метАпарадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

> выпуск 01 > 2013

> выпуск 01 > 2013

метαпарадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

Санкт-Петербург
2013

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

Альманах издается

при поддержке Дискуссионного клуба
Всемирного Русского Народного Собора

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

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

М54 **Метапарадигма**: богословие, философия, естествознание: альманах. – Санкт-Петербург: Изд-во НП-Принт, 2013. – Вып. 1. – 128 с.

ISBN 978-5-905942-16-7

© Альманах «Метапарадигма», тексты, 2013
© Издательство Зимина, оформление, 2013

метαпарадигма
> альманах
богословие
философия
естествознание

> выпуск 01 > 2013

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Волобуев
Сергей Григорьевич,
философ

Казин
Александр Леонидович,
доктор философских
наук, профессор

Посадский
Сергей Владимирович,
кандидат
философских наук,
координатор проекта

Родион (Ларионов),
иеродиакон, кандидат
физико-математических
наук, доцент НИЯУ
МИФИ, кандидат
богословия, доцент
РПУ, помощник ректора
МДА по инновационной
деятельности

Рудаков
Александр Борисович,
политолог, координатор
Дискуссионного клуба
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

008 А. Л. КАЗИН.
Русская вера и русская философия

024 С. В. ПОСАДСКИЙ.
Пролегомены к панентеистической метафизике

059 Н. А. СОЛОВЬЕВ.
Актуальные вопросы метафизики

087 Л. Ф. ШЕХОВЦОВА.
К вопросу об онтологии души как энергоинформационных взаимоотношениях

100 В. Г. КОСТЕНКО, Л. Д. КОСТЕНКО.
Живая клетка глазами химиков-органиков

124 С. Е. ЯЧИН, А. В. ПОПОВКИН, М. Е. БУЛАНЕНКО.
Метакультурный эффект на границах культурных сред

АВТОРЫ

КАЗИН Александр Леонидович,
доктор философских наук

ПОСАДСКИЙ Сергей Владимирович,
кандидат философских наук

СОЛОВЬЕВ Никита Александрович,
кандидат физико-математических наук

ШЕХОВЦОВА Лариса Филипповна,
доктор психологических наук

КОСТЕНКО Владимир Григорьевич,
кандидат химических наук

КОСТЕНКО Лариса Дмитриевна,
старший научный сотрудник

ЯЧИН Сергей Евгеньевич,
доктор философских наук

ПОПОВКИН Андрей Владимирович,
кандидат философских наук

БУЛАНЕНКО Максим Евгеньевич,
кандидат философских наук

Вступительное слово

Современный этап развития научного знания требует определенного видения основополагающих мировоззренческих проблем. Предельные вопросы о Боге, мире и человеке не могут игнорироваться наукой. Наука не вправе отгораживаться от фундаментальных запросов человеческого духа, должна учесть их, согласовать с ними свои стандарты. Подчеркнем, что наука имеет своей целью не только решение частных узкодисциплинарных задач, требующих разработки локальных парадигм, соответствующих специальным областям научного знания, но и осуществляет свое предназначение через формулирование универсальных оснований знания — создание особой метапарадигмы, призванной стать фундаментом развития науки в целом.

Под метапарадигмой принято понимать универсальную парадигму, лежащую в основе всех парадигм — парадигму парадигм. В силу своей общности метапарадигма призвана вместить и объять все многообразие отдельных научных взглядов и позиций. Она должна включить различные стороны научного знания, придав ему внутренний смысл и единство. С точки зрения верующего разума, метапарадигмой должно быть христианское миросозерцание, которое на языке философской науки определяется как христианская теистическая метафизика.

Авторы альманаха «Метапарадигма» видят свою задачу в синтезе современного научного знания с христианской картиной

мира, в прочтении научных фактов и концепций сквозь призму стержневых принципов христианского миросозерцания — в дальнейшем развитии христианской теистической метафизики. Такая задача представляется важной как по причине краха материализма и позитивизма, примитивизировавших и упрощавших взгляд на мироздание, так и по причине необходимости создания серьезной православной научной апологетики, традиция которой была утрачена на многие десятилетия. От лица профессорско-преподавательского состава Санкт-Петербургского Православного Института Религиоведения и Церковных Искусств желаю успехов и благословений трудам авторов сборника. Надеюсь на их серьезный вклад в сокровищницу православного знания.

В первый номер нашего альманаха вошли работы следующих авторов. Номер открывается статьей А. Л. Казина «Русская вера и русская философия», выявляющего религиозную суть русской философской мысли. В статье С. В. Посадского «Пролегомены к панентеистической метафизике» раскрываются характерные черты панентеистической философии, исходящей из идеи имманентности Бога и мироздания. В статье «Актуальные вопросы метафизики» Н. А. Соловьев формулирует первостепенные проблемы современного философского и естественно-научного знания, предлагает пути их решения. Онтологию человеческой души на основании понятий энергии и информации исследует Л. Ф. Шеховцова в статье «К вопросу об онтологии души как энергоинформационных взаимоотношениях». Гипотетическую качественную модель живой клетки предлагают В. Г. Костенко и Л. Д. Костенко в статье «Живая клетка глазами химиков-органиков». Тему особых состояний культуры, возникающих на границах культурных сред, рассматривают С. Е. Ячин, А. В. Поповкин и М. Е. Буланенко в статье «Метакультурный эффект на границах культурных сред».

Протоиерей Аркадий Северюхин

> альманах
богословие
философия
естествознание

> метапарадигма **выпуск 01** > **2013**

Русская вера и русская философия

А. Л. КАЗИН

Как воля, так и ум должны быть принесены в жертву Богу.
П. М. Терновский

Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только для совокупности мышлений, связанных любовью.
А. С. Хомяков

Начиная статью о русской философии, напомним общеизвестное: самопознание осуществляется путем отнесения к иному — чужому или образцовому. В этом плане нам не избежать сравнительных сопоставлений. Для русской культуры нормативными образцами издавна служат Восток и Запад. Не углубляясь слишком далеко в историю, скажем, что западная философия XIX–XX веков в целом перестала быть ***христианским*** усилием человеческого духа. Христианство обращается к любви и вере человека в небесного Отца, предполагающей отречение твари — в том числе и интеллектуальное — от своей мнимой самости. В отличие от восточного пантеизма, от ветхозаветного законничества, от оккультного гностицизма или от языческой магии, христианский символ веры полагает отношение Любящего к любимому как их самоотдачу (кенозис) друг другу. В плане культуры это означает, что человеческий ум-гений плодоносит только в присутствии Высшего, причем сам гений признает этого Высшего и преклоняется перед ним (принцип классики). В противном случае культура вырождается в человекобожество (гуманистический модерн), а затем и в старческую постмодернистскую «игру в бисер». Таков, к сожалению, результат западного опыта совершенной умственной свободы. «Кто станет сберегать душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее» (Лк. 17:33).

Западный модерн интеллектуально убил Бога, превратив философию в мыслительное царство самодостаточного человека. Что касается постмодерна, то он убил и человека, переместив

философское мышление в пустое пространство «трансиндивидуальных устройств», будь то концептуальная власть mass-media или любой другой «дисциплинарной машины» цивилизации. По существу, здесь нечего делать собственно философии, ибо здесь не осталось ***человека —*** носитель мысли распался на фрагменты, функции, эпифеномены, симулякры, ризомы, трансгрессии, институции, семиозисы, практики… Если называть вещи своими именами, Запад опустил Бессмертного в смертное, а смертного в мертвое: в этом плане знаменитое ницшевское «Бог умер» есть несомненная правда.

Нечто совершенно иное происходило и происходит ***в русской*** философии**.** Я говорю «в русской», имея в виду наследование нашей национальной мыслью духовной традиции православного христианства. ***Человека — и прежде всего его мысль — нельзя отделять от Бога — такова основная идея русской философии.*** Очерчивая эту позицию более строго, скажем, что фундаментальный принцип нашей философии есть принцип **верующего разума.** Утверждая себя именно как ум, то есть как рефлексивное (различающее себя и свое отношение к бытию) мышление человека, русский ум в то же время хочет оставаться частью православной души, направленной к Богу как держателю всего сущего. Иными словами, русская философия со времени своего возникновения и по сегодняшний день сопротивляется картезианско-кантовскому трансцендентальному соблазну — сводить (редуцировать) мир к человеку или даже вовсе выводить весь мир из него.

Когда возникла русская философия? На этот счет есть разные мнения, но очевидно другое: первые восемьсот лет своей христианской истории Русь-Россия прожила вовсе без философии (во всяком случае, без того, что принято называть философией на Западе). Древняя Русь дала великую храмовую архитектуру, гениальную иконопись, замечательную христианскую литературу — но философии par excellence она не знала. Некоторые наблюдатели даже нарекли за это русскую культуру «культурой великого молчания». Конечно, тут сказалось влияние православного ***исихазма,*** согласно которому о Сверхсущем лучше молчать, чем говорить («слово — серебро, а молчание — золото»). В богословии, как известно, это называется ***апофатикой***: Бог не есть ***что-нибудь*** в бытии, Он выше бытия, Он Творец бытия. Вместе с тем, исток русского христианского мышления не сводится к апофатике. Всевышний дарит себя людям через откровение Бога-Сына. Единство любовного нисхождения (кенозиса) Бога и экзистенциального восхождения (молитвы) человека явлено в «Троице» Андрея Рублева, о которой недаром сказано: «Если существует “Троица”, следовательно, есть Бог» (отец Павел Флоренский). Что касается философского представления данной проблематики, то она особенно трудна для рассудочного (формально-логического) анализа, поскольку ratio, как мы видели, по природе своей недоверчиво, критично и антропоцентрично. Проще говоря, чтобы ***рационально помыслить Бога, надо сначала поставить его под сомнение —*** вот где начало расхождения философии и веры. Как говорит антихрист в «Трех разговорах» Владимира Соловьева, «я и Христа признаю, но это ***Я*** признаю его». Рационально-юридическая установка европейского мышления и всей западной культуры не смогла в этом пункте превзойти свою гордыню, то есть отвергнуть себя (свое самообоснование, свои формально непреложные «права человека) во имя пострадавшего за людей Христа — но это сделало мышление православно-русское. Для верующего разума невозможен не только картезианский дискурс о «боге-обманщике» — для него немыслим ***человекомир без богомира.*** Именно по этой причине Русь не породила своего кантианства и ницшеанства[1]. Она не могла сказать вслед за Сократом «Я знаю, что я ничего не знаю», потому что она не забыла ***Бога.*** «Слово о

[1] Называть К. Н. Леонтьева «русским Ницше» — такая же грубая ошибка, как и В. В. Розанова — «русским Фрейдом». Первый, как известно, всю жизнь прожил с Богом и принял монашеский постриг; второй по той же причине стремился религиозно просветлить эрос, а не снизить его до «хотения».

законе и благодати» киевского митрополита Илариона (середина XI века) содержит в себе великолепные образцы интеллектуальной диалектики, но это диалектика верующего разума, опирающаяся на единосущие мира во Христе, а не на судебную тяжбу суверенного cogito с далеким и вообще гипотетическим демиургом. Почти тысячелетие после Крещения Руси наша национальная мысль прямо сопротивлялась отделению философии от богословия. Локализовать Бога в недрах тварного человеческого Я и потом разглядывать его в оптике объекта для субъекта, то есть в виде «трансцендентального феномена», было бы для русского сознания кощунством. В этом, если угодно, и сказалась ***русская идея***: **живи не так, как хочется, а так, как Бог велит**. «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, а то, что Бог думает о ней в вечности»[2].

Формулируя свой взгляд на русскую философию в общем виде, приходится констатировать, что ***философии в европейском смысле этого слова в России никогда не было и быть не могло.*** Малосущественные исключения, вроде А. И. Веденского с его неокантианствовм или Г. Г. Шпета с его вторичной феноменологией, только подтверждают правило. Еще Пушкин заметил, что метафизика по-русски пока не изъяснялась — и правильно делала, добавлю я от себя. О том, что русское любомудрие ***в принципе*** отличается от романо-германского антропоцентризма (во всех его вариантах), в 40–50-х годах XIX века последовательно размышлял И. В. Киреевский. Именно Ивану Киреевскому принадлежит заслуга первой системной, как сказали бы сейчас, саморефлексии русской мысли. Зрелый Киреевский вовсе не был романтиком в стиле «Германии туманной»[3] — это был христианский мыслитель, который на интеллектуальном уровне своей эпохи показал, что ***целостный русский дух не Бога и космос размещает в себе, а себя и космос — в Боге*** (точнее, в промысле Его). В сущности, в концепции Киреевского мы имеем дело с переводом на язык XIX столетия фундаментального учения сятого Григория Паламы (XIV век) о божественном свете, поддерживающем склонную к распаду материальную вселенную. Как бы то ни было, в начале русского национального философствования всегда присутствует сокрушающая любые искусственные перегородки онтологическая мощь личного Абсолюта, а это значит, что она (русская философия) — не совсем философия. ***Философская интерпретация веры —*** вот что она такое!

У самого Киреевского эта стратегическая для русского ума линия связанности («стяженности») сущего в Божьем луче философски трактуется как нераздельность духовных, экзистенциальных и познавательных энергий существования. Можно сказать даже, что русская профессиональная философия в лице Киреевского также (подобно европейскому рационализму) настаивает на единстве бытия и мышления, но именно под знаком ***открытости,*** а не тождества их друг для друга. Бытие и сознание сотворены любящим (а не лукавым, как у Декарта) Богом, они опираются на общий для них и одинаково превосходящий их Логос; в этом их родство, реализуемое и энергийно, и теоретически, и нравственно, и эстетически. Здесь — корень ***онтологизма*** русской религиозной философии: бытие и сознание суть две стороны одного мира, созданного и охраняемого (гарантируемого) любовным попечением трансцендентного Отца.

