воли, в конечном счете, такая же хорошая, если не лучшая, научная альтернатива, как и отрицание ее детерминистической теорией” (Либет, 1999. С. 55)»³⁷. Различные мнения по поводу экспериментов Либета связаны не только со сложностью экспериментального доказательства существования или отсутствия свободы воли. Сложности интерпретации этих опытов связаны в первую очередь с тем, что свободный выбор осуществляется созерцательно-управляющим Я, которое имеет внефизическую природу и не может быть исследовано объективными методами, применяющимися для исследования нейрофизиологических процессов в мозгу. То есть получается, что объективная информация может быть получена только о процессах в мозгу, а информация о принятии решения созерцательно-управляющим Я всегда будет только субъективной. Именно субъективность Я и его волевого акта не позволяет применить к их исследованию объективные методы в полной мере. Результаты экспериментального исследования активности мозга всегда могут быть интерпретированы в рамках концепции детерминизма, строгого или вероятностного, а субъективная, экзистенциальная очевидность волевого акта может быть поставлена под сомнение и объяснена иллюзией или наличием различного рода мотиваций, которые и определяют поведение испытуемого. Надо понимать, что описанные сложности имеют не технический характер, связанный, например, с неточностью измерений, а с тем, что предмет исследования – Я и свобода выбора – являются основополагающими категориями всей науки и метафизики вообще, то есть категориями, которые не могут быть описаны в терминах более низкого иерархического уровня. Ситуацию можно сравнить с попыткой экспериментального доказательства существования пространства. Всем очевидно, что пространство существует, мы имеем вполне определенный экзистенциальный опыт существования пространства и нас самих в пространстве, но экспериментально доказать существование пространства невозможно. Ситуация с исследованием феномена свободы осложняется еще и тем, что человек, его мозг, информация, записанная в мозгу, вся Вселенная и мир потенциальных возможностей человека и Вселенной вообще имеют иерархическую структуру. Любой актуальный выбор производится человеком на определенном уровне иерархии. Например, человек может нейтрально отнестись к неизвестному явлению на уровне инстинктов или эмоций, однако если он имеет на интеллектуальном уровне информацию об опасности данного явления, то он может принять решение о бегстве. То есть в данном случае осознанное решение принимается на более высоком уровне иерархии, чем тот уровень, на котором происходит его исполнение. В этом же примере реше-

³⁶ Libet B. Do we have a free will? Journal of Consciousness 6, 47–57 (1999); Libet B. Mind time: The temporal factor in consciousness. Harvard University Press. Cambridge (2004).

³⁷ Перевод авторов. В оригинале цитата выглядит следующим образом: «The change of position of the American brain physiologist Benjamin Libet is interesting in this connection. As early as 1985 he was the first to carry out the much-cited behavioral physiological experiments which showed that the brain builds up a neuronal “readiness potential” (for example on raising the right or left finger or arm – a very small unit of the will), which is said to precede the subjectively experienced will to act by 350 to 400 milliseconds (cf. Libet, 1999, 2004). But does this “readiness potential” bind the will? In 1999 Libet then explained that the consciousness that lags behind in time is in a position to stop what the brain suggests as an action. So in all the pressure to act, “free will” at least has the power of veto. Libet’s conclusion is now that “the existence of a free will is at least as good a scientific option as denying it by the deterministic theory, if not a better one” (Libet, 1999. P. 55)».

ние о бегстве может быть отменено на более высоком духовном (нравственном) уровне, если окажется, что нравственный долг требует встретить опасность лицом к лицу. В принципе, мы должны понимать, что каждый более высокий уровень логосно-смысловой иерархии ограничивает свободу системы всё больше и больше. Человек на самом высоком уровне иерархии – духовном – становится рабом Бога и ближнего, но рабом свободным и сознательным. Он понимает, что необходимость служения Богу и ближнему является таким же непреложным законом мироздания, как и закон всемирного тяготения. Будучи свободным рабом, человек может выбрать для этого служения самые разнообразные способы, наиболее подходящие ему по его внутреннему устройству.

Важным аспектом ментальной активности помимо детерминизма и свободы выбора является также спонтанность³⁸. Эксперименты, проводимые с животными, показывают, что спонтанность оказывается важной особенностью их поведения и является, например, наиболее эффективной стратегией поиска пищи и партнера в сложно устроенной окружающей среде. Спонтанность оказывает большое влияние также и на поведение человека. Она проявляется, например, в случайному блуждании глаз при рассматривании предметов, а также в случайному возникновении мыслей и образов в сознании человека. Спонтанность возникновения мыслей у человека решает одну очень важную задачу, она обеспечивает сканирование логосного пространства психики человека в ее спокойном состоянии. Необходимость такого сканирования связана с тем, что внимание человека может удерживаться только на одной единственной мысли или ощущении. В процессе логических размышлений, когда мысли следуют одна за другой (когда следующая вытекает из предыдущей), процесс спонтанной генерации мыслей выключается. Однако для выбора новой последовательности мыслей в спокойном состоянии человек осуществляет спонтанный поиск предмета своих размышлений, перебирая образы в мозгу. В случае согласия с началом новой мыслительной последовательности наше Я запускает логический мыслительный процесс, а в случае отказа внимание переключается на следующий образ. Если в повседневной мирской жизни стратегия спонтанности имеет свои преимущества и необходима в различных жизненных ситуациях, то в духовной жизни, наоборот, спонтанные мысли являются помехой. Они приводят к распылению внимания и мешают, например, концентрироваться на словах молитвы в православной духовной традиции. Так же и в восточной духовной традиции случайные мысли мешают человеку достигнуть состояния «безмолвия разума», в котором в сознании человека нет потока случайных мыслей³⁹ и которое является важной ступенью в духовном развитии.

Спонтанность проявляется в живых организмах как в поведении, так и на уровне электрической активности мозга. Объяснение спонтанности затруднено тем, что экспериментатор зачастую не может отличить случайные действия живого существа от действий, связанных со свободным выбором. Кроме того, до конца не ясно, являются ли эти спонтанные проявления активности следствием квантовых флюктуаций или других неизвестных явлений. Однако если описывать эти явления согласно логике, представленной в работе⁴⁰, их можно представить в виде усиленных и выведенных на макроскопический уровень квантовых флюктуаций, которые управляются слабыми информационными сигналами в точках бифуркации. Эта логика позволяет интерпретировать эксперименты Либета исходя из представле-

³⁸ Christof Koch, Free Will, Physics, Biology, and the Brain в сборнике Downward Causation and the Neurobiology of Free Will. 2009. Springer-Verlag. Berlin Heidelberg. P. 291 (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)).

³⁹ «Пусть ищущий попытается не думать хотя бы в течение нескольких минут – он быстро увидит, с чем он имеет дело! Он поймет, что живет в невидимом хаосе, в изматывающем непрестанном вихре, заполненном исключительно его мыслями, его ощущениями, побуждениями и реакциями...» Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989. С. 335.

⁴⁰ Б. Б. Кадомцев. Динамика и информация. УФН. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449.

ний о том, что после принятия решения об участии в эксперименте по случайному поднятию руки испытуемый *по своей воле* как бы запускает генератор случайных импульсов. Этот генератор усиливает квантовые флуктуации, возникающие в мозгу, а испытуемый при этом осознает эти импульсы как субъективное желание поднять руку и может при желании отменить начатое действие, разрушив, например, когерентность работы нейронов мозга. Эти выводы, в принципе, может достаточно легко проверить любой человек, имеющий хотя бы небольшой опыт интроспективного наблюдения за собой. Для этого достаточно дать себе задание поднять руку в неопределенный момент времени, одновременно наблюдая за своими волевыми импульсами. Оказывается, что эти наблюдения демонстрируют, что после принятия решения о произвольном поднятии руки человек время от времени ощущает желание поднять руку. Это желание можно реализовать, а можно подавить, сказав себе: «Сейчас руку не буду поднимать... и сейчас не буду..., а вот сейчас подниму!».

Все высказанное означает, что причиной действий, осуществляемых человеком и, наверное, любым другим живым существом, является сложная комбинация детерминизма, свободного выбора и спонтанности, что, в конечном счете, не позволяет рассматривать живое существо как строго детерминистический автомат. По этому поводу в работе⁴¹ говорится следующее: «Нервная система индетерминистична. Укоренен ли этот индетерминизм в квантовой механике или нет – остается открытым вопросом. Ваши действия не являются и никогда не будут предсказуемыми. Хотя Вселенная и всё в ней подчиняется естественным законам, состояние будущего мира является случайным таким образом, что в общем случае не может быть вычислено исходя из текущего состояния». При этом нужно понимать, что спонтанные процессы в психике живых существ могут быть учтены в построении модели детерминированного живого организма. Принципиально введение случайности должно привести к рассмотрению ветвящейся траектории поведения, различные ветви которой могут реализовываться с различной вероятностью. Такая модель будет описывать случайный или вероятностный детерминизм. Однако мы никогда не сумеем ответить на вопрос: сможет ли такая модель описать свободный выбор? – поскольку, как мы хорошо знаем, мы можем совершать такие поступки, которые мы сами подчас не можем предугадать. С психологической точки зрения, проблема свободного выбора связана с проблемой осознанного выбора, то есть такого выбора, который осуществляет наше созерцающее-управляющее Я, а не детерминированный автомат и не генератор случайных процессов, о котором мы говорили выше. Эти вопросы довольно хорошо исследованы в восточной духовной традиции. В книге⁴² по этому поводу приводится следующее высказывание индийского мыслителя и мистика Шри Ауробиндо: «Все ментально развитые люди, достигшие уровня выше среднего, должны так или иначе или хотя бы время от времени или же для определенных целей разделять ум на две части – на активную часть, которая является фабрикой мыслей, и на спокойную, господствующую часть, которая есть одновременно Свидетель и Воля и которая наблюдает мысли, рассматривает их, отвергает, исключает, принимает, вносит поправки и изменения – Хозяин в Доме Разума, способный к самоуправлению, самраджа».

Таким образом, при осознанном выборе вариантов направление движения в точках ветвления фазовых траекторий системы под названием живое существо, и в первую очередь – человек, производит созерцающее-управляющее Я, являющееся для физи-

⁴¹ Christof Koch, Free Will, Physics, Biology, and the Brain в сборнике Downward Causation and the Neurobiology of Free Will. 2009. Springer-Verlag. Berlin Heidelberg. Р. 291 (Nancy Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)). В оригинале цитата выглядит следующим образом: «Nervous systems are indeterministic. Whether or not this indeterminism is grounded in quantum mechanics remains an open question. Your actions are not, and never will be, predictable. Even though the universe and everything within it obeys natural laws, the state of the future world is contingent in a way that, in general, cannot be computed from its current state».

⁴² Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. Л.: Изд-во Ленинградского университета. 1989, С. 335.

ческой системы сверхприродным феноменом. Однако мы должны также ясно понимать, что среднестатистический человек, находящийся в обычных условиях, осознанные решения принимает довольно редко, то есть его Я в обычном состоянии по сути является выключенным из жизненного процесса. Именно поэтому процессы жизнедеятельности живых существ и могут достаточно успешно моделироваться при помощи различных алгоритмов, либо полностью детерминистических, либо отчасти вероятностных. Однако мы также ясно должны понимать, что без наличия автоматизмов и обратных связей, обеспечивающих эти автоматизмы, человек и любое другое живое существо не смогло бы существовать в принципе, поскольку живые существа, особенно сложные, не могут свободно контролировать весь объем оперативной информации, связанной с жизнедеятельностью организма. В основном живое существо контролирует процессы и осуществляет свободный выбор лишь на верхних уровнях смысловой или логосно-энергийной иерархии, оставляя нижние уровни иерархии под управлением автоматических, саморегулируемых механизмов. Лишь в особых случаях наше Я вмешивается в деятельность низших уровней иерархии, например, это происходит в процессе тренировки и обучения спортсмена, когда Я непосредственно управляет физическим и инстинктивным уровнем психической иерархии.