Предоставим слово самому Киреевскому. Вот заключение его знаменитой статьи «О характере просвещения России и его отношении к просвещению Европы» (1852): «Христианство пришло на Запад через учение Римской Церкви; в России оно основано на светильниках Церкви Православной. Богословие на Западе имеет характер рассудочной отвлеченности — в Православии оно сохранило внутреннюю цельность

---

2 Соловьев В. С. Русская идея // Соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 245.

3 В самой Германии романтизм как мировоззрение был оборотной стороной трансцендентального идеализма. Не случайно Ф. М. Достоевский иронизировал, что на Руси таких «надзвездных» романтиков, как у немцев, не бывает.

духа; там раздвоение сил разума — здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий — здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной целостности; там искание наружного, мертвого единства — здесь стремление к внутреннему, живому; там Церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера — в России Церковь оставалась несмешанной с мирскими целями и устройством (то есть не превращалась в государство и не вступала с ним в "конкордат", как в папизме, а находилась с ним в состоянии симфонии. — *А. К.*); там схоластические и юридические университеты — в древней России молитвенные монастыри, сосредоточившие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение высших истин — здесь стремление к их живому и цельному познаванию; там государственность происходит от насилий завоевания — здесь из естественного развития народного быта; там враждебная разграниченность сословий — в древней России их единодушная совокупность; там искусственная связь рыцарских замков — здесь согласие всей земли; там собственность как основание гражданских отношений — здесь собственность как выражение отношений личных; там право как справедливость внешняя — здесь внутренняя; там революция — здесь естественное возрастание быта; там щеголеватость роскоши и искусственность жизни — здесь простота; там внутренняя тревожность духа при рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве — у русского глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования; одним словом, там — разделение духа, в России — стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего»[4].

Как говорится, ни убавить, ни прибавить — все верно у Киреевского. Читатель, разумеется, обязан помнить, что речь у Киреевского все время идет о *принципе*, или, лучше сказать, о пределе западного и русского духа, а не о его многочисленных нарушениях там и здесь; но исключения, как известно, только подтверждают правило. Иваном Киреевским схвачены некоторые чрезвычайно важные стороны замысла Божьего о России — так что даже если бы она вовсе отказалась от него, эти грани ее жизни и души никуда бы не делись, но только извратились бы самым ужасным образом. Пока же подчеркнем еще раз, что мышление Ивана Киреевского есть ответ Западу русского ума — ума, просветленного православной молитвой. В учении Киреевского собрались те качества, которыми овладела русская мысль после петровской реформы (точность методологии, системный характер дискурса), и вместе с тем это был именно верующий ум, слитый в одно целое с надеждой и любовью. При всей глубине рассуждения, у Киреевского нет ни капли той автономно-смысловой схемы, которая порождает «из себя» законы вселенной. Вопреки спорности, а с современной точки зрения и наивности некоторых положений Киреевского, высшим его достижением следует признать ту интеллектуальную позицию, которую он противополагает западной — позицию *воцерковленного разума*. У Киреевского мы встречаемся с типом мышления Святых Отцов, обращенным к культурной реальности XIX века. Если современник Киреевского П. Я. Чаадаев попытался привить русской мысли картезианский метод всеобщего сомнения (и у него, естественно, ничего не получилось), то Киреевский подошел к проблеме *оснований знания* (онтологических и гносеологических критериев истины) с верой и любовью, и она открылась ему. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий» (1 Кор. 13:1). Истина не исчерпывается «трансцендентальным единством апперцепции» или непротиворечивос-

[4] Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Избранные статьи. М., 1984. С. 234–235.

тью вывода. Истина вообще не есть суждение: **она есть качество положенного Богом бытия, соотнесенное с подобным же качеством постигающей его человеческой мысли.** Истину нельзя знать, в ней можно только быть.

Подводя итог сделанному этим классиком русской религиозной философии, скажу, что в трудах Киреевского прочерчены совершенно ясные линии соотношения между богословием, философией и наукой на Руси. Новизна Киреевского заключается не в том, что он сказал о характере русского национального ума и его отношении к жизни нечто неслыханное (хотя и изрядно подзабытое в петербургскую эпоху), а в том, что он взглянул на него с позиции христианского Логоса, полностью подтвердив то, о чем со времен митрополита Илариона твердило русское богословие: если нет мира без Бога, то нет и мысли без Бога. Пройдя «гносеологический искус», проделав «рефлексивную процедуру» по всем правилам германских профессоров, Киреевский отверг как восточный (языческий) пантеизм с его растворением человека в безличном Абсолюте, так и западный (тоже языческий) антропотеистический имманентизм с его редукцией Абсолюта к априорным структурам чистого разума. Благодаря такому подходу Иван Киреевский оказался фактическим основоположником *русской светской христианской философии,* точнее говоря, ее первой и главной **онтологической** модели. Если богословие исходит в своем учении о Боге, человеке и мире из откровения самого Бога, а наука развивает теорию вселенной с точки зрения природы, то философия осмысляет сущее (в том числе и Бога, и природу) с позиции самого человека — но *верующего* человека, как это и показал Киреевский. Верующее сознание не замкнуто на самое себя, оно опытно воспринимает и логически осознает нечто более мощное, чем конечный и грешный тварный рассудок — такова фундаментальная духовно-онтологическая предпосылка гносеологии, этики и эстетики в русской философии. Истина (она же благо и красота) в конечном счете есть не «что», а **Кто.**

Несколько коротких статей Киреевского «томов премногих тяжелей». Иван Васильевич, этот сын русского масона и выученик Гегеля, открыл собой целый ряд выдающихся наших национальных мыслителей, которые решительно отмежевались от «самообосновывающихся» интеллектуальных конструкций. *Предметом их философствования стало сущее, покоящееся в любящей руке Сверхсущего.* Если привести литературную параллель такой интеллектуальной позиции, то это общий мировоззренческий горизонт великих русских писателей первой половины XIX века, и прежде всего Пушкина, Лермонтова и Гоголя. В XX столетии философское умозрение в Божьем луче последовательно осуществлял Иван Александрович Ильин. Это был подлинно царский путь творчества и познания — не куда-то в сторону, а к себе домой, на свою духовную родину. Но путь этот трудный…

* * *

Русская философия никогда не занималась чем-либо другим помимо души, личности и внутреннего «подвига».

А. Ф. Лосев

Итак, в творчестве И. В. Киреевского впервые в России была отрефлексирована исходная позиция верующего разума — отказ от логического трансцендентализма, который в христианском понимании есть гордыня («похоть») ума, желающего подчинить себе Божий мир. В этом плане можно сказать, что русская философия началась с ***жертвы*** — с интеллектуальной жертвы Создателю, ибо «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1. Кор. 3:19). Вместе с тем, указанная жертва в религиозном, в нравственном и в теоретическом отношении явилась **торжеством** русского ума**,** потому что предоставила в распоряжение нашей национальной мысли такой

инструмент, о котором никогда не знала или прочно забыла западная традиция. Я имею в виду прежде всего ***духовную соизмеримость*** божественного и человеческого начал, достигаемую не за счет атеистического упразднения одного из этих участников мировой драмы, а путем ***согласия*** (симфонии) их в пространстве веры.

Термин «симфония», как известно, употреблялся в Византии и на Руси для обозначения свободного единства церковной и светской власти. И. В. Киреевский, А. С. Хомяков и другие старшие славянофилы осуществили подобную симфонию на материале культуры — прежде всего в рамках классической философской проблематики связанности бытия и мышления. **Не бытие феноменально, а мысль бытийна, потому что религиозна —** вот самая короткая формула коренного православно-русского онтологизма в миросозерцании вообще. По существу, такого же исходного пункта в своей исследовательской программе придерживались и другие главные направления русской мысли XIX–XX веков, которые мы сейчас назовем: 1. **Антропологическая** парадигма; 2. **Символическая** парадигма[5].

Начнем с первой. Под ***антропологической*** парадигмой я имею в виду прежде всего ту линию русского религиозного мышления, которая представлена именами Н. Н. Страхова, Л. М. Лопатина, П. Е. Астафьева, В. И. Несмелова и некоторых других мыслителей — к сожалению, мало известных теперь не только широкой публике, но и специалистам-историкам. В этом плане большую ценность имеет недавно опубликованная книга современного петербургского философа Н. П. Ильина (Мальчевского) «Трагедия русской философии», в которой на огромном фактическом материале показано значение указанных мыслителей для судеб нашей страны и культуры. К сожалению, книга Ильина, при всех своих несомненных достоинствах, не лишена недостатков, первый из которых — резкое (я бы сказал, агрессивное) противопоставление только что упомянутых философов другим нашим национальным мыслителям, прежде всего В. С. Соловьеву и его школе.

Что же в действительности представляет собой антропологическое направление в русской философии? Говоря коротко, это тот же самый ***христианский онтологизм, только обращенный на этот раз в глубину человеческого существа.*** Если перед Хомяковым и Киреевским стояла задача разработки общих духовно-религиозных и гносеологических основ русской национальной философии — и прежде всего принципа открытости богосозданного бытия мыслящему человеческому духу, то Н. Н. Страхов и его единомышленники сосредоточили свое внимание на отношении логического (рационального) мышления к **личному бытию** человека. Не случайно Николай Страхов назвал одну из своих работ «Мир как целое». Со времен Сократа перед людьми стоит вопрос о познании «двух бездн» — внешней и внутренней, макрокосма и микрокосма. Обе эти размерности сущего бесконечны, только первая — вдаль, а вторая — вглубь. Тайна человека не менее захватывающая, чем тайна вселенной — и вот антропологическая школа в русской философии доказала, что и о внутренней реальности (умопостигаемом духовном ядре) тварной личности можно и нужно говорить с христианских позиций[6]. Если старшие славянофилы противостояли в своей методологии в первую голову западному рационализму с его формально-юридическим «захватом» бытия, то русские мыслители-антропологи (сюда бы я отнес также Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева с их религиозными теориями культуры) развивали свои концепции в вольном или невольном споре с более поздним европейским редукционизмом, сводящим феномен человека к влас-

---

[5] Если говорить о русской философии в целом, следует указать еще *материалистическую* парадигму — от А. И. Герцена до Г. В. Плеханова и В. И. Ульянова (Ленина), поскольку их вера в материю была превращенной формой религиозной онто-гносеологической установки. См. об этом: Ермичев А. А. Русская философия как целое. Опыт историко-систематического построения. Дис. в виде научн. доклада на соиск. уч. степени доктора филос. наук. СПб., 1998.

[6] Строго говоря, сюда следует отнести также материалиста Н. Г. Чернышевского с его «Антропологическим принципом в философии».

ти, к хотению, к обладанию. Дело не том, читали ли Страхов с Астафьевым Маркса и Ницше — русская мысль второй половины XIX века по существу отличалась от европейской «фаустовской» модернизации человека именно тем, что искала в нем ***образа Божия,*** а не образа «танцующей бездны». Совершенно справедливо пишет Николай Страхов: «С появлением христианства человек стал в новые отношения к Богу и природе, именно потому, что человеческая личность получила неизмеримо высокое значение, какого она никогда не имела в древнем мире. Когда Бог явился во плоти и назвал людей своими сынами и братьями, тогда, естественно, для души и мысли человеческой должен был начаться новый период»[7].

Однако тут возникает вопрос о способе познания внутренней реальности человека. Если мы исходим из идеи человека как создания Бога, несущего в себе его образ (а у святых и подобие), то как мы можем прикоснуться мыслью к этой — в полном смысле слова запредельной — подоснове нашего Я. Тайна личности — уникальной и несводимой ни на что другое (имманентного космоса) — поддается рациональному осмыслению не более, чем тайна «большой» вселенной. Более того, при сугубо рациональном (формально-логическом) подходе душа другого человека — и даже духовная глубина моего собственного Я — становится для меня ***абсолютно непознаваемой***. Другой делается для меня «чужим», а я сам для себя — «другим». В рамках характерного для западного теоретизирования феноменально-позитивистского анализа внутренняя реальность (глубинное онтологическое «Я») личности оказывается столь же субъективной конструкцией, как и ее внешняя реальность («не-Я»). И чужой мне ***другой,*** и моя собственная ***Я-концепция*** оказываются в таком случае в границах моего трансцендентального Ego. Повторяется драма Сократа: познавая только себя, ты самого себя и убиваешь…

Чтобы выйти из этого заколдованного круга «абсолютного» самосознания, надо преодолеть его пределы. На языке философии это называется **метафизическим актом,** на языке этики **— подвигом**. Как писал тот же Страхов, «истина доступна человеку во всем ее величии, во всем сиянии»[8]. Это возможно только благодаря тому, что верующий разум энергийно ***двигает*** (по-двигает) себя в сторону метафизического света, то есть ***утверждает истинное бытие за формальными границами себя самого*** — как вне, так и внутри человека. При этом акт утверждения трансцендентного корня личности — то есть усилие и умение разглядеть Бога «там, внутри» — носит отнюдь не рациональный, а именно религиозный, мистически-волевой характер. Или, если сказать иначе: единственным основанием (ratio) подобного сверхлогического действия является личное чудо — ***пережитая*** во мне самом симфония божественного Логоса и сотворенного им мира. И. А. Ильин уже в XX веке удачно назвал такое переживание «аксиомой религиозного опыта».

Если говорить о дальнейших путях указанной философско-антропологической школы в России, то высшим ее достижением, без сомнения, надо признать двухтомную «Науку о человеке» Виктора Ивановича Несмелова. Виктор Иванович Несмелов, будучи преподавателем Духовной академии, разворачивает на страницах своих сочинений именно религиозно-философский подход к феномену человека. Человек у Несмелова как раз озабочен вопросом о самом себе, о своей собственной онтологической природе, и приходит к выводу, что идеальное ядро человека ***противоречит*** природе материального мира. Несмелов подчеркивает «факт существования человека с такими реальными свойствами, которые на самом деле находятся в решительном противоречии и с природой мира, в котором живет человек, и с природой самого человека как составной части мирового целого. Эти исключительные свойства человеческой природы заключаются в разуме и в свободной воле человека…

---

7 Страхов Н. Н. Философские очерки. СПб., 1895. С. 465.

8 Там же. С. 50.

Быть разумным значит не только познавать эмпирически данное бытие, но и творить идеи бытия, и быть свободным значит не только изменять формы и процессы эмпирически данного бытия, но и творить само бытие по идеям творческого разума о нем»[9]. Иными словами, «мы сами с безусловными свойствами нашей условной природы объективно представляем идеи, реальные образы Бога». Или еще сильнее: «образ Божий в человеке не возникает под формою какого-нибудь сознания, а представляется самою человеческою **личностью во всем объеме** ее природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в Себе Самом»[10].

Очень смелое утверждение! Можно сказать, что Виктор Несмелов здесь идет предельно далеко — так далеко, как только может позволить себе философский дискурс, осуществляемый не с позиции божества, а с точки зрения наличного индивида. Собственно говоря, это и есть христианская философия, осуществляемая силой верующего разума, верующей разумной личностью (что фактически одно и то же). Единственный комментарий, который я могу сделать по этому поводу — это указание на ***эмпирический*** характер антропологии Несмелова. Автор «Науки о человеке» говорит о божественной реальности в людях так, как будто образ Божий объектно дан, предметно явлен в человеке как некая вещь, как «это». Между тем Бог в тварном мире — включая и внутренний космос личности — присутствует таинственно, своими энергиями, и лишь через них своей природой («усией»). Никакие, даже самые идеальные и противоречащие материальной тяжести бытия «свойства» человека сами по себе не могут служить «доказательствами бытия Божия»[11]. Сопоставлять качества человека с природой Бога можно только при условии ***веры*** в него как Сверхсущего — иначе может получиться уже знакомый нам фихтевско-гегелевский трансцендентализм, отождествляющий человека с божественным «понятием», или вовсе фейербаховский материализм, просто «выводящий» божественность из человечности. Концепция Несмелова совершенно верна и даже гениальна в горизонте богословия, которое развивает свой взгляд на человека на основе евангельского откровения о Богочеловеке — но в кругозоре философии необходимо оговорить совершаемый здесь ***метафизический переход (по-двиг) от данности к заданности, от факта к акту.*** Как известно, никакие чудеса не убеждают неспособного к вере человека в существовании Бога: «блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20:29).

* * *

Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами —
Только отблеск, только тени
От незримого очами?

В. Соловьев

Итак, мы кратко рассмотрели две ключевые модели христианской русской философии, в ее отличии от западного гуманистического дискурса — ее онтологическую и антропологическую ветви. При этом мы подчеркнули, что в обоих вариантах русская мысль носит религиозно-бытийный характер: в первом случае она своим метафизическим актом утверждает Бога как творца вселенной, во втором — она ут-

---

9 Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 64–65.

10 Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань, 1905. Т. 1. С. 270.

11 Антропологическое доказательство бытия Божия является по существу не более успешным, чем любое другое его логическое «доказательство» — например, онтологическое или космологическое. Не случайно в православной патристике подобные доказательства выглядели скорее как онто-эстетические «показательства», чем принудительный формальный вывод.

верждает Его как глубинное («тайное») измерение человеческого Я. Таков ***теоцентрический пафос*** нашего национального ума, в отличие от антропоцентрической (языческой) доминанты европейского интеллекта, всеми возможными способами утверждающего человека в качестве универсального центра космоса.

Третьей основной моделью русской философии является **символическая** религиозная философия, которую часто называют «софиологией», или «новым религиозным сознанием». Основоположником ее является, как известно, В. С. Соловьев, а главными представителями — П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский и ряд других, менее крупных мыслителей. Здесь я должен сделать некоторое отступление. Как известно, значительная часть указанных философов была выслана из СССР в 1922 году на знаменитом «философском пароходе», само упоминание о них в Советском Союзе было запрещено. Фактическое возвращение названных представителей нашей национальной мысли в Россию началось только после 1988 года — после государственного празднования тысячелетия Крещения Руси. Однако в последнее время мы опять встречаемся с тенденцией к запрету «нового религиозного сознания» — на это раз со стороны представителей самой христианской мысли. Наиболее серьезной попыткой такого рода является уже упоминавшаяся выше книга Н. П. Ильина (Мальчевского), где «религиозные философы» обвиняются в создании «параллельного богословия», Владимир Соловьев именуется «философствующим Смердяковым», а у отца Павла Флоренского обнаруживаются «трещины в рассудке».

Спора нет — у софиологии много грехов. Кто без греха, первый брось в нее камень. Концепции Владимира Соловьева и его последователей были тем, чем они были — светской формой религиозной философии, делом ***верующего разума***. Насколько такая практика была ***православной*** и тем более ***богословской*** — это другой вопрос, требующий внимательного обсуждения. В любом случае, грубость тут неуместна. Иначе можно попасть в то место современного «интеллектуального пространства», где находится высокоученый господин Т., опубликовавший в 1994 году в либеральном журнале «Звезда» сочинение под названием «Об одной ошибке русской философии», где он тоже «запрещает» русскую философию начала XX века — по причине ее «тоталитаризма» (идея всеединства, соборности), «нелюбви к свободе» (община) и прочих чудовищных для просвещенного европейца вещах. С господином Т. все ясно — он не понимает русскую философию (и вообще Россию), потому что не любит, и не любит, потому что не понимает. Н. П. Ильин занимает, казалось бы, прямо противоположную позицию — почему же крайности сходятся?

Дело в том, что религиозно-философские воззрения В. С. Соловьева и его последователей носят ***символический*** характер. Есть строгое церковное (соборное) богословие, опирающееся на канонически признанные догматы и авторитет отцов Церкви — и тут никаких «художеств» быть не может, хотя, как мы знаем, в самом богословии существовала символическая александрийская школа (поддержанная, в частности, такими светочами православия, как святой Григорий Богослов и святой Григорий Нисский), а в личном богословствовании допускаются так называемые «теологумены» (взгляды, принадлежащие только данному автору). Что касается Владимира Соловьева, то он весь состоит из «теологумен» — и именно потому он философ, а не богослов. Соловьевская идея ***всеединства —*** и прежде всего его трактовка взаимодействия Бога и человека в мировой истории — может быть интерпретирована по-разному (в том числе даже как «мистический позитивизм»), но в любом случае она читается как ***символ —*** обозначение бесконечного через конечное. В русской философии второй половины XIX века Владимир Соловьев явился наиболее последовательным теоретиком (и практиком) ***символизации духа через многообразие культуры***, что само по себе может относиться как к христианскому, так и к нехристианскому смысловому полю. Все зависит от путей конкретизации

образа Всеединства-Софии[12]. На протяжении своего тридцатилетнего творческого пути Владимир Соловьев был разным — «славянофилом», «теократом», «апокалиптиком». Я приведу сейчас выдержку из его статьи «Три силы» (1877), которая характеризует его именно как христианского и патриотического мыслителя:

«Итак, третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением высшего Божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только ***посредником*** между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целость разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с Вечным Божественным Началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа-носителя третьей Божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтоб он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства несомненно принадлежат племенному характеру славянства, в особенности же национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы вне славянства и его главного представителя — народа русского, ибо все остальные исторические народы находятся под преобладающей властью той или другой из двух первых исключительных сил: восточные народы — под властью первой, западные — под властью второй силы. Только славянство, и в особенности Россия, осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только славянство и русский народ.

Внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях, не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство (Золото. — *А. К.*) и порядок (Меч. — *А. К.*) относительно ее не имеет никакого значения. Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова. Когда воля и ум людей вступят в действительное общение с вечно и истинно существующим, тогда только получат свое положительное значение и цену все частные формы и элементы жизни и знания — все они будут необходимыми органами или посредствами одного живого целого. Их противоречие и вражда, основанная на исключительном самоутверждении каждого, необходимо исчезнет, как только все вместе свободно подчинятся одному общему началу и средоточению.

Когда наступит час обнаружения для России ее исторического призвания, никто не может сказать, но все показывает, что *этот час близок*, даже несмотря на то, что в русском обществе не существует почти никакого действительного сознания своей

[12] Как известно, у Владимира Соловьева в истории русской мысли был таинственный предшественник — Г. С. Сковорода (1722–1794), также разрабатывавший символическую софиологию (он даже приходился Соловьеву дальним родственником).

высшей задачи. Но великие внешние события обыкновенно предшествуют великим пробуждениям общественного сознания. Так, даже Крымская война, совершенно бесплодная в политическом отношении, однако повлияла на сознание нашего общества. Отрицательному результату этой войны соответствовал и отрицательный характер пробужденного ею сознания. Должно надеяться, что готовящаяся великая борьба (Балканский поход 1877–1878 годов. — *А. К.*) послужит могущественным толчком для пробуждения *положительного сознания* русского народа. А до тех пор мы, имеющие несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны, — мы должны же, наконец, увидеть свое жалкое положение, должны постараться восстановить в себе русский народный характер, перестать творить кумира изо всякой узкой ничтожной идейки, должны стать равнодушнее к ограниченным интересам этой жизни, свободно и разумно уверовать в другую, высшую действительность. Конечно, эта вера не зависит от одного желания, но нельзя также думать, что она есть чистая случайность или прямо падает с неба. Эта вера есть необходимый результат внутреннего душевного процесса — процесса решительного освобождения от той житейской дряни, которая наполняет наше сердце, и от той мнимо научной школьной дряни, которая наполняет нашу голову. Ибо отрицание низшего содержания есть тем самым утверждение высшего, и, изгоняя из своей души ложных божков и кумиров, мы тем самым вводим в нее истинное Божество»[13].

Если бы В. С. Соловьев целиком остался на данной позиции, его имя было бы золотыми буквами вписано в историю русской православной мысли. Единственную достойную России цель национального существования Владимир Соловьев находил не в какой-либо частной задаче (форме), а в *историческом воссоздании на земле образа Пресвятой Троицы через единство Церкви, Державы и Народа* («православие, самодержавие, народность», если воспользоваться известным выражением графа С. С. Уварова). Об этом прямо написано в его работе «Русская идея». При постановке такой соборной задачи Соловьев не отличался *в конечном счете* ни от Киреевского с Хомяковым, ни от Данилевского с Леонтьевым, ни даже от Страхова с Астафьевым. Различие — и нередко радикальное — проявлялось *в способах ее решения*. В. С. Соловьева заботила Русь именно как мировая посредница между «отвлеченными началами» — экономики и политики, нравственности и искусства, личности и державы. «Каким ты хочешь быть Востоком — Востоком Ксеркса иль Христа?» — спрашивал этот поэт-философ. С течением времени, однако, когда достижимость универсальной «свободной теократии» становилась для него все более отдаленной, а на передний план истории все яснее выступало антихристово зло, Соловьев указал для России опасность *панмонголизма:*

От вод малайских до Алтая
Вожди с восточных островов
У стен поникшего Китая
Собрали тьмы своих полков.

Как саранча, неисчислимы,
И ненасытны, как она,
Нездешней силою хранимы,
Идут на север племена.

О Русь! Забудь былую славу:
Орел двуглавый сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен.

Смирится в трепете и страхе,
Кто мог завет любви забыть…
И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть.

Можно сказать, что в этом стихотворении мы имеем одно из эсхатологических предостережений Соловьева. Чуть ранее о китайском нашествии, которым будут пожраны «распустившиеся в европейской буржуазии» народы, писал К. Н. Леон-

[13] Соловьев В. С. Три силы // Соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 245–246.

тьев; позднее с теми же мотивами выступили Д. Мережковский и А. Белый. За год до смерти Соловьев пишет свои знаменитые «Три разговора» с «Краткой повестью об антихристе», где предрекает период мировых катастроф и войн, от которых людей на некоторое время избавит человек гениального ума и безукоризненной нравственности — это и будет антихрист. *Буржуазный Запад, содрогнувшийся перед «метафизической китайщиной», от которой его придет спасать лжехристос,* — такое будущее видится теперь Соловьеву. К чести философа, следует отметить, что первым узнает и обличает антихриста на всемирном соборе старец Иоанн — представитель православия.

Сегодня, через сто лет после этих тревожных предсказаний автора «Трех разговоров», мы можем воочию наблюдать, что их актуальность не только не уменьшилась, но увеличилась с течением времени. Всемирная «китайщина» (она же «американщина») — это пошлейший *нигилизм* и безразличный к истине мировоззренческий и практический *позитивизм,* быстро заволакивающий своей смертельной пеленой духовную жизнь людей и целых народов. На современном языке это называется глобализацией — управляемая «интеррелигия», спекулятивная экономика, постмодернистское искусство, виртуальный секс. Если Третий Рим — православная Россия — действительно падет во прах, то история христианства на земле закончится.

Итак, вся система соловьевских категорий и образов — это символы (философские и поэтические) таинственного присутствия Божьего в самых разных уголках мироздания, в любых «частицах бытия». «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8), и никто не имеет права окончательно закрывать ему доступ туда или сюда. Конечно, по-своему прав был Н. А. Бердяев, говоря, что символисты верили больше в Софию, чем во Христа[14]. Но тогда надо вычеркнуть из Библии слова Премудрости Божьей, которая говорит о себе: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий своих, искони… Тогда я была при Нем художницею, и была радостию всякий день, веселясь пред лицем Его во все время» (Притч. 8:22–30). Тогда надо разрушить софийские соборы Новгорода и Киева. Тогда надо отвергнуть Данте, и Гёте, и позднего Шеллинга, и еще многих других мыслителей и художников, воспринимавших энергии Божьи через их воплощение в тварной — в том числе и женственной — ипостаси. Тогда и пушкинский «гений чистой красоты» может показаться чем-то языческим…

Бесспорно, что София в качестве «четвертого лица» христианской Троицы — это ересь[15]. Но София как отблеск небесного сияния в земной юдоли — это реальность, доступная философскому и художественному умозрению. То же самое относится и к когнициям «нового религиозного сознания» — тому же Бердяеву с его «смыслом творчества», Л. П. Карсавину с его «симфонической личностью», С. Л. Франку с его «непостижимым». Все они были *философскими символистами,* разделяя в этом плане господствующие интеллектуально-художественные установки русского Серебряного века. К тому же типу нашей духовной культуры принадлежали — со стороны искусства — крупнейшие поэты XX века Александр Блок и Николай Гумилев[16]. Религиозно-философский символизм («софианство»), как и его художественные аналоги, могут быть в определенном плане сопоставлены с германским абсолютным идеализмом и поэтическим романтизмом: то же снятие антиномии между Богом и миром, та же сакрализация грешного человека, тот же лирический

---

14 См.: Бердяев Н. А. Русский соблазн // Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989.