В заключение подчеркнем, что развитые нами представления не могут, конечно же, в деталях описать всё разнообразие современных экспериментальных данных, полученных в нейрофизиологических и других исследованиях, однако основные выводы нашей модели не вступают с ними в противоречие.



> альманах

богословие
философия
естествознание

> метапарадигма выпуск 02/03 > 2014

Молекулярно-генетические свидетельства творения органического мира

К. В. КОНСТАНТИНОВ

**В начале было Слово, и Слово
Было у Бога, и Слово было Бог.
(Ин. 1.1)**

Одним из традиционных подходов научного креационизма является демонстрация невероятной сложности биологических объектов, невероятной в том смысле, что вероятность самоизменчивого возникновения столь сложной организации, которую является собой органический мир, весьма мала. События с такой низкой вероятностью считаются невозможными. Однако вероятность обладает тем свойством, что оставляет возможность верить в даже самые невероятные события и в психологическом плане является не самым убедительным аргументом. Мы же хотим строить доказательную базу Акта Творения живых существ, опираясь на такие свойства организмов, которые не имеют своих оснований в неорганической материи и которые могут быть восприняты, преимущественно и просто, как результат деятельности Разума.

1. Лингвистические свойства генома. Генетический язык

Одним из самых ярких свидетельств творения органического мира, на наш взгляд, являются лингвистические свойства генома всех ныне живущих существ¹. Весьма важно, что эти свой-

¹ На сегодняшний день существует богатая литература, анализирующая лингвистические свойства генома. Среди работ особо стоит выделить исследования: Bolshoy A., Volkovich Z., Kirzhner V., Barzily Z. Genome Clustering; From Linguistic Models to Classification of Genetic Texts. Springer. 2010; Kirzhner V., Bolshoy A., Volkovich Z., Korol A., Nevo E. Large-scale genome clustering across life based on a linguistic approach. Biosystems 81(3). 2005. P. 208–222; Searls D. B. Linguistic approaches to biological sequences. J. Comput. Appl. Biosci. 13(4). 1997. P. 333–344; Searls D. B. The language of genes. Nature 420. 2002. P. 211–217; Sungchul Ji. The Linguistics of DNA: Words, Sentences, Grammar, Phonetics, and Semantics. Ann N Y Acad Sci. May 18; 870:411-7. 1999; Sungchul Ji. The Linguistics of DNA: Words, Sentences, Grammar, Phonetics, and Semantics. Ann N Y Acad Sci. May 18; 870:411-7. 1999. В конце нашего исследования приведен общий список работ, рассматривающих лингвистические свойства генома.

ства являются фундаментальными качествами организмов. Биологи обнаружили генетический язык, и сегодня значительная доля молекулярно-биологических проблем связана с пониманием информационно-лингвистических процессов в клетках.

«Биология, в нашем представлении, также занимается в значительной степени проблемами языка. Вопросы биохимического кода, или, более широко, вопросы межмолекулярных взаимодействий в живой клетке, вопросы генетики, проблема эволюции и совсем старые задачи классификации и систематизации, представление о биосфере как о большом организме и связанная с этим проблема большой экологии – всё это может быть сформулировано в терминах науки о языке»².

Вот высказывание одного из представителей современного направления естествознания – биосемиотики – А. Е. Седова: «Фундаментальная особенность всех живых систем – это именно знаковые процессы, и этим они принципиально сходны с языками, произведениями культуры, техническими устройствами...»³. Таким образом, лингвистические свойства биологических объектов достойны самого пристального внимания и обсуждения, особенно когда нас интересует природа органической жизни.

Почему «самым трудным в проблеме кода было понять, что код существует»?⁴ Потому что поначалу ожидалось, что внутриклеточные реакции не выходят за рамки физико-химических превращений. Это отчасти так и есть, но значимыми для клетки являются не сами по себе взаимодействия веществ, а те смыслы, носителями которых являются эти взаимодействия. То есть в клетке имеют место информационные процессы, «не-разумную» природу которых трудно себе представить, «поскольку едва ли законы переработки информации и соответствующие устройства можно описать в рамках физических и химических теорий»⁵.

Нильс Бор оказался прав, утверждая, что «некоторые биологические явления, возможно, нельзя будет объяснить полностью, исходя лишь из традиционных физических понятий»⁶. Макс Дельбрюк, ученик Н. Бора, полагал, что «именно генетика является той областью биологии, в которой объяснения с позиций физики и химии могут оказаться недостаточными»⁷. Некоторое время считалось, что всё дело в неизвестных законах физики и химии. Эрвин Шредингер, выдающийся австрийский физик-теоретик, один из создателей квантовой механики, в своей книге «Что такое жизнь с точки зрения физика?» (1944), основываясь на известных к тому времени данных генетики, предполагал что «деятельность живой материи хотя и основана на законах физики, установленных к настоящему времени, но, по-видимому, подчиняется до сих пор неизвестным другим законам физики, которые, однако, как только они будут открыты, должны составить такую же неотъемлемую часть этой науки, как и первые»⁸. Так что многие естествоиспытатели, вдохновленные идеями Н. Бора, М. Дельбрюка, Э. Шредингера, ожидали найти в биологии новые физические закономерности. Но никаких «других законов» обнаружено не было. Были открыты информационные свойства молекулярно-генетических явлений, реализующиеся в известных физико-химических превращениях. И Нильс Бор, выдвигая

² Налимов В. В. Вероятностная модель языка. М., 1979. С. 6.

³ Седов А. Е. Биосемиотика. www.regnet.ru/channels/ntv/gordon/200312141639-2903.htm

⁴ Ичас М. Биологический код. М., 1971. С. 23.

⁵ Чураев Р. Н. Контуры неканонической теории наследственности: от генов к эпигенам // Журнал общей биологии. 2005. Т. 66. № 2. С. 119.

⁶ Цит. по: Стент, Кэлиндар. С. 31.

⁷ Цит. по: Стент, Кэлиндар. С. 31.

⁸ Цит. по: Ратнер В. А. Указ соч. С. 133.

принцип дополнительности и распространяя его на биологию⁹, оказался прав в том смысле, что для объяснения природы обнаруженных явлений в клеточном геноме необходимо еще нечто дополнительное.

Идея генетического кода была высказана Э. Шредингером: «Хромосомы... содержат в виде своего рода шифровального кода весь "план" будущего индивидуума и его функционирования в зрелом состоянии. Каждый полный набор хромосом содержит весь шифр...»¹⁰. Другими словами, Э. Шредингером была высказана мысль о том, что «биологическая сущность гена и хромосомы в том, что они представляют собой молекулярные «записи» сложной структуры признаков, онтогенеза, организма в целом»¹¹. Сложность в высказывании и восприятии этой идеи была, по всей видимости, в том, что она предполагает антропность, ибо такие явления как код, шифр, текст – очевидно – антропогенные, и если об антропогенности в происхождении геномов речи быть не может, что так же очевидно, то тогда участие какого-либо разума всё же необходимо. Но какого разума?.. Это и есть то дополнение, без которого возникновение генетических текстов невозможно. Ибо сами по себе физико-химические процессы не несут никакой дополнительной смысловой нагрузки кроме факта своего осуществления, согласно физико-химическим законам. Но будучи организованными в определенную последовательность и/или сочетание событий, эти процессы способны быть носителями той информации, которая им предается и которая их собственно организует, согласно устанавливаемым правилам.

Почему мы говорим о коде, каковы основания для такого определения? Потому что четверичная последовательность нуклеотидов в ДНК переводится в двадцатиричную последовательность аминокислот в белке. Значит, каждой аминокислоте соответствует определенная комбинация нуклеотидов (рис. 1). Эта комбинация является знаком аминокислоты или, другими словами, ее кодом.

	U	C	A	G	
U	UUU UUC	Phe Ser	UCU UCC	UAU UAC	Tyr Cys
	UUA UUG	Leu	UCA UCG	UAA UAG	STOP Trp
	CUU CUC	Leu Pro	CCU CCC	CAU CAC	CGU CGC
	CUA CUG		CCA CCG	CAA CAG	Arg Gln
C	AUU AUC	IIu Thr	ACU ACC	AAU AAC	U C
	AUA		ACA	AAA	A
	AUG		ACG	AAG	G
	GUU GUC	Val	GCU GCC	GAU GAC	Asn Ser
G	CUA GUG	Ala	GCA GCG	GAA GAG	Lys Glu
	GGU GGC		GGC GGA	GGU GGG	U A
	GGC GGA		GGG	GGC GGA	C G
	GGG				

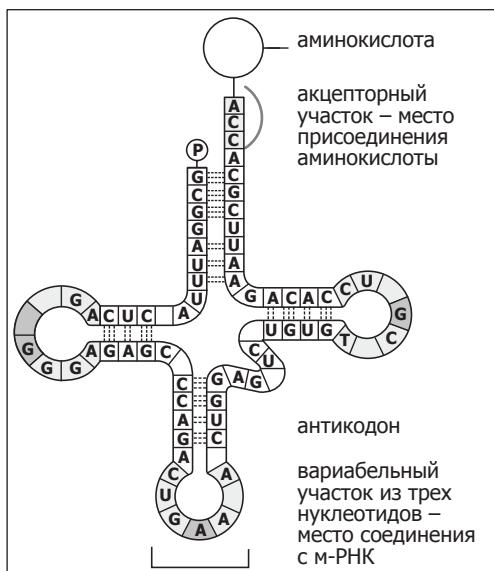
Рис. 1.

Таблица генетического кода.

⁹ Чиженкова Р. А. www.PHILOSOPHY.ru/iphras/library/karpinsk/biophil.html

¹⁰ Цит. по: Ратнер В. А. Указ. соч. С. 132.

¹¹ Там же. С. 132.

**Рис. 2.**

Вторичная структура молекулы т-РНК, так называемый «клеверный лист».

По Альбертс Б. с соавт. Молекулярная биология клетки. Указ соч.

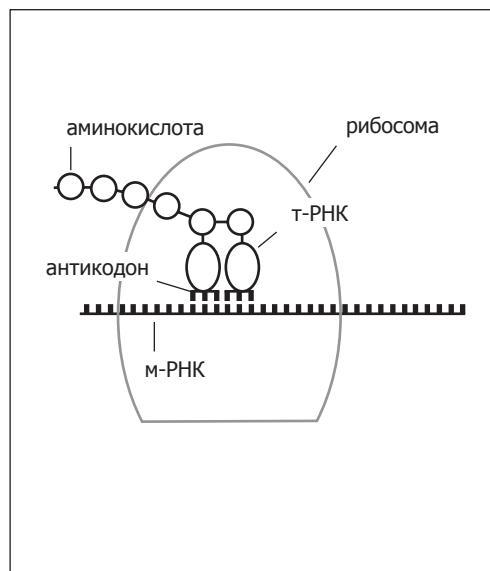
**Рис. 3.**

Схема процесса трансляции (синтеза белка). По Альбертс Б. с соавт. Молекулярная биология клетки.

Указ соч. (подобные схемы можно найти практически в любом учебнике по молекулярной биологии).

Занимательная история расшифровки генетического кода, установления правила соответствия нуклеотидов аминокислотам приведена в книге одного из участников тех событий М. Ичаса¹². Интересно, что лишь немногие из исследователей проблемы генетического кода были биохимиками, что объясняется направленностью поисков на выяснение формального правила соответствия нуклеотидов аминокислотам, а не на анализ химических реакций. Оказалось, что, по выражению В. А. Ратнера, «информационно-лингвистический подход полностью адекватен проблеме»¹³.