15 Характерно, что софианство как богословскую концепцию осудили в 1930-х годах обе ветви Русской Православной Церкви — и Московский патриархат, и зарубежная иерархия.

16 См. об этом: Зобнин Ю. Николай Гумилев — поэт Православия. СПб., 2000. Что касается таких «амбивалентных» мыслителей и художников, как Д. Мережковский, В. Брюсов, З. Гиппиус, Вячеслав Иванов, А. Белый, А. Скрябин, М. Врубель, М. Цветаева, М. Булгаков, то их творчество требует тщательного отделения духовных зерен от люциферианских плевел. Однозначно причислять их всех к сатанистам (как это сделано, в частности, в книге С. Слободнюка «Идущие путями зла». СПб., 1999) — такая же ошибка, как и отлучать от христианства всю русскую философию начала XX века.

восторг. Однако коренное различие между ними заключается в том, что германский гений осуществлял свой модернистский проект на принципе человекобожества, помещая в центр вселенной трансцендентальное Ego, тогда как русский философский модерн, пройдя в развитии похожие стадии, все же оставался в глубине своей *онтологически-религиозным*, как и вся наша национальная культура. В некотором роде можно сказать, что русский философский модернизм *не удался* — он все равно остался скорее с Богом, чем с его противником.

Завершить этот раздел мне хотелось бы ссылкой на А. Ф. Лосева — великого русского мыслителя XX столетия. Это был последний *классический* мыслитель — не только в России, но, возможно, и в мире. Вся его онтология, логика, диалектика, эстетика были пронизаны христианским Логосом: он действительно мыслил «не от себя». Еще важнее то, что он и в советских концлагерях оставался тайным монахом. Подобно отцу Павлу Флоренскому и Льву Карсавину, он жизнью оплатил свою мысль и веру. И вот этот выдающийся православный логик и диалектик, размышляя об устройстве земли и неба, пишет буквально следующее: «Кто во что влюблен, тот и превозносит объективность соответствующего предмета своей любви. Вы влюблены в пустую и черную дыру, называете ее “мирозданием”, изучаете в своих университетах и идолопоклонствуете перед нею в своих капищах. Вы живете холодным блудом оцепеневшего мирового пространства и изувечиваете себя в построенной вами самими черной тюрьме нигилистического естествознания. А я люблю небушко, голубое-голубое, синее-синее, глубокое-глубокое, родное-родное, ибо и сама мудрость, София, Премудрость Божия голубая-голубая, глубокая-глубокая, родная-родная»[17]. Что же, и Лосев «софианец»? Если угодно, да, потому что он осуществляет свой *метафизический акт* одновременно верой, умом и чувством (цельным духом, как сказали бы Киреевский с Хомяковым), прекрасно понимая при этом, что логическое понятие вместе с художественным образом суть не что иное, как *символы* **Самого самого.** Одна из самых глубоких теоретических работ Лосева так и называется «Самое само». Здесь он тщательно анализирует отношение вещи к ее свойствам (предикатам) и приходит к выводу, что любая вещь (к примеру, старая калоша) абсолютно *трансцендентна* не только по отношению к отдельным своим признакам, но даже к их совокупности. Что уж тут говорить о таких «вещах», как «другой», «чужой» или мое собственное глубинное Я. В предельной степени это относится к Абсолюту — Творцу здешнего бытия. А это означает, что даже строгие богословские категории не в состоянии передать полноты Сверхсущего, что они в известной мере *символируют* Его — тем более это относится к рациональным понятиям разума и к образам искусства. «Мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем» (1 Кор. 13:9). Как раз последнее имеет в виду Лосев, когда пишет, что «Самое само, не будучи символом, может быть дано только в интерпретативном символе»[18]. Но где гарантия, что тот или иной философ, художник или даже богослов не ошибается в своей интерпретации Самого? «Этот вопрос, трудный для субъективистской философии, почти не существует для нас. Дело в том, что всякое становление, включая и духовную деятельность человека, всегда есть становление *абсолютной самости,* ибо последняя, будучи всем, уже ничего не содержит вне себя. Всякая становящаяся вещь и весь человек с его свободной духовной деятельностью есть не что иное, как момент, выражение, излияние, действие и прочее *только абсолютной самости*. И поэтому, как бы капризен ни был человек в установлении тех или иных интерпретаций, все *же сам-то он есть не более как та или иная интерпретация абсолютной самости.* Интерпретирующая деятельность человека условна, шатка, гипотетична, капризна, но она есть отражение абсолютных энергий самого самого. И в этом — гарантия их

[17] Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. М., 1999. С. 530.

[18] Лосев А. Ф. Самое само // Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 347.

осмысленности и правды. Это не значит, что человек не может ошибаться. Но это значит, что человек *может не ошибаться»*[19]. Верующий разум свидетельствует этими словами о своих возможностях и пределах — дальше уже начинается святость.

* * *

Есть такая страна — Бог. Россия граничит с ней.
Р.-М. Рильке

Подводя итог этой небольшой работе, подчеркнем еще раз: новоевропейское ratio и христианский верующий разум представляют собой две различные позиции человека относительно Бога и природы. Со времен Ренессанса до наших дней Запад развивал в философии (и вообще в культуре) антропоцентрический принцип Ego как «пастуха» бытия, будь то собственно рационализм картезианского типа, или германский трансцендентализм, или «философия жизни» марксовско-ницшевско-фрейдовского замеса. Собственно говоря, западное философствование после Ренессанса было ничем иным, как интеллектуальным сопровождением проекта модерна в Европе, претендовавшего на обожествление человека и достижение им успеха (счастья, богатства, власти) на этой земле, здесь и теперь. Разумеется, такой проект был утопичен с самого начала, что и зафиксировал постмодерн: экологический предел природы и нравственный коллапс культуры, не различающей больше верха и низа, правды и кривды, радости и страдания, мужского и женского, полета и падения, жизни и смерти, Бога и сатаны. Ключевые тенденции постмодерна, будучи продолжены в будущее хотя бы еще на сто лет, грозят смертью всему человечеству.

Путь православной России в истории был другой[20]. Иоанновская душа России не дерзала вызвать Бога на поединок, как это сделала гордая фаустовская душа Запада. В некотором смысле Россия как была, так и осталась *у-богой*: «эти бедные селенья, эта скудная природа…». Взамен она получила дар *умозрения,* способность замечать нетварные светы в бытии. Для того, чтобы осознать их, нужна была иная, не-западная философия, которая выстраивала бы свою интеллектуальную структуру как разумное выражение веры. В этом и заключался *подвиг* русской философии: в лице своих классиков она сознательно пошла на самоограничение, на умственную жертву ради того, чтобы не порвалась связь мыслящей твари с Творцом — Источником всех смыслов. Таким путем шла *онто-гносеология* Киреевского и Хомякова, *онто-культурология* Данилевского и Леонтьева, *онто-антропология* Страхова и Несмелова, *онто-символизм* Соловьева, Бердяева и Эрна. Крест познания у них был общий. Между ними не было непереходимых перегородок: они реализовали разные формы (модусы) верующего ума, разные типы его символизации. Истина — это дух, постигнутый в умозрении; благо — это дух, явленный в энергии; красота — это дух, воплощенный в предметном образе. Русская христианская философия стремилась осмыслить перечисленные лики Истины в их единстве, а не противоположении. Тем более она не хотела отрывать от нее человеческое самосознание. По мере надобности наша национальная мысль использовала ratio (логическое основание, формальную причину) того или иного смыслового шага, но по существу всегда понимала истину не как правильное суждение, а как *состояние цельного духа, метафизически соотнесенного со сверхличной (или внутриличной) Правдой.* Так или иначе, она держалась *классического* типа дискурса, парадоксально сохраняя его даже в своем

---

19 Там же. С. 353.

20 Подробнее о русском пути в истории см.: Казин А. Л. Последнее Царство. Русская православная цивилизация. СПб., 1998; Его же: Философия искусства в русской и европейской духовной традиции. СПб., 2000; Его же: Русская красота. Основы национального эстезиса. СПб., 2003. См. об этом также: Скотникова Г. В. Византийская традиция в русском самосознании. СПб., 2003.

модерне (короткий Серебряный век). Что касается «православного постмодерна», то подобные опыты у нас не вышли за пределы философско-литературной богемы[21]. Конечно, русская мысль порой ошибалась, забредала куда-то в сторону — но кто гарантирован от ошибок? Судить людей — в том числе и мыслителей — надо по тому лучшему, что они сделали, а не по тем заблуждениям, в которые они вольно или невольно впадали. Как писал Ф. М. Достоевский, «судите русский народ не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно воздыхает»[22].

Если под конец бросить взгляд на современное состояние нашей национальной философии, то придется признать его тревожным. Последние христианские философы XX века ушли из жизни: Н. А. Бердяев в 1948 году, И. А. Ильин в 1954 году, А. Ф. Лосев — в 1988. Последующие за ними известные имена, как, например, М. М. Бахтин или С. С. Аверинцев, сосредоточили свои усилия (отчасти по условиям времени) скорее на изучении мировой культуры, чем в области собственно философской теории. В нынешних университетах России верующий разум не в почете — разве что при посещениях разного рода «метафизических подвалов» вроде «катафатики Ничто», «некрореализма», «танатографии эроса» и т. п.). Метафизический акт здесь направлен вниз, в сторону преисподней. Однако все еще впереди. Если истина с нами, кто против нас?

Философии, как и вообще культуре, следует знать свой шесток. Культура — это то, что *вокруг* культа. Дело философа — осознать истину на уровне умозрения, дело художника — положить ее образ в произведение, но их общее призвание как людей — по мере сил двигаться туда, откуда виден свет.

* * *

В заключение сформулируем ряд тезисов, подводящих итоги наших рассуждений.

1. *Богословие* — это соборное учение о Боге, человеке и мире в свете трансцендентного Откровения. *Философия* — это личное учение о Боге, человеке и мире с позиции самого человека. *Наука* — это рациональное учение о Боге, человеке и мире с точки зрения природы. Каждый из этих типов знания строит свою теорию человека — соответственно богословскую, философскую или научную антропологию.

2. Европейская (западная) философия, покинув пределы христианского духовного пространства, абсолютизировала антропологический принцип мышления, превратив его в самодовлеющий *антропоцентризм.* Этот путь закономерно привел ее к мировоззренческому *позитивизму,* а затем и *нигилизму* во всех его вариантах, вплоть до «словесных игр», как единственному собственно философскому занятию. Упразднив в эпоху модерна Бога, западная мысль в период постмодерна упразднила и человека. Современная Европа и Америка научились жить без Истины, довольствуясь правом увядающего Нарцисса любоваться собственным отражением в пустоте.

3. В отличие от западной, русская философия не покидала христианского духовного поля. В этом плане русская национальная философия до сегодняшнего дня сохранила *теоцентрический* (классический) тип рассуждения. Основным содер-

---

21 В качестве образца такой «богемной апофатики» могу указать статью М. Эпштейна в журнале «Новый мир» (1989, № 12), где автор пытается истолковать постмодерн как эстетизированную версию юродства. Еще дальше в данном направлении пошла А. Венкова в статье «Мотив пустоты и проблема ничто», которая различает пустоту «абсурдистскую» (апофатический модерн) и «концептуальную» (катафатический постмодерн). // В кн.: Творение — творчество — репродукция. СПб.: Эйдос, 2003. С. 48. Авторам подобных построений следовало бы прямо называть по имени *того, кого* они представляют под псевдонимом Ничто.

22 Достоевский Ф. М. Дневник писателя// Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1981. С. 43.

жательным принципом русской философии является отказ *верующего разума* от трансцендентального или любого другого самообоснования, благодаря чему он поддерживает онтологическое (и благодаря этому также этическое и эстетическое) единство с богосозданным бытием. Русский метафизический акт — выход сознания за собственные пределы — это *подвиг* личной любви и веры, а не указание какой-либо рациональной причины, принуждающей сознание сделать именно такой, а не другой выбор.

4. Развивая свою интерпретацию бытия в свете божественного присутствия, русская христианская философия не является ни «параллельным богословием», обращенным к Имени, ни рациональной наукой, оперирующей безличной схемой. Во всех трех своих ключевых ипостасях — онто-гносеологической, онто-антропологической и онто-символической — русская философия сознает условный (ограниченный) характер интеллектуального представительства бесконечного в конечном. **Русская философия — это то, что может сказать о мире и человеке языком понятий наша национальная культура.**

5. Представляя теоретическую (умозрительную) грань верующего разума, русская философия ни в коем случае не отделяет ее от других сущностных сторон единой человеческой души, и прежде всего ее этического и эстетического порядка. Любой русский философский текст может быть прочитан как художественное произведение, и наоборот — всякое поэтическое творение так или иначе представляет собой нравственно-эстетическое profession de foi (символ веры). *Разделение духовной деятельности по ее способу (модусу) не привело у нас к разделению самой деятельности,* как это произошло на Западе. «Чистая» философия в России — такая же нелепость, как и «чистое» искусство.