Очень важно понять, что аминокислота, которая включается в тот или иной белок, получается не в результате химической реакции трех нуклеотидов, но комбинация (то есть сочетание, а не химическое превращение) из трех нуклеотидов определяет аминокислоту. Физически эта связь осуществляется молекулой транспортной РНК (т-РНК) и множеством специальных ферментов, которые присоединяют определенную аминокислоту только к «своей» т-РНК, антикодон которой комплементарен определенной кодовой последовательности (кодону) информационной или матричной РНК (м-РНК). Таким образом, кодон со «своей» аминокислотой непосредственно (физико-химически) не взаимодействует, но только через т-РНК. Напомним, что эти операции происходят на рибосомах, и в результате этих операций кодовая последовательность нуклеотидов переводится в последовательность аминокислот – первичную структуру белка (рис. 2, 3).

¹² Ичас М. Указ. соч.

¹³ Ратнер В. А. Указ соч. С. 163.

Почему определенная аминокислота соответствует определенной последовательности нуклеотидов в кодоне? Как утверждилось это правило соответствия? Рационального объяснения этому феномену в традициях современного естествознания, кроме как «это спонтанное соответствие», не существует. Вот высказывание одного из авторитетных апологетов самоорганизации материи и эволюции биологических макромолекул, лауреата Нобелевской премии М. Эйгена: «...вполне возможно, что тот конкретный код, который мы находим теперь, возник из случайной флуктуации; следовательно, нет необходимости предполагать существование очень специфичного (прямого или непрямого) взаимодействия между кодоном и аминокислотой. Если это верно, то любая независимо эволюционирующая система (“где-то” во Вселенной или “когда-нибудь” в лаборатории) могла бы использовать другой код... теперешний код мог быть и не единственным»¹⁴. Другими словами, науке не известны какие-либо специфичные взаимодействия между кодоном и аминокислотой, которые могли бы детерминировать имеющееся соответствие.

За последнее время появились интересные данные, подтверждающие физико-химическую независимость кодонов и аминокислот. Из таблицы генетического кода (рис. 1) мы видим, что из 64 кодонов три являются стоп-кодонами. Механизм работы стоп-кодонов (то есть остановки синтеза белка) очень прост: для трех кодонов не существует комплементарной т-RНК, и как только рибосома доходит до того места м-RНК, к которому не присоединяется комплементарная т-RНК, – синтез полипептидной цепи автоматически прекращается. Был проделан эксперимент, в котором искусственно синтезировалась т-RНК с антикодоном, комплементарным одному из стоп-кодонов (UAG), и несущая искусственную аминокислоту. «Химик Питер Шульц (Peter Schultz) с коллегами из калифорнийского The Scripps Research Institute, используя рекомбинантную (генно-инженерную) технологию, изменил белок, известный как аминоацил т-RНК синтаза (aaRS). Его функция – прикреплять аминокислоту к соответствующей т-RНК. Ученые также генетически модифицировали саму т-RНК с тем, чтобы она распознавала незнакомую ей двадцать первую аминокислоту. Эта аминокислота в итоге всех генетических манипуляций связывалась посредством aaRS с т-RНК, а затем транспортировалась к рибосоме, где и вставлялась в растущую белковую молекулу. Причем почти со стопроцентным успехом»¹⁵.

В других экспериментах исследователи не меняли функцию стоп-кодона, а производили подмену природных аминокислот на искусственную. «Другая исследовательская группа (в нее вошли несколько биологов и химиков из разных стран, а руководил проектом Пол Шиммель (Paul Schimmel) из того же The Scripps Research Institute) действовала иначе. Примерно половина всех aaRS несут особую контролирующую функцию: они следят за тем, чтобы только строго определенные аминокислоты прикреплялись к “своим” т-RНК. Ученые искусственно вызвали мутацию в aaRS, в результате чего он оказался неспособен замечать ошибки, стал пропускать двадцать первую аминокислоту и связывать ее с т-RНК. Тем самым был достигнут эффект, о котором уже говорилось: рибосома начала синтезировать неестественный белок»¹⁶. Целью данных экспериментов было заставить клетку синтезировать не известный ранее белок. Эксперименты удалось, цель достигнута. Однако для нас здесь важно то, что они явно показывают, как смысловое содержание кодонов может быть изменено, в одном случае за счет синтеза новой т-RНК, а в другом – за счет прямой подмены аминокислоты,

¹⁴ Эйген М. Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул. М., 1973. С. 170.

¹⁵ Искусственная жизнь in vivo / cnt.online.ru/mpl/face?id=5339&template_file=print (14.07.04)

¹⁶ Искусственная жизнь in vivo. Указ. соч.

«загружаемой» в традиционные т-RНК. Таким образом, эти эксперименты свидетельствуют о физико-химической независимости связи кодон – аминокислота и так же, как в известных языках, демонстрируют возможность изменения смыслового содержания знака.

В этой ситуации естественной мыслью для эволюциониста является признание спонтанного характера генезиса соответствия кодон – аминокислота. Но мы знаем, что структура кода высокоупорядочена. И упорядоченность эта не проистекает из физико-химических свойств аминокислот и нуклеотидов. С другой стороны, если бы данное соответствие носило случайный характер, то мы бы наблюдали равномерное распределение связи кодон – аминокислота. Но этого нет – связь весьма специфична. Некоторые аминокислоты имеют по шесть синонимичных кодонов, а некоторые только по одному. И количество синонимичных кодонов коррелирует с частотой включения аминокислоты в белок. А какова структура синонимичных кодонов? Случайное ли соответствие кодонов-синонимов «своей» аминокислоте мы наблюдаем? Нет. Вот, например, синонимы лейцина – CUU, CUC, CUA, CUG, UUA, UUG; или аргинина – CGU, CGC, CGA, CGG, AGA, AGG; или глицина – GGU, GGC, GGA, GGG и т. д. Нетрудно заметить, что самая вариабельная часть кодона – нуклеотид в третьем положении, менее вариабельная часть кодона – нуклеотид в первом положении, а постоянная часть кодона – нуклеотид во втором положении. Это свойство генетического кода, названное регулярностью, позволило некоторым исследователям сравнить структуру кодона со структурой слова: первый нуклеотид – приставка, второй нуклеотид – корень, третий нуклеотид – окончание. «Анализ таблицы генетического кода как целого позволяет выявить удивительные свойства его регулярности и симметрии. Обозначим позиции нуклеотидов в кодонах через *x-y-z*, где *x* – приставка, *y* – корень, *z* – окончание, а *xy* – основа кодона. Эти термины, предложенные Ю. Б. Румером, отражают сходные понятия лингвистики. Корни слов определяют их смысл. Все мутации, затрагивающие корень (*y*) кодона, также изменяют кодовую серию, то есть нарушают смысл кодона. Приставки слов тоже участвуют в определении смысла, хотя и не так жестко, а многие их изменения меняют смысл слов. Замены в приставках (*x*) кодонов чаще всего изменяют их смысл, но иногда являются синонимическими. Окончания слов обычно участвуют в словоизменении, то есть в синонимических преобразованиях. Аналогично 70 % замен в окончаниях (*z*) кодонов синонимические. Наконец, приставка и корень слова образуют его основу, несущую полную или доминирующую смысловую нагрузку¹⁷. Это еще не все.

«Аминокислоты имеют два основных характерных свойства, существенных в пространственной структуре глобулярных белков: размер (малые, средние, большие) и полярность/неполярность¹⁸. Оказывается, что есть соответствие между корнями кодонов и свойствами аминокислот: корню «U» соответствуют только неполярные аминокислоты любых размеров, корню «С» соответствуют только малые аминокислоты любой полярности, корню «А» соответствуют только полярные и не малые аминокислоты, корню «G» соответствуют не средние аминокислоты любой полярности¹⁹. «Существует несомненная связь между химической структурой некоторых аминокислот и их кодонов»²⁰, но парадокс состоит в том, что химические детерминанты этой связи не известны, скорее всего, их просто нет. А смысл этой связи есть – минимизация последствий искажений информационных ошибок при синтезе белка.

¹⁷ Ратнер В. А. Указ. соч. С. 196.

¹⁸ Там же. С. 196.

¹⁹ Там же. С. 193.

²⁰ Ичас М. Указ. соч. С. 282.

Перечисленные свойства генетического кода (есть и другие, но они носят второстепенный характер) со всей очевидностью демонстрируют внутреннюю организацию основы генетического языка. «Таким образом, генетический код *E. Coli* представляет собой не случайный конгломерат соответствий между кодонами и аминокислотами, а высокоорганизованную систему соответствий, поддерживающую сложными молекулярными механизмами»²¹. Нас не должно смущать, что автор ссылается на генетический код кишечной палочки (*E. Coli*) – любой биолог знает, что данные слова в равной мере относятся к генетическому коду всех живых существ.

Итак, что мы можем сказать о структуре генетического кода? Во-первых, соответствие аминокислот кодонам не определяется их физико-химическими свойствами. Во-вторых, при этом мы наблюдаем не случайное соответствие аминокислот своим знакам – здесь строгий порядок. В-третьих, этот порядок имеет смысл – вся организация генетического кода пронизана идеей помехоустойчивости, код устроен так, что последствия точечных мутаций (случайная замена нуклеотида в ДНК или м-РНК) будут иметь минимальные последствия для пространственной структуры белка. Это и наблюдается при функционировании генома: «чаще всего происходят взаимные замены аминокислот, лишь незначительно различающихся по структуре и химическим свойствам. По мнению авторов, такие “консервативные” замены, вероятно, сопровождаются весьма небольшими изменениями функциональных свойств белковых молекул»²². То есть один из главных принципов организации генетического кода – минимизация смысловых ошибок или постоянство текстовой информации. Собственно, идея постоянства семантической составляющей генома пронизывает все уровни организации генетических процессов. Так какова же природа этой упорядоченности?

Большинство исследователей говорит об эволюционной самоорганизации как о само собой разумеющемся механизме формирования генетического кода. В. А. Ратнер дает подробное описание структуры генетического кода, но затем делает неожиданный вывод: «Совершенно ясно, что такие свойства не возникают одномоментно, а являются результатом длительного эволюционного процесса. Многие особенности кода являются продуктом эволюции»²³. Или: «Несомненно, что генетический код явился продуктом дебиологической молекулярной эволюции и продолжал частично эволюционировать в дальнейшем»²⁴. Автор рассматривает различные сценарии эволюции кода, но не приводит убедительных фактов, раскрывающих механизм самоутверждения генетического языка. Интересующихся эволюционными гипотезами возникновения генетического кода мы отсылаем к работам М. Ичаса²⁵, Г. Стента и Р. Кэлиндара²⁶, М. Эйгена²⁷, В. А. Ратнера²⁸, С. Б. Пашутина²⁹. В основном все гипотезы сводятся к двум вариантам. В первом варианте авторы пытаются найти и доказать физико-химические детерминанты организации кода, например, «стереохимическая теория», в которой в качестве основного фактора связи авторы видят стереохимическое

²¹ Там же. С. 197.

²² Кимура М. Указ. соч. С. 177.

²³ Ратнер В. А. Указ. соч. С. 197.

²⁴ Там же. С. 199.

²⁵ Ичас М. Указ. соч.

²⁶ Стент Г., Кэлиндар Р. Указ. соч.

²⁷ Эйген М. Указ. соч.

²⁸ Ратнер В. А. Указ. соч.

²⁹ Пашутин С. Б. Начальный этап происхождения жизни. Указ. соч.