Из русской философии не надо делать кумира, но надо уважать ее своеобразие как посильную попытку национального ума разобраться в настоящем и приготовиться к будущему.

> альманах
богословие
философия
естествознание

> метапарадигма **выпуск 01** > **2013**

Пролегомены к панентеистической метафизике

С. В. ПОСАДСКИЙ

**Ибо все из Него, Им и к Нему.
Ему слава во веки, аминь.**
(Рим. 11:36)

Начало XXI столетия характеризуется устойчивой тенденцией к возрождению метафизического знания. Достоянием прошлого стали неосновательные попытки неопозитивизма обозначить постметафизическую эру в истории человеческого духа. Выдержав критическое оппонирование Р. Карнапа и А. Д. Айера, считавших метафизические проблемы набором псевдопредложений, метафизическая тематика ожила в аналитической философии, имеющей определенную генетическую связь с самим неопозитивизмом.

Развитие аналитической философии демонстрирует неустранимость метафизических тем из философского дискурса. Оно прекрасно подтверждает кантовскую характеристику метафизики в значении metaphysica naturalis — естественной склонности человека. В то же время перед исследователем аналитической философии встает важный вопрос: возрождает ли аналитическая философия метафизику в ее изначальном фундаментальном смысле, стремится ли она легитимировать метафизическое знание in toto, во всей его целостности и полноте?

К сожалению, на поставленный вопрос невозможно дать однозначно положительный ответ. Не отрицая очевидных заслуг философов-аналитиков в деле реабилитации метафизического знания, приходится констатировать, что метафизический ренессанс в недрах аналитической философии носит весьма ограниченный характер. При этом препятствием для полноценного развития метафизического знания являются некоторые парадигмальные черты самой аналитической философии.

Во-первых, аналитическая философия представляет не содержательное, а лишь формально-стилевое единство. Как точно

замечает А. Стролл, аналитическая философия — это не специфическая доктрина, а ряд подходов к проблемам или понятие, которое лучше всего характеризуется через семейные сходства[1].

Во-вторых, аналитическая философия гипертрофирует роль логико-лингвистического анализа как философского метода. Унаследовав от неопозитивизма пристрастное отношение к анализу логических форм предложений естественного языка, она впадает в своеобразный философский редукционизм, в контексте которого из поля зрения философского разума выпадают важнейшие вопросы, не укладывающиеся в прокрустово ложе аналитики форм обыденных выражений. Как верно замечает Н. Решер, аналитическая философия использует логико-лингвистический анализ в виде болеутоляющего средства[2]. Им она хочет снять наиболее важные и сложные философские вопросы, которые выходят за рамки простых языковых реалий и инструментария формальной логики.

Отметим, что логико-лингвистический анализ может использоваться в качестве вспомогательного философского метода. И в этом смысле прав Д. Дэвидсон, считающий одним из способов разработки метафизики метод изучения общей структуры языка. Но в случае универсализации логико-лингвистического анализа из поля зрения метафизики выпадают сложнейшие вопросы, среди которых — первостепенный метафизический вопрос об абсолютной истине и бытии.

Фундаментальный метафизический вопрос об Абсолюте есть преимущественно сверхлогический и сверхязыковой вопрос. Он требует особой сверх-логики и особого сверх-языка, превосходящих обычную логику и языковые реалии. Точнее следовало бы назвать его гиперлогическим и гиперязыковым вопросом, поскольку речь идет не о преодолении логики и языка как таковых, а об иных модусах рациональности и выражения[3]. Решение этого вопроса требует апофатизма, антиномической диалектики и, как следствие, создания особого философского категориального аппарата. При его решении невозможно опереться на обыденный язык и одну формальную логику. Если же придать логико-лингвистическому анализу центральное значение, то мы, в конце концов, должны прийти к точке зрения Д. Остина, считающего, что сама по себе истина есть всего лишь абстрактное существительное, а философам следует прикладывать свои усилия только к познанию того, что соразмерно им самим.

В-третьих, аналитическая философия пропитана сциентизмом. Она буквально заворожена естественно-научным стандартом познания. Будучи воплощением расселовского проекта, исследовательская программа аналитической философии строится на принципах кумулятивизма, то есть представляет экстенсивную, накопительную модель роста знания, в пределах которой приращение частных истин должно постепенно привести к общей и окончательной[4]. Усвоенная аналитической

---

1 См.: Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy. Columbia University Press. 2000. P. 5. Сходную оценку дает Х.-Д. Глок: «…аналитическая философия представляет собой традицию, объединяющую исследователей и по цепям взаимного влияния, и по семейным сходствам». См.: Glock H.-J. What Is Analytic Philosophy. Cambridge University Press. 2008. P. 205.

2 См.: Rescher N. The Rise and Fall of Analytic Philosophy // Analytic Philosophy: Review and Reflection. Beijing: Publishing House, 2001. P. 114–124.

3 Приставка гипер- (греч. hyper, ὑπερ — сверх, чрезмерно) весьма точно отражает усиление (интенсификацию) основного понятия в смысле превышения некой нормы, избыточности некоего качества. Ее использование позволяет более четко передать оттенок чрезмерности, который не совсем четко передается приставкой сверх-, отражающей более преодоление, чем усиление. О различении гиперлогического и гипологического (алогического) см. у В. Соловьева: Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. М., 1998. Т. 2. С. 243.

4 Стоявший у истоков аналитической философии Б. Рассел настаивал на сущностном единстве философии и специальных наук, полагая, что философия отличается от них только общностью своих проблем. Этот тезис был усвоен аналитическим направлением. Метафизический проект Б. Рассела включал задачу объяснения мира и приближения к тому, что он назвал «окончательной метафизической истиной» См.: Russel B. Our Knowledge of the External World. L., 1926. P. 40.

философией модель развития ведет к своеобразной тематической «диверсификации» метафизики, воплощающейся в появлении множества частных «метафизик», по аналогии с естественно-научной специализацией[5]. В то же время количественный рост специальных «метафизик» совсем не означает содержательного прорыва. Отдельные метафизические исследования не синтезируются в окончательной истине. Напротив, они все более утрачивают философское значение, растворяя универсальное философское знание в исключительно частных вопросах.

Превращаясь в заложника лингвистическо-сциентистского подхода, метафизика утрачивает свои сущностные черты. При этом в рамках аналитического направления она вообще теряет свою самостоятельную миссию. В конечном счете, ее роль может быть сведена лишь к снятию традиционных философских проблем логико-лингвистическим анализом или к сведению этих проблем к некоему «остатку», который будет решаться нефилософскими научными методами. И в этом смысле нельзя не согласиться с пессимистическими оценками Н. Решера, считающего, что аналитическая философия совершает самоубийство, гибнет в расцвете сил не под влиянием внешней критики, а вследствие внутренней противоречивости собственной программы. Также нельзя обойти вниманием позицию А. Престона, подчеркивающего иллюзорность конструктивного содержательного единства в рамках лингвистическо-сциентистких ориентаций, и мнение Б. Уилшира, полагающего, что в своем логическом завершении аналитическая философия превращается в особый нигилизм, противоположный историческим нормам философского дискурса[6].

Чтобы избежать ошибок, осуществленных аналитической философией, необходимо провести четкую демаркацию между специально научным и метафизическим знанием. Прежде всего, надо дать ясный ответ на вопрос: является ли метафизика и философия в целом наукой, и если да, то в каком смысле?

На вопрос о научном характере философско-метафизического знания следует ответить утвердительно. Восходящие к Аристотелю традиционные определения метафизики (например, Х. Вольфа, А. Г. Баумгартена, в России — Ф. А. Голубинского) характеризуют ее именно как науку.

Метафизика есть наука в общем смысле систематического и доказательного знания, в значении системы взаимосвязанных и обоснованных утверждений. Метафизика есть наука, поскольку она предполагает систематическое образование понятий, способность «сомкнуть все свои отдельные понятия и суждения как члены единого упорядоченного мыслительного целого», придать ему характер систематической завершенности[7]. Метафизика есть наука, потому что она использует систематическое мышление («мышление в системе») как наиболее экономное, эффективное и целесообразное[8].

Каждая наука имеет свой предмет. И метафизика в этом смысле не является исключением. Она имеет собственную область исследований, по которой она отличается от другого научного знания. В корне неверно представлять метафизику в виде надстройки над фундаментом остальных научных дисциплин. Метафизика изначально обладает автономией и суверенитетом. Она нисходит в мир прочего научного знания, располагая собственным содержанием и смыслом.

---

5 В рамках проекта аналитической философии наблюдается своеобразная «диверсификация» метафизического знания. Так, мы встречаем различные варианты «метафизик» науки, эпистемологии, пространственно-временных отношений, универсалий, модальностей, сознания, языка, искусства. При этом «диверсификация» метафизического знания принимает нефилософские формы, так что можно встретить отдельную «метафизику» микрочастиц, биологии, химии, медицины и даже феминизма.

6 См.: Aaron Preston. Analytic Philosophy: The History of an Illusion, London and New York: Continuum, 2007. Wilshire Bruce. Fashionable Nihilism: A Critique of Analytic Philosophy, State University of New York Press, 2002.

7 Риккерт Г. Философия жизни // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 216.

8 Имеются в виду общие характеристики научного познания у С. С. Глаголева. См.: Глаголев С. С. Истина и наука. (Вступительная лекция по введению в богословие) // Богословский вестник. 1908. Т. 3. № 11.

Предмет метафизики вытекает из специфики ее вопрошания. Вопрошает же метафизика, прежде всего, об абсолютном основании бытия, к которому приложимы синонимические понятия онтологической первореальности, первопричины, первосущности, первоосновы. Именно поэтому она и удостаивается названия первой философии, prima philosophia. Любой вопрос и тема метафизики пронизаны этим вопросом, который ввиду его предельного характера и предмета можно назвать вопросом всех вопросов, или абсолютным вопросом.

Порядок метафизического вопрошания определяет конституцию метафизического знания. Ее следует охарактеризовать как онто-теологическую[9]. Метафизика развертывает учение о бытии в контексте учения о Боге как наивысшем виде бытия. Можно сказать, что метафизика есть онтология Бога и теология бытия. При этом онто-теологический характер метафизического знания укоренен и обоснован в самой истории метафизики.

Напомним, что понятие «метафизика» предметно восходит к Аристотелю и изначально предстает фиксируемым и определенным понятием, которому не могут быть приписаны произвольные значения[10]. Уже в классических определениях Аристотеля метафизика, с одной стороны, отождествляется с теологией, а с другой — рассматривается как наука о сущем как таковом. Такое понимание метафизики удерживается и в более поздних классических подходах, среди которых особое значение имеют подход Х. Вольфа (для западноевропейской философии) и Ф. А. Голубинского (для отечественной).

Следуя Х. Вольфу, главная часть философии — метафизика («чистая» философия) — имеет своим предметом всеобщее, которое она рассматривает в трех особенных формах — Бога как абсолютное основание или конечную причину универсума, сам универсум как упорядоченное целое (космос), а также душу как принцип единства. Свой главный философский труд Х. Вольф так и назвал — «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще»[11]. Ф. А. Голубинский характеризует метафизику как научное знание, выведенное из собственных начал в духе систематического единства. Следуя мысли Ф. А. Голубинского, научный характер метафизика получает в силу центральной идеи бесконечного (отрешенного, абсолютного, безусловного), сквозь которую она обращает единообразный взор на все разнообразие опыта — «все частные идеи возводит к единству, подчиняя их одной главной идее Единого Бесконечного»[12].

В новейшее время внутренние акценты метафизического познания были особенно глубоко раскрыты М. Шелером и Э. Коретом. Следуя классическому пониманию метафизики, М. Шелер рассматривает ее как знание о наличном бытии, сущности

---

9 Понятие «онто-теология» в узком смысле принадлежит уже Канту, который выделял внутри трансцендентальной теологии космотеологию и онтотеологию, познающую первоначальное существо «посредством одних лишь понятий без всякой помощи опыта» (Критика чистого разума, I, глава III, секция 7, 660 / Пер. с нем. Н. О. Лосского / М.: Наука, 1999). В дальнейшем это понятие закрепилось как характеристика, отражающая сущностную конституцию метафизического знания.

10 Понятием «метафизика» (др.-греч. τὰ μετὰ τὰ φυσικά — «то, что после физики») александрийский философ-перипатетик Андроник Родосский (I век до н. э.) в изданном им собрании сочинений Аристотеля озаглавил группу текстов, которые он поместил после трактатов по физике. Ввиду исследований Х. Райнера, сегодня можно считать доказанным, что это понятие изначально имело предметное значение. Скорее всего, оно появляется уже в IV–III веках до н. э., а возможное авторство принадлежит Эвдему с Родоса или Аристону Хиосскому. См.: Э. Корет. Основы метафизики. Киев, 1998. С. 8. Reiner H. Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 8, 1954, 210–237. Reiner H. Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 9, 1955, 77–99. Reiner H. The Emergence and Original Meaning of the Name 'Metaphysics' (Translated by Pierre Adler and David Paskin). Graduate Faculty Philosophy Journal 13 (2), 1990, 23–53.

11 «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще» Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von Christian Wolfien) — главный философский труд Х. Вольфа. Впервые опубликован в 1720 году в Галле, выдержав при жизни мыслителя около 10 переизданий.

12 Голубинский Ф. А. Лекции философии. Вып. 1. М., 1884. С. 74.

и ценности абсолютного во всех вещах[13]. Он видит ее цель в созерцании и осмыслении абсолютного бытия таким образом, чтобы оно соответствовало сущностной структуре мира и реальному наличному бытию. М. Шелер формулирует своеобразный императив метафизического познания, согласно которому сознание абсолютного, мира и себя самого у человека образует неразрывное структурное единство, а потому предпосылать тезис «я есмь» (как Декарт) или «мир есть» (как Фома Аквинский) общему положению «существует абсолютное бытие» в надежде вывести сферу абсолютного из упомянутых двух видов бытия ошибочно.