(пространственное) соответствие между аминокислотами и кодонами. Ко второй группе предположений относятся гипотезы отбора, которые предполагают, что «при наличии изменчивости кода (в настоящем или прошлом) некоторые его разновидности, оптимальные по тому или иному признаку, должны быть закреплены естественным отбором»³⁰. Но ни один из этих вариантов не подтверждается фактами. И состояние проблемы происхождения генетического кода в эволюционном аспекте можно резюмировать следующими словами: «...по поводу происхождения и эволюции кода можно пока сказать мало определенного. Основная трудность заключается в том, чтобы найти критерий для оценки существующих гипотез»³¹. Френсис Крик, иронизируя по этому поводу, сказал: «Следовало бы, пожалуй, установить ежегодную премию за самую плохую статью на эту тему – в кандидатах, вероятно, не будет недостатка»³². Однако основные проблемы эволюционной интерпретации генезиса кода заключаются не в отсутствии фактов, подтверждающих ту или иную гипотезу, а в концептуальном противоречии.

Мы вправе задать вопрос: возможна ли эволюция генетического словаря? Кстати, сравнение генетического кода со словарем используется биологами, и это сравнение совершенно законное³³ – генетическим словарем называется таблица (правила) соответствий кодонов и аминокислот. «По мнению Ф. Крика, вместе с другими обсуждавшего эту проблему, изменение смысла кодона, после того как весь словарь уже определился, должно привести к замене одной аминокислоты на другую во всех белках, где этот кодон определяет положение данного аминокислотного остатка. Поскольку вероятность того, что какая-нибудь из этих замен окажется летальной, очень высока, изменение смысла кодона представляется малоправдоподобным событием»³⁴. Изменение генетического кода «повлекло бы за собой полную потерю информации, накопленной к тому времени, если только... не существовало простой процедуры перевода информации из старой последовательности кодонов в новую»³⁵. В самом деле, модификация словаря (даже одной пары соответствий аминокислоты кодону) привело бы к нарушению интерпретации кодовых последовательностей всего генома, что, безусловно, гибельно для организма. То есть проблема для эволюционистов состоит в том, что текст не может начать эволюционировать до того, как сформировался язык, тем более, когда мы говорим не о каких-то второстепенных признаках языка, а о его фундаментальной основе – словаре. Каждый новый вариант языка должен перечеркивать удачные варианты текста, и чтобы этого не произошло, основа языка должна быть стабильной.

Здесь очень важно видеть разницу между генетическим языком и генетическим текстом. Вычисляя вероятность самопроизвольного возникновения генетического текста, мы упускаем из вида то обстоятельство, что любой текст содержит в себе кроме непосредственной смысловой (то есть значимой для нас) информацию еще и дополнительную (на самом деле – необходимую) информацию, которая его структурирует и которую мы называем языком. Обычно мы не разделяем текст и язык и, рассматривая вероятности произвольного возникновения последовательности букв, в которой нами будет узнан тот или иной смысл, мы не учитываем того, что процесс выделения семантической составляющей воз-

³⁰ Ичас М. Указ. соч. С. 291.

³¹ Там же. С. 295.

³² Там же. С. 295.

³³ Там же. С. 151.

³⁴ Там же. С. 284.

³⁵ Цит. по: Эйген М. Указ соч. С. 161.

можен только в рамках выбранного нами языка. Подчеркнем: не алфавита, а языка, как определенной системы соответствия семантического и семиотического множеств, причем такой системы, в которой мы можем правильно интерпретировать последовательности символов. Здесь уместно сослаться на одно из определений языка. Необходимо отметить, что существует много определений языка, и мы выбрали то, которое делает акцент на его формальных свойствах, намеренно затушевывая антропогенные признаки этого явления. «Предлагаются следующие пять критериев, которые должны входить в определение языка. Первое – язык состоит из множества знаков. Второе – в языке каждый знак имеет обозначение, общее для ряда интерпретаторов,... чтобы знаки были... понятны для группы индивидов. Третье – знаки, составляющие языки,... должны быть воспроизведимы интерпретаторами и иметь то же значение для воспроизводящих, что и для интерпретаторов. Четвертое – знаки, составляющие язык, многоситуационны, то есть это знаки с относительной константностью обозначения в каждой ситуации, в которой появляется знак данной семьи знаков. Если бы, например, слово “запах” имело новое значение при каждом появлении этого знака, это не был бы знак языка, если бы даже он и был на этот раз понятен группе индивидов. Пятое – знаки в языке должны составлять систему взаимосвязанных знаков, комбинируемых одним образом, но не комбинируемых другим, с тем чтобы образовалось множество сложных знаков – процессов»³⁶. Очевидно, что перечисленные признаки в полной мере приложимы к генетической системе кодирования информации. Еще раз подчеркнем, что термин «генетический язык» – это не метафора, а факт, что позволяет нам продолжить исследования природы генетического языка и задать следующий вопрос: какова вероятность самопроизвольного возникновения языка, и в частности, языка генетического?

В ответе на этот вопрос, на наш взгляд, и заключается одно из главных свидетельств творения органического мира. Самопроизвольное возникновение языка без предварительной заданности невозможно. Для возникновения языка необходим Разум. Существуют сложности в совершенном доказательстве этого утверждения, так как невозможно дать исчерпывающее определение того, что есть Разум. Но в статусе аксиомы это утверждение не может вызывать нареканий, тем более, что интуитивно этот постулат приемлем. Попробуем всё же высказать некоторые аргументы в защиту нашего утверждения.

Во всяком языке есть знак. Знаком может быть любой объект или явление, которые способны нести смысловую нагрузку. Не будем пытаться вывести однозначное определение того, что есть смысл. Но в пределах наших рассуждений достаточно будет сказать, что в роли смысла могут быть также объекты и явления. Тогда знаком будем считать такой объект или явление, которые важны для нас не сами по себе, а которые являются указателями на другие объекты и явления, являющиеся для нас значимыми и определяемые нами как смысл. Таким образом, знак исходно независим от того, что он обозначает. Как сказал один известный американский лингвист Р. С. Уэлс: «“Произвольный” и “системный” – это два основных свойства знаков»³⁷. Здесь мы затронули одну из главных проблем семиотики: как связан знак с тем, что он обозначает? Эта проблема выходит за рамки данной работы, но ради объективности скажем, что существуют две основные точки зрения по этому вопросу. Одна из них (натуралистическая) – предполагает, что смысл определяет знак, другая (конвенционалистическая) – утверждает независимость знаков и смыслов.

³⁶ Цит. по: Налимов. Указ. соч. С. 23.

³⁷ Цит. по: Налимов. Указ. соч. С. 24.

«В дошедших до нас древнегреческих источниках основная проблема... была сформулирована как спор между “натуралистами” и “конвенционалистами” по поводу происхождения слов (чаще называвшихся “имена”). Связаны ли “имена”, названия вещей с самими вещами (как бы мы сказали сегодня: “имеется ли органическая связь между знаком и обозначаемым”) или же имена эти лишь простое соглашение (конвенция) между людьми о том, что данное имя должно обозначать? Конвенциональный подход имеет своим выводом кардинальное положение, что имена (слова) суть произвольные знаки и никак органически с обозначаемым не связаны»³⁸. Однако в сфере биосемиотики признается исходная независимость знаков и смыслов. «Биосемиотика – достаточно самостоятельная и относительно замкнутая область междисциплинарных исследований, лежащая на пересечении биологии и семиотики и занимающаяся изучением свойственных организмам знаковых систем. Последние характеризуются наличием у них плана выражения и плана содержания, между которыми существует причинно не детерминированная связь»³⁹. Следовательно, возникает вопрос, каким образом устанавливается связь обозначения с обозначаемым? Каковы условия образования такой связи? Конечно, эти вопросы мы ставим в контексте связи кодона и аминокислоты (кодон – знак, аминокислота – смысловое содержание).

Если знаки и смыслы исходно самостоятельны и произвольны относительно друг друга, то для образования связи между ними нужна внешняя, организующая сила, которая эту связь осуществит и которая из огромного множества объектов и явлений определит, какие из них будут смыслами, а какие знаками, что в целом будет соответствовать целям и замыслу этой силы. То есть эта сила должна быть разумной. На разумность этой силы указывает, во-первых, целеполагание связи смысл – знак, а во-вторых, относительная мгновенность установления этой связи.

Почему целеполагание? Знаки и их содержание объединяются в единую систему с целью реализации каких-либо информационных взаимодействий, когда видимым образом взаимодействуют знаки, но пути и результаты взаимодействий определяются их смыслами. Язык не существует в отрыве от текста, собственно о языке мы знаем из текста, но текст существует не для языка. Есть определенного рода независимость того, что мы говорим, от того, как мы это говорим: «нет ничего легче, как убедиться в отсутствии строгой пропорциональности между словесным выражением мысли и ее внутренним смыслом, между строем предложения и строем суждения»⁴⁰. Эта независимость мысли, выраженной средствами языка, от самого языка указывает на бесполезность существования языка самого по себе в отрыве от того, что предполагается выразить этим языком. Следовательно, если появляется язык, то предполагается появление множества текстов, то есть множества идей или действий, которые необходимо осуществить инструментами этого языка. Язык играет подчиненную роль относительно этих идей или действий, он является средством их реализации. Значит, есть цель, для достижения которой создается язык, и этой целью является осуществление каких-либо информационных взаимодействий (в общем виде – это обмен сообщениями). Для возникновения языка необходимы побудительные мотивы. Необходимость этих мотивов проистекает хотя бы из исходной независимости объектов и явлений, которые сами по себе объединяться (тем более в какой-либо порядок) не будут, но объединяются в язык волей создателя языка. Итак, существует цель, которая является основной мотивацией и одновременно основным упорядывающим моментом конкретной структуры языка. Эта цель существует

³⁸ Соломоник. А. Семиотика и лингвистика. М., 1995.

³⁹ Седов А. Е. Биосемиотика. <http://doktora.nm.ru/11.12.03.htm>

⁴⁰ Франк С. Л. Предмет знания. СПб., 1995. С. 43.

прежде языка и она – его детерминант. Мы не будем погружаться в сложные вопросы языкоznания и разбирать теории происхождения языков. Но в качестве модельной ситуации можно упомянуть об искусственных языках, создаваемых людьми, например, языках программирования. Всё то, о чём говорилось выше, здесь можно увидеть явно: каждый конкретный язык программирования планируется под конкретный круг задач, чем определяется алфавит, словарь и правила грамматики. И самое главное для нас здесь то, что без разума ни эти, ни какие-либо другие языки не рождаются.

Почему мгновенность? Потому что для перебора (отбора) огромного множества объектов и явлений потребовались бы огромные промежутки времени, но языки существуют, и очевидно, генетический язык не мог образовываться постепенно. Только будучи сформированным, язык обеспечивает совершенство текстов, а совершенство генетических текстов означает их выживаемость, то есть является условием их существования.

Мы можем задать вопрос: почему двадцати аминокислотам соответствует комбинация из четырех нуклеотидов (имеется в виду не длина кодона – 3 единицы, а разнообразие нуклеотидов в нуклеиновой кислоте – 4 единицы). Теоретически это соотношение может быть любым, лишь бы только разнообразие элементов с той и с другой стороны было больше единицы. «Сотрудники исследовательского института Scripps искусственно создали разновидность бактерии *Escherichia coli* (кишечная палочка) с генетическим кодом, в котором насчитывается не 20, как обычно, а 21 аминокислотное основание. Впервые ученым удается создать самостоятельный живой организм, основанный на 21 аминокислоте и способный вырабатывать их все. Теперь сотрудники Scripps хотят понять, более ли совершенны организмы на базе 21 аминокислоты по сравнению с теми, у кого генетический код насчитывает только 20 базовых оснований. По словам руководителя исследований, доктора Питера Шульца, больше всего их интересует, почему эволюция остановилась именно на тех двадцати аминокислотах, которые и считаются основным строительным материалом жизни на Земле? Стоит, впрочем, отметить, что “аминокислотный барьер” – не абсолютен. Некоторые живые организмы научились вырабатывать и использовать нестандартные аминокислоты, такие, например, как селеноцистеин и пирролизин, которые являются немного видоизмененными вариантами кислот цистеина и лизина. Ученые доказали, что жизнь возможна и при большем количестве аминокислот»⁴¹. Это и понятно в контексте независимости знаков и смыслов. Но в природных белках встречается двадцать аминокислот. Хотя это число не лимитируется их химической структурой и на сегодня известно более двухсот подобных химических соединений⁴². «Так, например, искусственные аминокислоты получают по реакции аммиака с α -хлорзамещенными карбоновыми кислотами»⁴³. То же можно сказать и о нуклеотидах – их химическая структура не накладывает ограничений на их возможное разнообразие⁴⁴. Вот одно из сообщений на эту тему: «Новое достижение японских ученых позволит расширить генетический “алфавит” на две новые “буквы”. Как заявили специалисты Центра исследований генома в Исследовательском институте химии и физики, им удалось в лабораторных условиях добавить к существующим нуклеотидам, входящим в состав ДНК, еще два и обеспечить синтез белка на их основе. Первая искусственная пара нуклеотидов

⁴¹ www.beltsy.md/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=834&mode=thread&.. (18.04.05)

⁴² Ратнер В. А. Указ. соч. С. 202.