Э. Корет последовательно защищает онто-теологическую структуру метафизики от различного рода критики, подчеркивая, что она всегда была единством всеобщего учения о бытии и философского учения о Боге и в этом образе вошла в традицию[14]. Его подход важен указанием на целостность метафизического знания, единство метафизики как науки. Определяя метафизику как науку, которая все сущее и наше знание о нем должна обнаруживать из бытийного пра-основания, Э. Корет отмечает некоторую напряженность между двумя аспектами метафизики. С одной стороны, она есть всеобщее учение о бытии, а с другой — наука о божественном пра-основании всего сущего, то есть учение о Боге. Целостность метафизического знания, согласно Э. Корету, остается нерушимой, поскольку совокупность того, что есть, в конечном счете может проясняться лишь из общего пра-основания, а бытие Бога может постигаться из опытного сущего и законов его бытия.

Отталкиваясь от традиционного понимания метафизики, дадим ей следующее определение. Метафизика есть наука о сущем как таковом или наука о наиболее общих видах бытия. К таким видам бытия относятся абсолютное и относительное, отраженное в классических метафизических понятиях сущего благодаря себе (ens a se) и сущего благодаря другому (ens ab alio). Следовательно, метафизика может быть определена как наука о абсолютно и относительно сущем или сущем благодаря себе и сущем благодаря другому. При этом эти два рода бытия предстают предельно универсальными, так что кроме них никакого бытия не существует. Они находятся в отношении фундирования, или онтологического обоснования, поскольку абсолютное фундирует и обосновывает относительное, поскольку только в реляции или отношении к абсолютному относительное может существовать, что соответствует самой логике его понятия.

Исходя из определения метафизики, можно говорить о внутренней архитектонике метафизического знания. Оно предполагает определенную логическую последовательность, отвечающую последовательности метафизического вопрошания.

Прежде всего, метафизическое знание имеет свое логическое основание, или антецедент. Антецедентом метафизики предстает учение об Абсолюте. Первая стадия метафизического познания заключается в трансцендирующем движении к абсолютному бытию, в выходе за пределы относительно сущего, прорыве через него к онтологическому первоистоку. Вместе с тем, трансцендирующее движение метафизики не является единственным этапом метафизического познания. За трансцендирующим движением следует обратное, имманентизирующее. Оно предполагает возврат в мир относительного бытия с уже обретенным знанием об Абсолюте и интерпретацию всего мироздания на его основе. Отсюда учение о мироздании становится логическим следствием, или консеквентом метафизики.

Таким образом, познание абсолютной бытийной первоосновы и мира в метафизике не отделены друг от друга, а находятся в органическом единстве. Непосредствен-

---

13 См.: Шелер М. Формы знания и образование // М. Шелер. Избранные произведения (Феноменология. Герменевтика. Философия языка). М., 1994. С. 46.

14 См.: Э. Корет. Основы метафизики. Киев, 1998. С. 9.

ным источником метафизического знания является познание абсолютной первореальности, раскрытие которой позволяет впервые охарактеризовать метафизическое познание не только как познавательное намерение, но и как познаваемый результат. За ним следует познание мира в свете знаний об Абсолюте. Такое познание опосредовано, то есть строится не из себя, а на основании предшествующего. В итоге метафизика предстает в виде целостной онтологии, где представления о Боге и мире даны как органическое смысловое единство или монолитное религиозно-философское мировоззрение.

Уточнив традиционный смысл метафизики, необходимо ответить на вопрос: как возможно метафизическое познание?

Гносеологическим основанием метафизики является способность человека к непосредственному познанию — интеллектуальная интуиция. Она предстает полноценным типом знания, наряду с дискурсивным познанием. К интуитивному познанию также применима характеристика логичности (в значении смысловой, логосной нагруженности акта познания, а не формального выведения знания). Как верно замечает С. А. Левицкий, именно интуитивизм вывел гносеологию из безвыходного тупика «мира как представления», в который она была заведена Юмом и Кантом, именно в интуитивизме «космос метафизики снова открылся человеческому духу, запретная грань между бытием и сознанием была “снята”»[15].

Посредством логической интуиции формируются самоочевидные первостепенные категории метафизики, которые в дальнейшем разворачиваются в стройное логическое тело философской концепции. Разумеется, интуитивное и дискурсивное познание не существуют изолированно, непрерывно взаимодействуют. Но именно первому принадлежит приоритетная и стержневая роль, поскольку формальное выведение знания может быть произведено лишь после интуитивного предъявления начальных категорий.

Для решения вопроса о возможности метафизического познания гносеологического основания оказывается недостаточно. Гносеологическое основание в метафизике обретает силу лишь в том случае, если оно укоренено в онтологии.

Познавательный потенциал человека должен быть связан с самим абсолютным бытием. Гносеологическое основание должно обрести абсолютный онтологический фундамент. Человеческое познание должно быть сопричастно самой первооснове сущего. Между тем, такое сопричастие возможно лишь в том случае, если бытийные отношения человека и Абсолюта не исчерпываются одним внешним, трансцендентным отношением, если человек, а с ним и все мироздание, имманентны Абсолюту, пребывают в Нем, находятся внутри Него.

Тема имманентности Абсолюта и мира является фундаментальной для метафизики. Это вовсе не означает, что трансцендентность Абсолюта ставится под сомнение, напротив, она всецело удерживается. Просто она уравновешивается тезисом об имманентности, предоставляя метафизике прочное онтологическое основание.

Подчеркнем, что сам абсолютный вопрос метафизики имеет свою онтологическую предпосылку. Он становится оправданным лишь в том случае, если вопрошание об Абсолюте есть не только вопрошание о Нем, но также и вопрошание в Нем, и даже из Него. Чтобы найти Абсолют, человек должен пребывать в Абсолюте, должен быть изначально объят и охвачен Его всеобъемлющим и всеохватывающим бытием. И в этом смысле онтологические основания метафизики были прекрасно сформулировали стоиками, а затем переосмыслены и повторены в знаменитом высказывании

---

15 Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения. Введение. 2. Подразделение философских дисциплин // Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. М., 2003. С. 32.

апостола Павла: «В Нем мы живем, движемся и существуем» — ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν (Деян. 17, 28)[16]. Если мы в Нем живем, движемся и существуем, то также в Нем мы вопрошаем, мыслим, познаем. Следствием такой имманентности является исконная метафизичность человека и всего мироздания. Если же Абсолют исключительно трансцендентен, то мир и человек всецело отчуждены от Него. В таком случае метафизика теряет свою онтологическую очевидность, становится уязвимым и проблематичным знанием.

Идея имманентности Абсолюта не привносится в метафизику искусственно и извне. Представление об имманентности Абсолюта вытекает из специфики самого абсолютного бытия. Идея имманентности неразрывно связана с беспредельностью (также бесконечностью, неограниченностью, безграничностью) как существенным свойством Бога. Беспредельность Бога означает Его совершенную свободу от всякого ограничения и недостатка, а также всецелость и полноту совершенств — обладание всеми возможными совершенствами вне всякой степени и меры[17].

Одним частным случаем беспредельности является атрибут вечности или беспредельности в более узком, вневременном смысле. Другим частным случаем беспредельности является атрибут вездеприсутствия (вездесущия, вездеприсущия) или беспредельности во внепространственном значении. Часто вечность объединяют с неизменностью, а неизмеримость с вездеприсутствием. Поэтому более конкретно под вездеприсутствием принято понимать независимость Бога от условий пространственного бытия, неразрывно связанную с Его подлинным и наиреальнейшим пребыванием везде и всюду[18]. При этом все рассмотренные атрибуты, разумеется, находятся в определенной внутренней взаимосвязи, отражающей логику взаимосвязи существенных свойств Бога.

Понятие имманентности Бога и мира в богословии и философии рассматривается, прежде всего, в значении божественного вездесущия. В таком случае имманентность предстает формой осуществления божественной беспредельности в пространственном континууме мирового бытия, неизменно превосходящей этот континуум. Иными словами, Бог пребывает в пространственном мире сверхпространственным образом, не подчиняясь пространственной метрике, что позволяет утверждать всеохватывающий, всепроникающий, всевключающий, всеобъемлющий и всесодержащий характер Его присутствия — будучи вне пространства, Он пребывает всюду, заключая, содержа, охватывая и объемля в Себе все.

Важно отметить, что о вездесущии, а через него и имманентности, можно говорить и в более широком смысле. Если Бог беспределен во времени, вечен и неизменен, то можно сказать, что Он вездеприсутствует во всем временном континууме. Иными словами, Бог пребывает в нем вневременным образом, охватывая прошлое, настоящее и будущее. В таком случае понятие имманентности расширяется до присутствия Бога в пространственно-временном мире в целом.

---

16 Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν (Πραξεισ 17:28). Ибо мы Им (в Нем) живем и движемся и существуем — фраза стоического происхождения, восходящая к изречению стоика, ученика Зенона и его преемника в управлении школой, Клеанфа из Троады (середина III века до н. э.). Ее повторяли Хрисипп, Панэций Родосский, Посидоний, являющиеся представителями Средней Стои, а также позднейшие стоики — Сенека, Мусоний, Эпиктет.

17 Ср.: «Называя Бога беспредельным (ἀόριστος, infinitus), мы разумеем, что Он не только свободен от всякого ограничения и недостатка, в каком бы то ни было отношении, но вместе обладает всеми возможными совершенствами (существенностями — realitatibus) и притом в высочайшей степени или без всякой степени и меры (ὑπερτελής, ens realissinmm seu infinite perfectum)». Митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 1. Свято-Троицкая Православная Миссия. 2005. С. 74. «Веруем во единого Бога истинного, Вседержителя и беспредельного — ἀόριστον…» (Послан. восточн. Патриарх. о правосл. вере, член 1).

18 Митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 1. Свято-Троицкая Православная Миссия. 2005. С. 80. «Веруй твердо и несомненно, что Бог есть… вездесущ — πανταχού παρών» (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 17). «Существенные свойства Божии суть: быть… вездесущим, всеисполняющим, неизмеримым» — τό εἶναι πάσι παρόντα καί τά πάντα πληρόντα, ἀπερίγραπτον» (там же, отв. на вопр. 13, срав. вопр. 15).

Из рассмотренного понятия имманентности видно, что отрицание имманентности Бога и мира предполагает и отрицание существенного свойства беспредельности, а вместе с этим означает и ревизию самого понятия абсолютного бытия. И наоборот, утверждение имманентности полагает утверждение свойства беспредельности, а в нем и раскрытие понятия абсолютного бытия. Взаимная связь положений о беспредельности и имманентности Бога находит свое выражение в специальном философском аргументе, который в современной философской литературе принято называть аргументом от беспредельности. В целях подробного рассмотрения этого аргумента привлечем анализ понятия абсолютного бытия, осуществленный В. С. Соловьевым.

Для раскрытия смысла понятия Абсолюта недостаточно указать на отрешенность абсолютного бытия от всего относительного. Как верно указывает В. С. Соловьев, понятие абсолютного по своему изначальному смыслу предполагает два аспекта. Во-первых, оно означает отрешенное от чего-нибудь бытие, определяется через освобождение и отрицание всего частного и конечного. Во-вторых, оно означает бытие полное и всецелое, «обладающее всем, не могущее иметь ничего вне себя (ибо в противном случае оно не было бы завершенным и всецелым)»[19]. Единство двух этих определений и образует смысл понятия Абсолюта. Заметим, что логике В. С. Соловьева в разъяснении смысла понятия абсолютного бытия следует известный специалист в области систематизации философских категорий В. Крамер[20].

Продолжая мысль В. С. Соловьева, раскроем отношение мира и Абсолюта следующим образом. По своему смыслу относительное бытие мира не является для беспредельного Абсолюта конститутивным, определяющим и образующим бытием. Существование мира не влияет на безграничный Абсолют. Абсолют существует вне зависимости от того, существует мир или нет. Вместе с тем, если мы будем мыслить Абсолют только как отдельное от мира бытие, то Абсолют и мир станут независимыми друг от друга. Но в таком случае беспредельный и безграничный Абсолют будет ограничиваться миром, поскольку мир превращается в отделенную и обособленную от Абсолюта, равнопорядковую, равносильную и равнозначную ему данность. Очевидно, что понятие Абсолюта не должно включать в себя возможность подобной ситуации, ибо через нее Абсолют ограничивается, релятивизируется, утрачивает свои сущностные характеристики и, в конечном счете, элиминируется. Вследствие этого необходимо допустить, чтобы мир не мог существовать вне беспредельного Абсолюта, чтобы мир всецело охватывался Им, существовал Им, в Нем и через Него. Так мы приходим к следующему положению: Абсолют может существовать вне мира, но мир не может существовать вне Абсолюта. Иными словами, Абсолют должен быть как вне мира, так и наряду с этим должен охватывать, включать и содержать в себе мир.

Рассмотренное нами обоснование имманентности Абсолюта принято называть аргументом от беспредельности. Среди известных современных мыслителей его последовательно развивают В. Панненберг, Ф. Лерон Шульц и Ф. Клэйтон. Для В. Панненберга характерно акцентирование оппозиции истинной и дурной бесконечности, восходящей к Гегелю. Он подчеркивает включенность конечного мира в истинно бесконечное бытие Абсолюта[21]. Ф. Лерон Шульц акцентирует момент ква-

---

19 Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. М., 1998. Т. 2. С. 231.

20 См.: W. Cramer. Das Absolute und das Kontingente, Frankfurt/Main 2. Aufl. 1976. «Das Absolute», Wörterbuch der philosophischen Begriffe hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner: 1955. На основании подхода В. Крамера смысл понятия Абсолюта раскрывает С. В. Месяц. См.: Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и Средние века (исследования и переводы). М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 823–858.

21 См.: W. Pannenberg. Systematic Theology, 3 vols, trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1991.