⁴³ vschool.km.ru/glossary.asp?gl=295&id_term=3839&Litter=%D1%8E%D0%BC%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D0%BD%D0%BE%D0%B0%D1%86%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%8F%D1%82%D0%BD%D0%BE%D0%BC (18.04.05)

⁴⁴ Ленинджер А. Основы биохимии. Т. 1. М., 1985.

была создана швейцарскими учеными еще более десяти лет назад»⁴⁵. Однако мы можем расширить наш вопрос и спросить: почему из всех возможных полимеров в генетических знаково-смысовых процессах клетки используются полинуклеотиды (нуклеиновые кислоты) и полипептиды (белки)? И тогда вероятность самопроизвольного возникновения имеющейся структуры генетического языка можно будет приравнять к нулю, ибо число потенциально возможных вариантов сочетаний смыслов и знаков будет стремиться к бесконечности или, во всяком случае, к такому числу вариантов, на перебор которых может потребоваться гораздо больше четырех миллиардов лет.

Но именно разум обладает свойством находить правильное решение не методом перебора, а мгновенно, как бы сразу взяв это правильное решение из области уже готовых решений. То есть творческий акт не зависит от времени, по своему существу он эвристичен. И чем более совершенен разум, тем очевиднее независимость качества продукта творчества от времени, затраченного на творение, в чем можно убедиться на примерах истории создания великих произведений искусства или научных открытий. Сколько понадобилось бы времени для того, чтобы методом случайных событий и отбора возникла, например, поэма «Евгений Онегин»? Вопрос абсурдный. Но с позиции теории информации он правомерен, и мы знаем, что эту вероятность, а значит время, можно посчитать. Однако, рассуждая о языке, мы должны были бы спросить: сколько понадобилось бы времени для того, что бы методом случайных событий и отбора возник язык, в недрах которого родилось бы то или иное произведение? Вопрос тем более абсурдный, и ответа на него нет. Ибо, если не указано, каким должен быть язык, что определяется замыслом ряда произведений, то вероятность его самозарождения бессмысленно мала, а значит время, необходимое для осуществления такого события, бесконечно велико. И, перефразируя известное высказывание А. Эйнштейна, мы можем сказать: «Разум не играет в кости, а сразу творит то, что задумал».

Возможно, этих аргументов будет недостаточно для исчерпывающего доказательства разумной природы языка. Такое обоснование является предметом самостоятельного исследования. Для нас же в первую очередь важно показать, что молекулярно-генетические процессы в клетках тождественны лингвистическим операциям или, быть может, удобнее сказать – информационным процессам, хотя на самом деле эти определения инвариантны. Итак, на наш взгляд, вполне разумно будет утверждать, что язык возникает в результате волевого, разумного акта и подразумевает творческую природу, а не стохастический эволюционный процесс. Это объясняет отсутствие убедительных доказательств (на фоне многочисленных деклараций) эволюции биологического кода. «Как это ни странно, биологи практически ничего не могут сказать по этому вопросу. Эволюция кода, по-видимому, происходила на очень ранней стадии развития жизни, и это крайне затрудняет изучение проблемы. Язык биологического кода является закрытым. Если в словаре и происходят какие-либо изменения, то достаточно оснований считать, что они весьма незначительны. Любое изменение словаря оказывается летальным, и эволюция, даже в геологических масштабах, оказывается невозможной. Это, кажется, единственный из известных нам языков с застывшим словарем»⁴⁶.

⁴⁵ www.mednovosti.ru/news/2002/07/04/nukleotides/_Printed.htm. (18.04.05)

⁴⁶ Налимов В. В. Указ. соч. С. 201.

Мы рассмотрели базис генетического языка – генетический код. Кроме генетического кода существуют еще признаки того, что генетическая информация выражена на основе оригинальной и совершенной лингвистической структуры, например, это иерархическая организация генома. Однако одно только наличие внутри клеток знаковой системы само по себе является впечатляющим фактом и, очевидно, с позиции здравого смысла делает невозможным эволюционный абиогенез (дебиологическую эволюцию). Ибо с какой стати, на основе каких законов природы в неорганическом мире (да хотя бы и в органическом, в химическом смысле) появляются два плана событий – план выражения и план содержания. Ведь это, по крайней мере, уже классификация событий. Следовательно, есть Тот, Кто классифицирует. Но только лишь классифицированные события сами по себе еще не много стоят, они приобретают значимость, когда становятся выражением замысла, то есть знаки служат смыслу. Следовательно, замысел предсуществует относительно языка, и для того, чтобы появился язык, необходимо исходное наличие смыслов. Это обстоятельство снова указывает на Творца.

Но если бы даже события и начали самостоятельно складываться в какую-либо знаковую систему, то какие силы стали бы поддерживать эту формирующуюся, но еще не достигшую уровня самостоятельного существования систему? Авторитетные генетики видят эту проблему: «Такая сложная система не могла появиться в результате только количественного нарастания сложности физико-химических процессов при химической эволюции. Появление новой формы движения материи возможно лишь путем скачка при сцеплении взаимодействующих веществ и энергии в новом системно-структурном положении. Эта система могла быть элементарной, но обязательно качественно новой. Как же возникла живая система?»⁴⁷. Значит, мы (представим себя в роли стороннего наблюдателя с очень большим, но мыслимым запасом времени) были бы вынуждены ждать чудесного случая появления жизнеспособной комбинации событий и, согласно вероятности появления такого случая, скорее всего, – не дождались, так как «никакое сложное состояние материи, которое мы теперь называем живым, не может возникнуть в результате случайной сборки»⁴⁸. Но зачем ждать, если хаос событий упорядочивается Творцом, превращающим «бездонную» землю в живой сад?

2. Лингвистические свойства генома. Генетический текст

Обратимся теперь к генетическим текстам. Если в какой-либо знаковой системе мы говорим о наличии слова (элементарной смысловой единице) и отмечаем группирование слов в предложения и другие конструкции следующих иерархических уровней (взаимодействия смысловых единиц), тогда мы имеем дело с текстом. Следовательно, мы можем говорить о генетических текстах, ибо «такая знаковая система, в которой описываются биологические явления, отвечает всем требованиям, предъявляемым к языковым системам»⁴⁹. В этих текстах есть ряд особенностей, которые могут свидетельствовать о Творце. Здесь есть три существенных момента: это проблема происхождения текста, проблема чтения текста и большой круг вопросов, связанных со смысловым содержанием текстов. Попробуем рассмотреть эти темы.

⁴⁷ Дубинин Н. П. Указ. соч. С. 372.

⁴⁸ Эйген М. Указ. соч. С. 14.

⁴⁹ Налимов В. В. Указ. соч. С. 198.

2.1. Как появляется текст?

В традициях современного естествознания этот вопрос интерпретируется как проблема возникновения информации. Для нас эта тема тем более важна, потому что касается как вопросов происхождения первых клеток, так и проблем видообразования, то есть вопроса генезиса многообразия животного и растительного мира.

Классическая теория информации не занимается вопросами генерации информации, но только рассматривает условия ее передачи и в этой связи – вопросами ее переработки. «Теория информации в современном понимании – это в основном теория связи. Она имеет дело с проблемами переработки, а не “генерации” информации. Она требует, чтобы информация была задана с самого начала во вполне определенной форме. Только после этого теория может сказать нам, как закодировать сообщение... однако ей всегда требуется кто-то – обычно человек, чтобы с самого начала определить, что считать “информацией” и что “бессмыслицей”»⁵⁰. На примере этой цитаты мы видим, что при определении того, что считать информацией, уже существует проблема выбора, что отражено в известных формулах. Теория информации этой проблемой не занимается, но в вопросе происхождения жизни эта тема центральная. Как возникает информация?

Здесь следовало бы дать определение понятию «информация», но их существует большое множество и они мало что разъясняют. Скажем лишь, что в настоящее время различают два подхода в оценке информации: информация как мера множества знаков, несущих какое-либо сообщение (статистический подход), и информация как содержание какого-либо сообщения (семантический подход). В первом случае значимой величиной является количество информации, во втором случае вводится понятие ценности информации. В рамках этих подходов появление новой информации рассматривается как приобретение ценности, что разумно, ибо в первом варианте информация – это просто мера упорядоченности, которая может иметь и нулевую ценность, тогда как во втором случае делается попытка оценить содержание сообщения.

«Информация возникает или приобретает ценность посредством отбора»⁵¹. Это выражение М. Эйгена. Нетрудно заметить, что в основе эйгеновского способа возникновения информации лежит дарвиновский принцип естественного отбора. М. Эйген ставил перед собой задачу распространить дарвиновский принцип на молекулярный мир или, точнее, вывести принцип естественного отбора из свойств материи. «Мы должны вывести дарвиновский принцип из тех свойств материи, которые нам известны»⁵². Суть предложения Эйгена заключается в том, что отобранные случайные события приобретают смысл и становятся информацией. В этом предложении есть здравое зерно, но возникает вопрос: насколько полученная таким способом информация является новой?

Когда происходит отбор событий, то возникает связь отобранных событий с условиями отбора, то есть отобранные события являются как бы образом процесса отбора, и в этом смысле они действительно приобретают смысл, так как становятся указателями на какую-то иную группу объектов или явлений, которые в данной ситуации являются условиями отбора. Мы хотим сказать, что в этом случае информация уже присутствует в виде условий отбора, которые являются своего рода матрицей для этих новых событий. И в лучшем случае мы сталкиваемся с процессом передачи информации, но никак не с процессом ее генерации. Сказанное подтвердим примерами. Производя селекцию особей ка-

⁵⁰ Эйген М. Указ. соч. С. 15.

⁵¹ Там же. С. 20.

⁵² Эйген М. Указ. соч. С. 21.