зи-целостности, в соответствии с которым всецело обособленный от Абсолюта мир должен образовать вместе с ним некую «третью» псевдо-реальность, превосходящую их вместе взятые[22]. Ф. Клэйтон детально рассматривает специфику отношения ограничения, включающего аспект разделенности, указывая на противоречивость обособления мира от неограниченного Абсолюта[23]. Перечисляя имена мыслителей, развивающих аргумент от беспредельности и идею имманентности Абсолюта, следует подчеркнуть, что все они относят себя к определенному направлению философской мысли — панентеизму.

Философское направление, последовательно развивающее идею имманентности Абсолюта и мира, полагающее ее в основание метафизики, принято называть панентеизмом (от греч. πᾶν ἐν θεῷ — «всё в Боге»). Подчеркнем, что сегодня панентеистический поворот в метафизике во многом представляет плодотворную альтернативу изживающему себя аналитическому повороту. Панентеизм защищает традиционное понимание метафизики, центрирующее категорию Абсолюта, утверждающее автономию метафизического знания. Панентеизм раскрывает объяснительный потенциал философской мысли для специальных наук, позиционируя идею имманентности Абсолюта в виде связующего моста между философией и специально-научным знанием и, соответственно, в виде смыслового основания последнего[24]. При этом, в отличие от аналитической философии, панентеизм не жертвует суверенитетом метафизики в пользу специально-научного знания, а сохраняет его, демонстрируя значение и роль независимой философской рефлексии.

Термин «панентеизм» был введен немецким философом-теистом К. Краузе в 1829 году, защищавшим всеобъемлемость Абсолюта и одновременно Его личную природу, указывавшим, что мир пребывает в Боге, однако Бог не растворяется в мире, четко противопоставившим панентеизм пантеизму. Он же первый применил этот термин в аналитике философских систем, проведя демаркацию между панентеизмом, классическим теизмом и всецелым отождествлением Бога и мира в пантеизме[25].

В современной философско-теологической мысли наиболее разработанное и унифицированное определение панентеизма предложено Н. Грегерсеном[26]. Следуя Н. Грегерсену, панентеизм означает, что мир присутствует в Боге, но Бог не исчерпывается миром как целым — Бог превосходит мир, Он больше мира («G > W»). Тем самым панентеизм располагается между акосмическим теизмом, всецело обособляющим мир и Бога («G / W») и пантеизмом, всецело отождествляющим Бога с миром как целым («G = W»), утверждая идею имманентности и трансцендентности Божества.

Отталкиваясь от подхода Н. Грегерсена, укажем, что панентеизм может быть рассмотрен как экспликативная модальность теистического миросозерцания, декларирующая антиномическое единство Бога и мира, в противовес классическому те-

---

22 См.: F. LeRon Shults. The Postfoundationalist Task of Theology. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1999. F. LeRon Shults and Steven J. Sandage, Faces of Forgiveness. Grand Rapids, Mich.: Baker, 2003.

23 См.: P. Clayton. God and Contemporary Science. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1997. P. Clayton. The Problem of God in Modern Thought Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000. P. Clayton. Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective // in In Whom We Live and Move and Have Our Being, ed. Philip Clayton and Arthur Peacocke. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

24 Особую роль здесь следует отвести таким известным панентеистам философам (теологам) — ученым, как Й. Барбур, А. Пикок, Ф. Клэйтон, Ф. Лерон Шульц, Н. Грегерсен, А. Нестерук и др.

25 Термин «панентеизм» буквально означает «всё-в-Боге-изм» и представляет собой перевод немецкого слова Allingottlehere на греческий, а затем английский язык. После К. Краузе термин был введен в общее употребление, а в XX столетии особенно популяризирован Ч. Хартшорном. См.: John W. Cooper, Panentheism: The Other God of the Philosophers. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. P. 26.

26 См.: Neils H. Gregersen. Three Varieties of Panentheism // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, ed. Philip Clayton and Arthur Peacocke. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. P. 19–20.

изму и пантеизму, удерживающая различие имманентности и трансцендентности Бога и мира, не нивелирующая их друг в друге и, одновременно, не обособляющая их друг от друга.

Сформулированное нами определение панентеизма позволяет раскрыть его содержание в нескольких существенных аспектах.

Во-первых, в контексте такого определения центрируется фундаментальный теистический смысл панентеизма — панентеизм предстает как форма теистического миросозерцания, то есть как содержательно идентичная теизму, не отличная от него система идей, удерживающая в себе все его основополагающие принципы и константы. Панентеизм обозначается экспликативной модальностью теизма, поскольку являет собой форму разъяснения, развертывания и актуализации содержательного богатства теистического миросозерцания в рамках раскрытия темы имманентности и трансцендентности Бога. Иными словами, панентеизм есть теизм в модусе разъяснения отношения имманентности и трансцендентности Бога и мироздания, подобно тому, как персонализм или креационизм есть теизм в модусе разъяснения личной природы Бога и созданного по Его образу человека или же генезиса мира в целом.

Во-вторых, в контексте такого определения центрируется фундаментальная антиномичность панентеизма. Декларируя имманентность и трансцендентность Бога, панентеизм не редуцирует раскрытие этого вопроса к уровню формально-логических решений, не впадает в рационализм, а оставляет пространство антиномиям. Это означает, что вопрос об имманентности и трансцендентности Бога миру неподвластен традиционно-классическим логическим формализациям, но также и не иррационален.

По точной характеристике С. Н. Булгакова, антиномии дают о себе знать везде, где человеческая мысль прикасается к «последним вопросам»[27]. И это тем более верно в вопросе трансцендентности и имманентности Бога. Если интерпретация взаимных отношений Бога и мира не укладывается в формально-логические законы, то это связано со спецификой самого предмета мышления и познания — абсолютного бытия, создавшего эти законы (в контексте творения человека) и, соответственно, неизмеримо превосходящего их. Отсюда очевидна невозможность решать вопросы имманентности и трансцендентности Бога исключительно в пределах дискурсивного мышления, необходимость особой антиномической диалектики, отличной, например, от спекулятивно-рационалистической диалектики, стремящейся непременно «разрешать» противоречия в дискурсивно постижимых синтезах[28]. В то же время такой подход нетождествен алогизму, а как раз представляет гиперлогизм, поскольку отражает абсолютный Логос — Логос в его высшем, всесовершенном и безусловном проявлении абсолютной интеллектуальной интуиции, отношение которого к мирозданию не укладывается в пределы традиционных логических форм.

Противопоставление панентеизма, пантеизма и классического теизма требует особого рассмотрения.

Под пантеизмом необходимо понимать сущностное отождествление Бога и мира,

---

[27] С. Н. Булгаков, наряду с С. Л. Франком, был одним из первых русских философов, назвавшим свою философию панентеизмом. О панентеистическом характере философии С. Н. Булгакова см.: O'Donnell, John. The Trinitarian Panentheism of Sergej Bulgakov. Gregorianum 76/1, 1995. P. 31–45.

[28] Выдающийся русский философ-панентеист С. Л. Франк подчеркивает, что антиномическая диалектика находится в прямой оппозиции к диалектике Гегеля, поскольку ее высшая ступень, ее синтез есть отражение последней тайны бытия, воплощение невыразимого ни в каком суждении и понятии. Солидаризируясь с подходом С. Л. Франка в оценках и характеристиках антиномической диалектики, отметим, что возможны различные оценки диалектики Гегеля, в частности, даваемые И. Ильиным, усматривающим в диалектике Гегеля сильный интуитивистский момент, а также такими представителями абсолютного идеализма, как Ф. Брэдли, Г. Иоахим и Б. Бозанкет, развивающими диалектику Гегеля в аспекте рационально непостижимого антиномизма — синтезов внутри Абсолюта как конкретно-всеобщего единства, преодолевающих традиционную формальную логику. В строгом смысле слова рационалистическая диалектика принадлежит главным образом левому гегельянству. См.: Франк С. Л. Непостижимое. М., 1990. С. 80.

то есть абсолютизацию и деификацию мироздания. При этом важно подчеркнуть, что в строгом смысле слова пантеизм не знает Бога как абсолютную Личность, а лишь распространяет на мир отдельные атрибуты божественного бытия — вечность, безначальность и бесконечность, несотворимость и неуничтожимость, самобытность и другие, подменяя и замещая единого личного Бога абсолютизированным мирозданием.

Как верно отметил введший сам термин «пантеист» Д. Толанд, пантеизм есть воззрение «тех, кто не верит в другое вечное существование, кроме Вселенной», только на «неизмеримой и вечной вселенной пантеисты строят свою философию»[29]. Следуя точному замечанию Д. Бермана, Бог теизма для Д. Толанда не более чем blictri, то есть просто ничего не значащий термин[30]. Как указывает современный пантеист П. Харрисон, под пантеизмом Д. Толанд понимает веру в то, что лишь материальный универсум обладает божественным бытием, и нет никакого другого Бога[31]. Классический пантеизм Спинозы также исходит из нетеистического понимания Бога как всецело неопределенного существа, в котором «не имеют места ни ум, ни воля», тождественного безличной субстанции-природе[32].

Современный пантеизм, представленный мировым пантеистическим движением и его лидерами П. Харрисоном и М. Левиным, настаивает, что именно самоорганизовывающийся и саморазвивающийся универсум (или природа) как тотальность бытия есть единственно подлинное и реальное существование. Согласно П. Харрисону, пантеисты верят, что универсум как целое божественен, и не существует никакого божества кроме универсума или природы[33]. М. Левин замечает, что пантеизм, прежде всего, не знает единого личного Бога, отрицает теистический Абсолют[34]. Потому понятие «Бог» в пантеизме лишается теистического смысла, превращается в простой синоним мирового единства, так что его использование уже не имеет определяющего значения.

Различие панентеизма и пантеизма можно охарактеризовать как оппозицию конкретного, истинного и ложного, абстрактного всеединства. Истинное, панентеистическое всеединство имеет свой центр в едином личном Боге, предстающем средоточием и фокусом целостности мироздания. Ложное, пантеистическое всеединство, напротив, имеет центр в самом мире, так что мир наделяется здесь от-себя-бытием и сам выступает объединяющим началом. Панентеистическое всеединство является обоснованным, поскольку в нем присутствует реальный центр единения, ибо личное божественное бытие являет ту высшую конкретную форму целостности, в которой пребывают все вещи. Пантеистическое всеединство, напротив, фиктивно, поскольку в нем нет реального центра единения, нет той высшей конкретной формы целостности, в которой пребывает все многообразие сущего.

Под классическим теизмом в современной теолого-философской и религиоведческой литературе принято понимать две формы теистического миросозерцания.

С одной стороны, классический теизм — это некий «стандартный» теизм, в котором отношения Бога и мира представлены преимущественно в монархической парадигме «Царь-царство». Бог здесь трансцендентен, самодостаточен, вечен и независим,

---

29 Цит. по: P. Harrison. Elements of Pantheism. Element Books, 1999. P. 15. Д. Толанд. Пантеистикон // Английские материалисты XVIII века. В 4 т. М., 1967. Т. 1. С. 357.

30 См.: David Berman, “Disclaimers in Blount and Toland”, in: Hunter & Wootton (eds.), Atheism from the Reformation to the Enlightenment, Oxford, Oxford University Press, 1992. P. 268–272. Blytiri, blictri, blitiri, blituri и другие варианты — очень старый, популярный еще у стоиков пример ничего не значащего слова.

31 См.: P. Harrison. Elements of Pantheism // Post-Christian pantheism: from Bruno to Toland. Element Books, 1999.

32 Спиноза. Этика. Теорема 17. Королларий 2. Схолия.

33 См.: The Pantheist Credo// P. Harrison. Elements of Pantheism. Element Books, 1999. P. 1.

34 См.: Michael P. Levine. Pantheism. A non-theistic concept of Deity London and New York. 1994.

о Его имманентности говорится или абстрактно, то есть она не раскрывается, или о ней не упоминается вообще[35].

В то же время остается открытым вопрос, какую именно историческую теологическую доктрину необходимо соотносить с таким теизмом? Где именно классический теизм представлен в истории? К классическому теизму обычно принято относить христианский теизм (восточно- и западно-христианскую патристику с констатацией их отличия, протестантскую теологию до «неоклассики»), иудаизм и даже ислам. Подчеркнем, что интерпретируемый в такой форме классический теизм не является исторической реальностью и может быть отождествлен разве с неким абстрактным монотеизмом — формальным признанием единого Бога вне раскрытия особенности Его личного бытия, природы и сущностных свойств, а также отношения к миру и человеку.

Стоит напомнить, что, например, расхождения исламского и христианского теизма настолько велики, что простираются до признания различных и взаимоисключающих атрибутов Бога, отрицания Троичности, из которого вытекают жесткие антропоморфистские определения в исламе. Ввиду этого классический теизм предстает содержательно аморфной и исторически не соотнесенной концепцией. Разумеется, панентеизм, рожденный в недрах восточно-христианского теизма, не может оппонировать такой концепции как по причине изначальной «включенности» в нее (через восточно-христианскую патристику), так и по причине ее утопичности.

С другой стороны, классический теизм может иметь более конкретные очертания. В таком случае под ним понимается философско-теологическая доктрина, преимущественно акцентуирующая трансцендентность Бога, имеющая свой образец и исторические истоки в томизме и производных от него или родственных ему концепциях. Подобное понимание классического теизма можно назвать специально философским и специально теологическим. Стоит отметить, что оно также внутренне противоречиво.

Если под классическим теизмом понимать христианскую мысль католической схоластики, восходящую к томизму, то «классический теизм» — это, прежде всего, средняя схоластика (XIII век) с ее виднейшим представителем Фомой Аквинским. Принимая данное понятие во всей точности и без оговорок, мы вынуждены вопреки всякой логике признать патристику, традиционно оканчивающуюся для западных исследователей именами Григория I Великого (VI век, на Западе) и Иоанна Дамаскина (VIII век, на Востоке), до-классическим теизмом или даже не-классическим теизмом.