кого-либо вида по какому-либо случайному появившемуся признаку (допустим, не летальная мутация), мы способны получить часто самые причудливые разновидности, но никак не новые виды, то есть мы имеем дело не с возникновением новой информации, а с ее модификацией или даже искажением (утратой). «Как известно, в качестве незначительных наследуемых изменений, представляющих собой исходный материал для эволюции, традиционно рассматривают точковые мутации. Однако в своем подавляющем большинстве они приводят лишь к нарушению имеющихся функций или, в лучшем случае, – к частичной модификации. Для наглядности обратимся к следующей аналогии. Представим, что в электрической схеме телевизора случайным образом изменили несколько контактов. Безусловно, существует определенная вероятность того, что измененная схема окажется лучше по сравнению с исходной. Однако такая вероятность чрезвычайно мала. Скорее всего, измененная схема телевизора будет работать значительно хуже, нежели исходная, а возможно, и вовсе окажется испорченной. И уж тем более трудно представить, чтобы это изменение привело к возникновению совершенно новой функции, например, к превращению телевизора в стиральную машину»⁵³. И здесь можно высказать следующую мысль. В отдельно взятом ареале обычно наблюдается многообразие видов, как растений, так и животных, тогда как если бы только окружающая среда формировала новую информацию (новый генетический текст, новый вид), то мы наблюдали бы конвергенцию многообразия живых существ, ибо самым важным для них было бы только выжить. И в этом смысле они бы были «отпечатком» условий окружающей среды. Но все живые существа, кроме (безусловно, важной, но не единственной) способности существовать в данных условиях, имеют еще некоторые дополнительные свойства, которые собственно и делают их отличными друг от друга и позволяют нам говорить о многообразии видов. И эти дополнительные свойства не являются прямым следствием способности этих видов выживать. И именно эти дополнительные свойства могли бы рассматриваться в качестве «новой» и разной информации, которая не возникает путем отбора в однотипной среде. Как, например, елка и береза могли появиться в лесу рядом, они ведь очень разные, хотя окружающие условия одинаковые? Если бы из елки образовалась береза, такой факт мы бы считали информационным новообразованием, но этого нет. Почему наряду с полосатой зеброй в саванне присутствуют неполосатые животные, и почему собственно зебра полосатая, ведь за ней так легче охотиться львам? Таким образом, существуют важные отличительные признаки организмов (полосатость зебры, форма листа деревьев и т. д.), индифферентные для естественного отбора. Следовательно, естественный отбор и не мог быть причиной появления этой новой генетической информации.

Каковы различия в ценности генетической информации (в смысле выживаемости) жука и бабочки? Очевидно, разницы нет – оба живут, но смысл генетических текстов разный: первый представляет собой план жука, второй – план бабочки. Таким образом, вопрос появления новых генетических текстов – это прежде всего вопрос появления не новых знаковых последовательностей, а новых смыслов. И это тем более очевидно, что, как мы помним, существуют синонимичные кодоны, то есть разные знаковые последовательности с одинаковым смыслом. Можно привести интересный пример, который показывает, что есть свойства и особенности геномов разных видов, не объяснимые с точки зрения естественного отбора и выживаемости. «Результаты анализа 119 м-RНК показали, что большинство генов данного генома имеют одинаковую “кодирующую стратегию” в отношении выбора среди синонимичных кодонов. Таким образом, гены млекопитающих, бактерий, вирусов, митохондрий, дрожжей и миксоми-

⁵³ Тиходеев О. Н. Молекулярные механизмы макроэволюции // Журнал общей биологии. 2005. Т. 66. № 1. С. 14.

цетов попадают в разные классы. Другими словами, существует некая согласованность в выборе вырожденных оснований»⁵⁴. Факт заключается в том, что у разных видов организмов частота использования разных синонимичных кодонов в геноме не случайная (не одинаковая), например, для кодирования лейцина в клетках дрожжей (*Saccharomyces*) используется в основном кодон UUG (80 %), а у человека и бактерий для кодирования лейцина в основном используется кодон CUG (более 60 %)⁵⁵. Напомним, что у лейцина имеется шесть синонимичных кодонов, и теоретически частоты их использования должны были бы быть одинаковыми, но у разных видов организмов существует определенная синтаксическая стилистика. Этот факт интересен тем, что его нельзя объяснить действием естественного отбора. Ведь отбор идет по фенотипу, то есть в нашем случае можно сказать – по функции белка, но белки, кодируемые последовательностями кодонов, отличающиеся только стилистически (разнообразием синонимичных кодонов), – одинаковые. Ведь лейцин будет включаться в свой белок в своем месте, в независимости от того, кодируется ли он UUG, или CUG, или любым другим из шести синонимов. Получается, что по критерию частоты использования синонимичных кодонов, геномы как бы отобраны, но по этому критерию они не несут никакой особенной смысловой информации, которая бы давала возможность осуществления такого отбора. Значит, фактор отбора здесь работать не мог. Эта ситуация более подобна тому, как если бы автор в разных случаях передал один и тот же смысл разными словами, то ли в силу изменившегося настроения, то ли потому, что хотел как-то отметить свои произведения, а может еще по каким-то причинам, которые мы не знаем, но в любом случае эти причины авторские – значит, разумные.

И всё же, как бы могли появиться новые смыслы или новые сущности, тем более, что, как мы видим, появление новой последовательности символов еще не гарантирует появление нового смысла? Известный американский биолог Генри Кацлер предлагает следующий способ: «Запоминание случайного выбора – это обычный способ возникновения информации»⁵⁶. Интересно, что Кацлер ищет такой способ генерации информации, который по результату был бы подобен акту «свободной воли», но по внутренней механике совершенно этот акт исключал. «Переходя к «высоким материям», можно сказать, что информация возникает каждый раз, когда что-то новое создает художник, композитор или поэт. Этот способ создания информации основан на акте свободной воли: мы знаем из личного непосредственного опыта, что человек способен на это»⁵⁷. Но «можно построить автомат, прекрасно удовлетворяющий таким критериям [создание новой информации. – Прим. К. К.] и, тем не менее, не позволяющий даже приблизиться к ситуации, в которой можно было бы распознать вдохновение»⁵⁸. Исследователь предлагает способ «для получения автоматов, создающих информацию в результате чего-то аналогичного акту свободной воли»⁵⁹. Суть предложения Кацлера заключается в том, что если какая-либо случайная последовательность нуклеотидов начнет самовоспроизводиться, то тем самым она уже и приобрела смысл. «Этот смысл состоит в том, что эта последовательность в стабильной и способной к редупликации молекуле существует, а другие возможные последовательности – нет... Таким образом, благодаря запоминанию случайного вы-

⁵⁴ Кимура М. Молекулярная эволюция: теория нейтральности. М., 1985. С. 214.

⁵⁵ Кимура М. Указ. соч. С. 212.

⁵⁶ Кацлер Г. Возникновение биологической организации. М., 1967. С. 29.

⁵⁷ Там же. С. 30.

⁵⁸ Там же. С. 31.

⁵⁹ Там же. С. 32.

бора возникла упорядоченность, имеющая смысл, возникла система, способная создавать осмысленную информацию»⁶⁰. Попробуем разобрать этот пример. В этом примере не делается акцент на естественном отборе, а утверждается, что достаточно того, чтобы случайная комбинация запомнилась.

Действительно, если взять выборку из случайной последовательности и начать ее многократно повторять, то возникнет последовательность, имеющая упорядоченность, что можно показать различными математическими методами. То есть из хаоса как бы возникает упорядоченная структура, которая, согласно статистическому подходу в оценке информации, может нести информацию, то есть являться сообщением. Согласно идее Кастлера, смысл этого сообщения будет заключаться в том, что оно существует. Несколько иронизируя, это утверждение можно интерпретировать следующим образом: если сказать какую-нибудь бесмыслицу и повторить ее много раз, то возникнет иллюзия истины. Действительно, если эта химера будет существовать, и существовать неограниченно долго, то как отличить ее от истины. И более того, эти химеры могут иметь достаточное разнообразие (ибо взяты из случайных последовательностей), что позволяет говорить о разных сущностях. В чем здесь лукавство? Лукавство состоит в том, что не оговорены условия того, как долго будет существовать такой случайный выбор. Любая ли последовательность нуклеотидов способна быть запомненной на неограниченно долгий срок? Под запоминанием Кастлер имеет в виду способность полинуклеотидной нити образовывать комплементарную нить и тем самым переходить в стабильное состояние. Однако этой стабильности не достаточно, чтобы такая последовательность могла существовать неограничено долго. Скажем здесь, что живое обладает свойством потенциальной вечности (живое может быть вечным), то есть живые организмы будут существовать до тех пор, пока существуют приемлемые условия окружающей среды, и это свойство обеспечивается способностью клеточного аппарата к самовоспроизведению (своего рода обновлению), что, по большей части, записано в геноме клетки. То есть чтобы состоялось запоминание, уже необходимо наличие сложной организации. Кастлер говорит о создании машины, которая будет имитировать разумную деятельность. Это было сказано в 60-е годы XX столетия – сейчас этим никого не удивишь – Г. Каспаров проигрывает в шахматных турнирах своим электрическим коллегам и можно утверждать, что реально создание машин, сколь угодно близко к действительности имитирующих интеллектуальную деятельность человека. Но это всегда будет только имитацией (внешнее подобие), а самое главное – это машина, созданная разумом. Значит, нельзя говорить о самостоятельном возникновении новой информации.

На проблему возникновения смыслов можно было бы посмотреть и по-другому. Допустим, мы имеем некоторый ограниченный набор слов. Если составить все возможные комбинации последовательностей этих слов, то некоторые из них будут обладать смыслом и даже нести для нас какое-то новое знание. Однако эти смыслы и это знание появятся здесь только в тех случаях, когда они будут нами узнаны. Они не будут существовать для тех, кто не сможет эти смыслы выявить.

С этой точки зрения вопросы появления генетических текстов близки традиционным вопросам гносеологии о природе знания. И нам здесь незачем что-либо выдумывать. В русле платоновской мысли, источник знания – разум. В нашем контексте источник генетических текстов – Божественный Разум, и появление этих текстов есть воплощение уже существовавшего замысла.

⁶⁰ Блюменфельд Л. А. www.NATURE.ru/db/msg.html?mid=1156515&uri=page3.html

2.2. Проблема чтения генетических текстов

Самостоятельное существование генетических текстов без процедуры их чтения – почти бессмыслица. Мы говорим «почти», так как существуют вирусы (это по сути ДНК или РНК в упаковке), они не имеют самостоятельного механизма чтения генетической информации, но они существуют за счет аппарата чтения генетической информации других клеток, переключая его на себя.

Основным результатом чтения генетической информации является синтез белка (это не единственный продукт чтения генетической информации, можно еще упомянуть о различных видах РНК, но основной продукт чтения генов всё же белок). В результате чтения генетической информации образуются белки, необходимые, в частности, для существования самой генетической информации. Во-первых, это белки, участвующие в упаковке ДНК, а, во-вторых, это ферменты (тоже белки), обеспечивающие транскрипцию, трансляцию и репликацию генетической информации. Таким образом, в ДНК, помимо всего прочего, находится информация об аппарате чтения генетической информации, включая, кроме информации о структуре белков, например, рибосомальных, еще и информацию о структуре 61 молекулы транспортной РНК (словаре). Следовательно, в ДНК находится информация, необходимая для чтения этой информации. Можно даже было бы сказать, что ДНК читается для того, чтобы была возможность ее прочитать. Кстати, с позиции естественного отбора и выживаемости так бы всё, наверное, и могло быть: в ДНК находилась бы только информация, необходимая для существования этой ДНК. Но в геномах есть еще дополнительная информация, определяющая разнообразие клеток и которая не детерминирована одним лишь только условием – существовать. В конце концов, в одних и тех же условиях живут разные клетки, то есть клетки не просто существуют – они существуют для чего-то. Но главный вопрос этого параграфа (если максимально упростить смысловое содержание генетических текстов и на время забыть о том, что клетки не просто существуют, а существуют для чего-то) заключается в том, «что возникло раньше: белок или нуклеиновая кислота? – современный вариант старой проблемы “курицы и яйца”»⁶¹. Здесь важны не временные взаимоотношения ДНК и белка, а причинные, то есть что является основным детерминантом в связке ДНК – белок?

До сих пор мы делали основной акцент на генетической информации, и, кажется, совершенно очевидно, что главенство здесь за информацией. Однако эта информация не может быть реализована вне белкового аппарата клетки, а самостоятельное ее существование без хотя бы белковой оболочки на сколько-нибудь продолжительное время – невозможно. Логичный, но неожиданный с точки зрения эволюциониста ответ на вопрос о главном детерминанте системы белок – ДНК дает Эйген. «Слова “белок” и “нуклеиновая кислота” можно заменить словами функция и информация. В такой форме этот вопрос, если отнести его к сложным взаимоотношениям нукleinовых кислот и белков в современных живых клетках, ведет к абсурду, потому что не может быть организованной функции, если нет информации, а эта информация приобретает смысл только через функцию, которую она кодирует»⁶². Таким образом, единственный разумный ответ на этот вопрос будет заключаться в следующем: генетическая информация и аппарат ее чтения возникают одновременно. Это означает, что основная причина возникновения связи ДНК – белок находится вне этой связи. Рассмотрение в качестве такой причины счастливой случайности видится фантастичным, так как, вспомним, речь идет не о физико-химическом взаимодействии полинуклеотида с полипептидом, а об образовании сразу языка, текста и интерпретатора этого текста (читателя). На подобные акты возможно только разумное существование, и если это не человек, то, следовательно, – Бог.

⁶¹ Эйген М. Указ. соч. С. 10.

⁶² Эйген М. Указ. соч. С. 10.

2.3. Содержание генетических текстов

Представляется весьма интересной попытка понять смысловое содержание генетической информации клетки или организма в целом. То есть речь идет не о том, чтобы сопоставить ряд белков ряду генов и установить локализацию этих генов в молекуле ДНК, а о том, чтобы увидеть полную картину работы генома в реальной жизни клетки или организма. Здесь необходимо подчеркнуть, что не правильно будет представлять геном как статичный архив белковой информации – это динамично работающая программа. С ДНК постоянно посылаются разнообразные сообщения в виде м-РНК и приходят сигналы в виде белковых факторов, сигнализирующих о работе органоидов и состоянии клетки, что в целом обеспечивает управление существованием клетки в конкретных условиях окружающей среды. Отметим, что эти взаимодействия могут происходить достаточно быстро – в масштабе миллисекунд и секунд.

Представить такую картину для генома человека на сегодня оказывается невозможным. Мы уже отмечали, что к 2001 году геном человека прочитан, но не понят. Геном таких существ, как человек, слишком сложен. В самом деле, в генетическом тексте человеческой клетки насчитывается порядка трех миллиардов букв (нуклеотидов), и проследить все возможные взаимодействия внутри этой системы нынешним технологиям не по силам. Поэтому для исследования целостного генома был выбран объект попроще – любимый «подопытный кролик» молекулярных биологов – бактерия *E. Coli* (кишечная палочка). На сегодня геном этой бактерии изучен достаточно подробно. Для иллюстрации можно привести некоторые цифры, описывающие этот генетический текст: полное число генов – 4 909; средняя длина гена – 951 нуклеотидная пара (317 кодонов); 87,8 % генома – белок-кодирующие гены (цистроны); 0,8 % генома – гены стабильных фракций РНК (транспортные РНК, рибосомальные РНК); 0,7 % генома – некодирующие повторы; 11 % генома – функциональные участки, выполняющие регуляторные и другие функции⁶³. Это очень формальное описание генома, и для более полного ознакомления с генетическим текстом *E. Coli* лучше воспользоваться первоисточником (Ратнер В. А. Указ. соч.). Но и эти цифры могут быть интересными, так как наполняют конкретикой до сих пор, может быть, несколько абстрактный рассказ о геноме. Любопытно, что функции 38 % белок-кодирующих генов – неизвестны. Однако и это, и более подробное описание генома не позволяют проследить его работу. В настоящее время делаются попытки создания компьютерных моделей работы генома, в частности, *E. Coli*⁶⁴. До завершения этой работы еще далеко, но уже сейчас смысл молекулярно-генетических процессов в клетке позволяет говорить о наличии в клетках молекулярно-генетической системы управления (МГСУ). «При информационно-кибернетическом описании этой системы на передний план выходят принципы организации и управления, самовоспроизведение, информационные процессы, помехоустойчивость, кодирование, память, языки и т. п., а структурные, физико-химические свойства отходят на второй план. В этом случае: мономеры считаются символами базового алфавита; макромолекулы (гены, РНК, белки) задаются последовательностями символов, или генетическими текстами; системы взаимодействия генов характеризуются схемами их молекулярных взаимодействий, конструкциями, или генетическими сетями; геномы – последовательностями символов генов, знаков пунктуации и управления и других функциональных единиц, то есть генетическими картами; МГСУ в целом задается замкнутой конструкцией,

⁶³ Ратнер В. А. Указ. соч. С. 98.

⁶⁴ Свердлов Е. Д. Великое открытие: революция, канонизация, догмы и ересь. Вестник РАН. 2003. Т. 73. № 6. С. 496–513.

то есть схемой функциональных взаимодействий»⁶⁵. В некоторых публикациях предлагаются фрагменты схем МГСУ – по своей сложности они не уступают системам управления производством или компьютерным сетям⁶⁶. При этом трудно сдержать восхищение: почему фабрика или завод сами собой возникнуть не могут, а клетка может?!

В последнее время становятся популярными исследования по выяснению минимальной жизнеспособной величины генома. На сегодня известно, что «минимальный геном имеет микоплазма *M. genitalium* – 470 генов. Путем сравнения геномов выявлено, что минимальная клетка, способная к автономной жизнедеятельности и самовоспроизведению, должна была бы содержать не менее 250–300 наиболее существенных генов»⁶⁷. Планируется экспериментальное получение так называемой минимальной клетки. Методически это вполне осуществимо: берется бактерия с небольшим количеством генов, и путем мутаций шаг за шагом уничтожаются гены до выяснения того минимального уровня, при котором клетка еще жизнеспособна. Предварительные результаты уже получены. «По данным на 2000 год, такой систематический подход показал, что только 265–350 генов из 480 генов бактерии, кодирующих белок, существенны для жизни клетки в лабораторных условиях. Исследование продолжается, и есть уверенность в том, что скоро будет установлено, сколько и каких генов необходимо для весьма несовершенного, со всех сторон зависимого от опеки исследователей, но всё же существования бактерии. Это откроет перспективу для изучения систем взаимодействий между модулями клетки, которые существенны для жизнеспособности, и заложит основу для понимания путей, ведущих от генотипа к формированию живого организма»⁶⁸. Таким образом, можно сделать вывод, что для того чтобы начались хотя бы минимальные биологические процессы, необходимо появление ДНК-белковой системы с объемом генома приблизительно 300 генов, то есть при средней длине гена около 1 000 пар нуклеотидов длина полинуклеотидной последовательности получается равной приблизительно 300 000 знаков. Возможно, эта цифра покажется небольшой, но мы не знаем реальной смысловой сложности системы генов, хотя бы даже при величине генома в 300 единиц. Однако мы знаем факты, которые говорят о том, что сложность клетки или организма не находится в прямой зависимости от величины генома. Обратимся еще раз к парадоксу несоответствия величины генома и морфологической сложности организмов. «Затруднение представляет собой число генов: для генома человека оно составляет по [некоторым] оценкам 26 000–31 000 генов, кодирующих белки. Обнаружено также немногим более 740 генов, кодирующих РНК и не кодирующих белки. Число кодирующих генов в последовательности генома человека лишь в два раза больше, чем у червя *C. elegans* (19 000) и примерно равно числу кодирующих генов в геноме растения *Arabidopsis thaliana* (26 000) и рыбы фугу. Более того, геном такого сложного существа, как плодовая мушка *D. melanogaster*, содержит в себе даже меньше генов (около 13 000), чем геном довольно примитивного червя (19 000)»⁶⁹. К сожалению, на сегодня нет единого критерия оценки сложности организмов. Но в ряде случаев представляется вполне удобная оценка сложности организма по общему количеству клеток и количеству нервных клеток, при этом парадокс несоответствия морфологической сложности организма величине генома проявляется очень ярко.

⁶⁵ Ратнер В. А. Указ. соч. С. 171.

⁶⁶ Чураев Р. Н. Указ. соч.

⁶⁷ Ратнер В. А. Указ. соч. С. 103.

⁶⁸ Свердлов Е. Д. Указ. соч.

⁶⁹ Там же.

Так, например: у червя при величине генома 19 000 генов общее количество клеток 939 штук, а нейронов – 302; у человека при величине генома 30 000 генов общее количество клеток приблизительно 10^{14} штук, а нейронов – 10^{11} единиц⁷⁰. Величины геномов отличаются приблизительно в два раза, а общее количество клеток и количество нейронов отличаются на несколько порядков. За счет чего возникает такая разница? Некоторые предположения заключаются в том, что смысл текстовой информации гена может меняться в зависимости от контекста ситуации чтения этого гена или за счет сложных сетей генных взаимодействий, когда фенотипический признак организма рассматривается как сложный признак и обеспечивается определенной комбинаторикой генов. Однако в любом случае этот пример говорит о недостаточности наших знаний генетического языка и свидетельствует в пользу подобия языка органического мира человеческим языкам. Например, объем букваря может быть сравним с объемом произведения классика, но произведение последнего может быть недоступно для чтения первоклассника.

Рассматривая генетический язык и генетический текст, мы убедились в наличии стройной и сложной информационной системы, но наше знакомство всё же ограничивается элементарными сведениями. Обсуждение молекулярно-генетических свидетельств творения органического мира хочется дополнить некоторыми современными данными о реальной лингвистической сложности клеточной системы управления и сказать несколько слов о современном направлении молекулярно-генетических исследований – эпигенетике.

3. Эпигенетический язык

Многоклеточный организм образован множеством разных клеток, отличающихся друг от друга как по структуре, так и по функциям. Набор генов в этих клетках один и тот же, но набор работающих генов в этих клетках разный. Разнообразие сочетаний работающих генов обеспечивает разнообразие белкового состава этих клеток, следовательно – разнообразие клеточных структур и функций. Если мы говорим о работающих и неработающих генах, то мы различаем состояния генов и выделяем, по крайней мере, два состояния: ген включен и ген выключен. Следовательно, помимо рассмотренной нами генетической информации, существует еще информация о состоянии генов, которая была названа эпигенетической. «Контроль избирательного включения-выключения генов осуществляют особые эпигенетические механизмы, а процесс передачи этого контроля от клетки к клетке называют эпигенетическим наследованием. “Эпи” в слове “эпигенетика” происходит от латинского “над”, “сверх”, и это означает, что записанная в ДНК информация не затрагивается, тут действуют другие, “надгенетические” механизмы. Именно они определяют будущее клетки: какой ей быть, какие гены включать для производства определенных белков, а какие – выключать»⁷¹. Может показаться, что то, о чем мы говорили раньше (генетическая информация определяет образ клетки), перечеркивается, но на самом деле – существенно дополняется.

В рамках эпигенетики утверждается, что существует функциональная наследственная память, которая хранит и передает по наследству функциональное состояние генов⁷². Значение функциональной памяти огромно, так как «исполнение той или иной из альтернативных подпрограмм а и б наследственной про-

⁷⁰ Свердлов Е. Д. Указ. соч.

⁷¹ Карпов В. Л. ДНК, хроматин, гистоновый код. Вестник РАН. 2003. Т. 73. № 6. С. 496–513.

⁷² Чураев Р. Н. Указ. соч.

граммы онтогенеза определяется активностью одного ключевого гена, таким образом, что, когда этот ген выключен, то развитие идет по одному варианту, если же он включается в некоторый момент времени, то онтогенез идет по альтернативному варианту»⁷³.

Механизмы эпигенетической наследственности разнообразны, и мы не будем в данной работе рассматривать их подробно, но в целом они сводятся к роли специальных белков (часто это белки, участвующие в упаковке ДНК), которые могут блокировать или активировать экспрессию того гена, с которым этот белок непосредственно соприкасается. Сами эти белки кодируются в своей же ДНК, но почему они один ген включают, а другой выключают, во многом является загадкой, что собственно и представляет собой предмет эпигенетических исследований. Если попытаться образно представить себе суть эпигенетического кодирования, то можно вообразить себе две нити, одна из которых является последовательностью генов (реализованных последовательностью нуклеотидов в ДНК), а вторая, параллельная ей, последовательность состояний этих генов (как сказали бы программисты, последовательность флагов), реализованная специфическим взаимодействием белков с этими генами. Важность эпигенетических механизмов наиболее ярко проявилась при клонировании организмов. Оказалось, что недостаточно от одной клетки к другой перенести только генетическую информацию, важно еще учесть эпигенетическую информацию, что на сегодня в полной мере представляет собой сложную технологическую задачу. Что значит учесть эпигенетическую информацию? По сути при клонировании это означает – ее стереть, то есть перевести все гены в состояние «включено», и если этого не сделать, то разовьется организм, у которого будут отсутствовать некоторые ткани и, следовательно, органы. Именно поэтому сегодня невозможно получить полноценный организм из дифференцированных клеток, так как нет технологических приемов включать выключенные гены, хотя, казалось бы, вся генетическая информация в этих клетках имеется.

Пример эпигенетических механизмов и эпигенетического языка мы привели для того, чтобы, во-первых, еще раз продемонстрировать невероятную сложность клеточных механизмов, а во-вторых, подчеркнуть, что в жизни клетки важна не только ДНК, но важны и белки, ее окружающие, важны и многие цитоплазматические факторы, рассмотрение которых оказалось за пределами нашего рассказа, то есть клетка это не дополнение к генетической информации, заложенной в ДНК, а единая система, которая жизнеспособна только как целостное образование.

⁷³ Чураев Р. Н. Указ. соч. С. 107.

Выводы

1. Ярким свидетельством творения органического мира являются лингвистические свойства геномов всех организмов.
2. Появление развитого и единого для всех живых существ генетического языка не может быть объяснено случайными процессами неорганической среды, так как генетический язык предполагает генетический текст, а текст предполагает Разум.
3. Генетическая информация каждого конкретного вида представляет собой смысловой текст, объединенный единым планом жизнедеятельности организма в конкретных условиях окружающей среды, что указывает на замысел вида, следовательно, свидетельствует о Творце.
4. Факт генетических текстов соответствует творческому акту, описанному в Книге Бытия, то есть свидетельствует о Творце. Факт генетических текстов просто и естественно сочетается со Священным Писанием: «В начале было Слово (Ин. 1, 1), в начале словом Божиим небеса и земля составлены (2 Пет. 3, 5), веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое (Евр. 11, 3)».
5. Минимальной жизнеспособной единицей органического мира является клетка как единый комплекс генетической информации и аппарата ее воспроизведения, поэтапное возникновение которого невозможно, а случайное – невероятно, что свидетельствует в пользу разумного начала органического мира, ибо только такой вариант генезиса обеспечивает необходимое совершенство клетки и необходимую дискретность ее появления.

Словарь терминов

Гаплоидный – одинарный набор хромосом.

Ген – последовательность нуклеотидов в молекуле ДНК, которая несет информацию о белке.

Геном – совокупность всей клеточной ДНК.

Инtron – некодирующая часть гена.

Кодон – три последовательных нуклеотида на РНК (ДНК), кодирующих одну аминокислоту.

Кроссинговер – взаимный обмен участками парных (гомологичных) хромосом.

Мейоз – особый вид деления при созревании половых клеток, в результате которого количество хромосом уменьшается в два раза.

Митоз – деление клетки после удвоения ДНК.

Нуклеотиды – составляющие ДНК (РНК), кодирующие последовательность аминокислот в белках. Аденин, тимин (урацил), цитозин, гуанин.

Онтогенез – индивидуальное развитие.

Оперон – функциональная единица генома прокариот. Она состоит из гена-регулятора, дающего команду структурному гену или группе генов, гена-оператора, который эту команду воспринимает и передает исполнителям – структурным генам, которые ответственны за синтез различных белков.

Протеом – совокупность белков в конкретный момент времени в конкретной клетке.

Процессинг – процесс созревания матричной РНК.

Рибосома – клеточная структура (органоид), на которой происходит синтез белка.

Репарация – процесс устранения повреждений ДНК.

Репликация – самовоспроизведение (копирование) ДНК.

Спlicing – процесс удаления интронов и сшивания экзонов.

Транскрипция – синтез РНК на ДНК.

Трансляция – процесс синтеза белка.

Филогенез – историческое развитие организма.

Экзон – кодирующая часть гена.

Эмбриогенез – эмбриональное развитие.

Хромосома – структура, образованная соединением в клетке молекулы ДНК со специфическими белками. Каждый вид животных имеет свое, видоспецифическое количество хромосом. У человека, например, 46 хромосом – 23 материальных и 23 отцовских.

Библиография

1. Альбертс Б. и соавт. Молекулярная биология клетки. В 5 т. / Пер. с англ. М., 1986.
2. Дубинин Н. П. История и трагедия советской генетики // Избранные труды. М., 2002. Т. 4. 407 с.
3. Ичак М. Биологический код. М., 1971. 351 с.
4. Карпов В. Л. ДНК, хроматин, гистоновый код. Вестник РАН. 2003. Т. 73. № 6. С. 496–513.
5. Кацлер Г. Возникновение биологической организации / Пер. с англ. М., 1967. 90 с.
6. Кимура М. Молекулярная эволюция: теория нейтральности. М., 1985. 398 с.
7. Ленинджер А. Основы биохимии. В 3 т. М., 1985.
8. Налимов В. В. Вероятностная модель языка. М., 1979. 303 с.
9. Ратнер В. А. Генетика, молекулярная кибернетика: Личности и проблемы. Новосибирск: Наука, 2002. 272 с.
10. Свердлов Е. Д. Великое открытие: революция, канонизация, догмы и ересь. Вестник РАН. 2003. Т. 73. № 6. С. 496–513.
11. Соломоник А. Семиотика и лингвистика. М.: Молодая гвардия, 1995.
12. Стент Г., Кэлиндар Р. Молекулярная генетика / Пер. с англ. М., 1981. 646 с.
13. Тихоедев Н. О. Молекулярные механизмы макроэволюции // Журнал общей биологии. 2005. Т. 66. № 1. С. 13–27.
14. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. 655 с.
15. Чураев Р. Н. Контуры неканонической теории наследственности: от генов к эпигенам // Журнал общей биологии. 2005. Т. 66. № 2. С. 99–122.
16. Эйген М. Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул. М., 1973. 216 с.
17. Bolshoy A., Volkovich Z., Kirzhner V., Barzily Z. Genome Clustering; From Linguistic Models to Classification of Genetic Texts. Springer. 2010.
18. Bolshoy A. DNA sequence analysis linguistic tools: contrast vocabularies, compositional spectra and linguistic complexity. Appl. Bioinformatics 2(2), 103–112. 2003.
19. Brendel V., Beckmann J. S., Trifonov E. N. Linguistics of nucleotide sequences: morphology and comparison of vocabularies. Journal of Biomolecular Structure and Dynamics 4(1), 11–21. 1986.
20. Dong, Shan & Searls, David B. Gene structure prediction by linguistic methods. Genomics 23.3: 540–51. 1994.
21. Gelfand M. S. Genetic language: metaphore or analogy? Biosystems 30(1-3), 277–288. 1993.
22. Kirzhner V., Bolshoy A., Volkovich Z., Korol A., Nevo E. Large-scale genome clustering across life based on a linguistic approach. Biosystems 81(3), 208–222. 2005.
23. Kordon, Claude. The language of the cell (translated from Langage des cellules). (McGraw-Hill horizons of science series.) New York: McGraw-Hill. 1993.
24. Mantegna R. N., Buldyrev S. V., Goldberger A. L., Havlin S., Peng C. K., Simons M., Stanley H. E. Linguistic features of non-coding DNA sequences. Physical Review Letters 73, 3169–3172. 1994.
25. Palacios O. A. & Stephens, Christopher R. & Waelbroeck, Henri. Emergence of algorithmic language in genetic systems. Biosystems 47.3: 129–47. 1998.
26. Pietrokowski S., Trifonov E. N. Imported sequences in the mitochondrial yeast genome identified by nucleotide linguistics. J. of Molecular Evolution 50. 129–137. 1992.
27. Pietrokowski S., Hirshon J., Trifonov E. N. Linguistic measure of taxonomic and functional relatedness of nucleotide sequences. Journal of Biomolecular Structure and Dynamics 7(6). 1251–1268. 1990.
28. Popov O., Segal D. M., Trifonov E. N. Linguistic complexity of protein sequences as compared to texts of human languages. Biosystems 38, 65–74. 1996.
29. Ratner V. A. Comparative hierarchic structure of the genetic language (in Russian). Genetika 29: 720–39. 1993.
30. Searls D. B. Linguistic approaches to biological sequences. J. Comput. Appl. Biosci. 13(4), 333–344. 1997.
31. Searls D. B. The language of genes. Nature 420, 211–217. 2002.
32. Searls, D. B. The linguistics of DNA. Am. Sci. 80, 579–591. 1992.

33. Stanley H. E., Buldyrev S. V., Goldberger A. L., Havlin S., Mantegna R. N., Peng C.-K., Simons M. Statistical and linguistic features of DNA sequences. *Fractals*. Jun; 3(2): 269–84. 1995.
34. Sungchul Ji. The Linguistics of DNA: Words, Sentences, Grammar, Phonetics, and Semantics. *Ann N Y Acad Sci*. May 18; 870:411-7. 1999.
35. Troyanskaya O. G., Arbell O., Koren Y., Landau G. M., Bolshoy A. Sequence complexity profiles of prokaryotic genomic sequences: A fast algorithm for calculating linguistic complexity. *Bioinformatics* 18(5), 679–688. 2002.
36. Wolfgang Raible. *Linguistics and Genetics: Systematic Parallels*. Berlin. 2001.

Интернет-ресурсы

1. Седов А. Е. Биосемиотика. www.regnet.ru/channels/ntv/gordon/200312141639-2903.htm (20.04.05).
2. Чиженкова Р. А. www.PHILOSOPHY.ru/iphras/library/karpinsk/biophil.html (20.04.05).
3. Искусственная жизнь *in vivo*. cnt.online.ru/ml/face?id=5339&template_file=print (14.07.04)
4. www.beltsy.md/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=834&mode=thread&.. (18.04.05)
5. vschool.km.ru/glossary.asp?gl=295&id_term=3839&Litter=%u0435 (18.04.05)
6. www.mednovosti.ru/news/2002/07/04/nukleotides/_Printed.htm (18.04.05)
7. Блюменфельд Л. А. www.NATURE.ru/db/msg.html?mid=1156515&uri=page3.html (20.04.05)
8. Пашутин С. Б. Начальный этап происхождения жизни. <http://www.nihononline.ru/index-58.htm>

мета *α* парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

Выпуск 02-03 / 2014

Издано при финансовой поддержке
Фонда просвещения «МЕТА»
www.fpmeta.org

**Редакционная коллегия
альманаха «Метапарадигма»:**

Волобуев Сергей Григорьевич,
философ

Казин Александр Леонидович,
доктор философских наук, профессор

Кимелев Юрий Анатольевич,
доктор философских наук, профессор,
заслуженный деятель науки РФ,
главный научный сотрудник ИНИОН РАН,
декан факультета религиоведения РПУ

Посадский Сергей Владимирович,
кандидат философских наук, координатор проекта

Рудаков Александр Борисович,
политолог, руководитель Экспертного центра
Всемирного Русского Народного Собора

Аркадий Северюхин, иерей,
кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургского
Православного Института Религиоведения
и Церковных Искусств

Соловьев Никита Александрович,
кандидат физико-математических наук

Корректор
Екатерина Анохина

Дизайнер
Мария Кагарлицкая

ISBN 978-5-905942-58-7



9 785905 942587

Тираж 1000 экз.
Отпечатано в типографии НП-Принт