Между тем, выделив патристику в виде некоего прото-теизма, выступающего предварительным условием схоластики, мы фактически лишаем саму христианскую мысль собственного теологического фундамента, поскольку именно патристика формулирует христианский догматический кодекс и создает ту строгую оформленность христианского учения, которую на православном Востоке принято называть акривией (ἀκρίβεια). К тому же православное понимание исторической перспективы патристики отличается от западного. Оно простирается далее времен Иоанна Дамаскина, включая Фотия I, Симеона Нового Богослова, Григория Паламу, Марка Эфесского и многих других признанных учителей, которым по праву принадлежит звание Отцов Церкви (Εκκλησιαστικοί Πατέρες). Поэтому теологической классикой «классический теизм» может восприниматься лишь определенной группой христианских мыслителей, ставящих свое богословие и философию в зависимость от авторитетов средней схоластики, прежде всего Аквината. Что же касается православного Востока, то он, несомненно, имеет свою классику в лице патристической традиции, временные границы которой не лимитируются неким «пред-схоластическим» периодом.

---

35 Можно указать на известные и широко распространенные определения И. Барбура и Х. Оуэна. См.: Барбур И. Религия и наука: история и современность. Глава двенадцатая. Бог и природа I. Классический теизм. М., 2001. Owen H. Concepts of Deity, 1971, P. 1.

Особенность метафизики томизма заключается в неразработанности вопроса имманентности Бога и мира, в сведении этого вопроса к абстракции каузального отношения, в пределах которого теряется всякая конкретная связь Творца и мироздания. Рассматривая существование Бога в вещах, томизм исходит из физики аристотелизма, считающего, что движимое и движущее должны быть соединены вместе[36]. Бог здесь превращается в простую субстанцию, не имеющую отличных от нее действий (сущность и существование в Боге совпадают), которая «присутствует» в мироздании подобно тому, как причина присутствует в своем следствии. Бог всего лишь абстрактный действователь, а мир — некий внешний Ему объект, «то, в чем Он действует».

Томизм открывает широкое пространство для истолкования взаимоотношения Бога и мира в натуроморфной или природосообразной перспективе. Здесь речь идет о взаимодействии Бога и мира по образу двух объектов, в контексте которого Бог как бы «вытесняется» из мира и тем самым локализуется в «своем» собственном мире, утрачивая всеохватывающую и всеобъемлющую мощь вездесущия. По сути же о форме взаимодействия Бога и мира томизм может сказать лишь, что Бог присутствует в мире сокровеннейшим образом, то есть конкретизация этого присутствия не предполагается. Тем самым томизм оставляет открытым и нерешенным вопрос имманентности, допускает возможность натуралистических толкований, делая акцент исключительно на трансцендентности Бога.

Заметим, что философия томизма, разумеется, не может рассматриваться как всецело контрадикторное мировоззрение по отношению к панентеизму. Речь не может идти о совершенно ультимативной оппозиции, поскольку томизм как форма христианского теистического миросозерцания, несомненно, имеет определенные точки соприкосновения с христианским панентеизмом[37]. Вместе с тем, обходя стороной вопрос имманентности и в определенном смысле натурализируя отношения Бога и мира, томизм формирует ущербный образ Абсолюта, который становится проблематичен для теологии и апологетики.

Как отмечает известный православный богослов епископ Каллист (Уэр), в недрах томизма и классического теизма в целом утрачивается баланс между трансцендентностью и имманентностью, божественная инаковость начинает доминировать над божественным присутствием, распространяется тенденция представлять Бога как Творца исключительно внешнего своему творению. Универсум позиционируется как артефакт, сделанный Творцом «извне», Бог рассматривается как архитектор, строитель и инженер, а позднее как часовщик, устанавливающий космический процесс, а затем покидающий его, пребывающий в стороннем и внеположенном ему бытии[38]. Подобный подход существенно ограничивает мощь Бога, суживает пространство Его действий и регион присутствия, возвращает нас к античным демиургическим трактовкам отношения Творца и мироздания.

Помимо томизма, философским воплощением классического теизма является учение Декарта. Можно сказать, что метафизические импликации томизма у Декарта

---

36 Утверждая, что «в конце концов, еще в “Физике” VII было доказано, что движимое и движущее должны быть соединены вместе», Фома Аквинский вводит натуроморфную аналогию и обоснование во взаимоотношение Бога и мира — аналогию и обоснование совместного существования. Ср.: «Непосредственно движущее — не в смысле “ради чего”, а “откуда начало движения” — существует вместе с движимым; я говорю “вместе”, потому что между ними нет ничего посередине. Это общее для всего движимого и движущего (Phys. VII, 2)». См.: Сумма теологии. Часть 1. Вопрос 8.

37 Интересны попытки католических философов дополнить или реинтерпретировать Аквината с точки зрения углубления имманентности и панентеизма. См.:, например: Свежавски С. Святой Фома, прочитанный заново. «Символ». № 33, 1995. Denis Edwards. A Relation and Evolving Universe Unfolding within the Dynamism of the Divine Communion // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World, ed. Philip Clayton and Arthur Peacocke. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2004.

38 См.: Ware Kallistos. God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World, P. Clayton and A. Peacocke (eds.), Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2004. P. 159.

получают свое полное раскрытие. Отметим, что многие положения философии Декарта выглядят наивно-натуралистически, а точнее — физикалистски. Не отрицая вездеприсутсвия Бога, Декарт стремится свести это присутствие к некоему «внешнему» миру действию, считая Бога субстанцией, наряду с душой и материей. Так, у Декарта Бог воздействует на совершенно покоящуюся, свободно предоставленную самой себе и не получающую никакого внешнего импульса материю, сообщая ей импульс[39]. Причем, философ может рассуждать о насильственном (violentis) или ненасильственном характере подобного действия. Бог у Декарта оказывается протяженным с точки зрения мощи (potentia), так что эта мощь выявляет себя или может выявить в протяженной вещи[40].

Вообще, действие Бога в материи у Декарта приравнивается к действию иных двигательных сил — ума или любой вещи, обладающей силой передвижения тел, то есть по существу оказывается равнопорядковым с ними[41]. На тезис «Бог положительно [реально] бесконечен, то есть присутствует всюду» Декарт решительно отвечает: «Я не допускаю этого *всюду*»[42]. При этом, руководствуясь томистским положением о неразличимости действий и сущности в Боге, Декарт отказывается обсуждать вопрос вездесущия, считая, что гораздо легче говорить о возможном вездеприсутствии человеческого ума или ангелов. Но в таком случае Бог у Декарта, в конечном счете, превращается в некое ангелоподобное существо, воздействующее на внешний ему мир откуда-то «извне», а вовсе не пребывающее в мире и всецело не охватывающее его. Ангелическое бытие или душа, в свою очередь, также начинают обретать божественные атрибуты.

Обозначенное выше противоречие в философии Декарта было глубоко осмыслено известным православным богословом и математиком епископом Игнатием Брянчаниновым, последовательно развивавшим антиномическую диалектику имманентности и трансцендентности Бога. Епископ Игнатий точно указал, что субстанциальный дуализм души и материи у Декарта, предполагающий полную пространственную и временную несоотнесенность души, наделяет человеческую душу или ангела по сути равнобожественным бытием, что серьезно противоречит христианскому теизму. «Декарт и его последователи признают душу субстанциею, совершенно противоположной телу, не имеющею с ним ничего общего, не имеющею никакого отношения к пространству и времени; мы признаем такою субстанциею единого Бога», — указывал православный богослов[43].

Задолго до епископа Игнатия не менее глубокие возражения Декарту были сделаны со стороны Ньютона. Панентеистические интуиции Ньютона требовали возврата Бога в природный мир, из которого в рамках механицистского подхода Декарта было изгнано все, что не сводится к протяжению и механическому движению[44]. Теология Ньютона последовательно провозглашала идею имманентности, наряду с трансцендентностью Бога. Если для Декарта Бог превращался в некое исключительно запредельное миру существо, то для Ньютона Он был подлинным Вседержителем, Пантократором[45].

---

39 Рене Декарт. Соч.: в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 587. Свое видение вездеприсутствия Бога Декарт изложил преимущественно в письмах неоплатонику Г. Мору.

40 Там же. С. 586.

41 Там же. С. 586.

42 Там же. С. 580.

43 Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты // Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 378.

44 О панентеистических воззрениях Ньютона см., напр., работу А. Р. Викенса, где подробно исследуется панентеистическая концепция абсолютного пространства-времени И. Ньютона: Wickens A. R. Toward a panentheistic philosophy of time. Washington State University. 2010.

45 См.: Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М., 1989. С. 659.

Следуя Ньютону, Бог непостижимым образом существует всегда и везде, а не где-либо и когда-либо. Не будучи продолжительностью и пространством и вообще чем-то телесным, Он вездесущ не только по свойствам, но и по сущности, ибо свойство не может существовать без сущности. В Нем все содержится и все движется, Он не испытывает воздействия от движущихся тел, и движущиеся тела не испытывают сопротивления от Его вездесущия[46]. Подчеркнем, что такое понимание имманентности Бога являлось вполне христиански-ортодоксальным, совпадало с восточно-патристическим видением этого вопроса.

Возражая Декарту, Ньютон верно заметил, что его истолкование взаимоотношения универсума и Бога ведет к атеизму. Протяженный материальный мир Декарта приобретал слишком независимый и самостоятельный статус — Бог осуществлял в него свои интервенции откуда-то извне. Бог и протяженность как бы сосуществовали друг с другом, превращались в равноправные абсолютные сущности, а термин «субстанция» лишался своего исключительного значения, мог быть применим к каждому из них в одном и том же смысле[47]. В таком случае Бог уже становился или не нужен, или Его бытие не могло быть обнаружено в мире.

Ньютон попытался предложить свое решение вопроса, разработав теорию абсолютного пространства и времени на основании неоплатонизма. Отметим, что современные исследования метафизики Ньютона позволили отбросить субстанциалистские трактовки его абсолютного пространства и времени, выявив их антикартезианский нон-субстанциалистский смысл[48]. Ньютон вовсе не утверждал, что обычное (измеряемое, или «относительное» — в терминологии Ньютона) время или пространство абсолютны, то есть не абсолютизировал и не субстанциализировал их как таковые. Он пытался выделить особую реальность, опосредующую отношения между Богом и миром, чтобы мир не был всецело отделен от Бога, как это было у Декарта.

Поскольку западно-христианская теология не знала различения сущности и энергии в Боге, то представления о некоем связующем Бога и мир бытии Ньютону приходилось брать из мира пространственно-временной метрики. Так появились «абсолютные» пространство и время, которые в понимании Ньютона были эманативным эффектом (effectus emanativus) изначальной сущности Божества. Иными словами, в определенном смысле они были тождественны Богу (эманация — истечение из сущности в порядке необходимости), что нашло особенное отражение в понимании абсолютного пространства как наделенного особой активностью «чувствилища» Бога (Sensorium Dei). Подобно Богу, они составляли вместилище всего существующего в порядке последовательности (время) или в порядке положения (пространство). Сами же они существовали безотносительно к чему-нибудь внешнему, пребывая вне всякого движения и изменения, то есть по сути были внепространственными, нематериальными и вневременными. Так возникла противоречивая концепция Ньютона, которая представляла собой теологизацию физики и физикализацию теологии и, в конечном счете, не могла быть принята ни теологией, ни физикой.

Если Ньютону не удалось найти адекватное решение вопроса о пребывании Бога в мире, то основное противоречие теологии Декарта и классического теизма было им определено весьма точно. Вместе с единомышленниками С. Кларком и Г. Мором

---

46 Там же. С. 660–661.

47 См.: Hall A. B., Hall Boas M. Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library Cambridge, England, Cambridge University Press, 1962, P. 109. См. также: Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 230.

48 Анализ нон-субстанциалистских интерпретаций ньютоновского абсолютного пространства-времени, а также неоплатонизма Ньютона хорошо представлен в работах Э. Словика. Нельзя не согласиться с позицией Э. Словика, согласно которой нон-субстанциализм Ньютона должен быть всецело согласован с его неоплатоническим эманативизмом. См. Slowik E. Newton, Neo-Platonism, and the Substantivalist Ontology of Space, Center for Philosophy of Science, University of Pittsburgh, Sept. 2007. Newton's Neo-Platonic Ontology of Space. Forthcoming in Foundations of Science. 2008.

он верно выявил отчуждение Бога и мира в классическом теизме и, как следствие, двусмысленный статус теологии, метафизики и вопроса Богопознания. Не присутствующий реально в мире Бог, в конечном счете, не может быть познан, подобно тому, как иллюзией становится человеческая душа, если она всецело внепространственна и никак не соотнесена с телом. Неоплатоник Г. Мор во многом верно назвал Декарта главой нуллибистов (the Prince of the Nullibists), поскольку на вопрос, где присутствует Бог, Декарт давал однозначный ответ: «Nullibi» («Нигде»).

Полемика Ньютона и Декарта выявила уязвимость классического теизма, а вместе и панентеизма, создаваемого вне четких и выверенных теологических концептов. Можно сказать, что, критикуя классический теизм, Ньютон и его единомышленники, по сути, сами оставались в пределах классического теизма, а потому и не смогли дать надлежащей альтернативы. Вместо того чтобы допустить антиномическое различение особой деятельно-энергийной реальности и сущности в Боге, а затем антиномически соотнести эту реальность с множеством мировых явлений, они предлагали включить в Бога особое пространство и время, в виде эманации (Ньютон) или атрибутов (Г. Мор) Бога. При этом такое пространство и время, разумеется, было нетождественно обычному и, как настаивал Г. Мор, не имело ничего общего ни с миром (время), ни с материей (пространство).

Преодоление классического теизма не может идти по пути натурализации философии и теологии. И в этом смысле путь Ньютона, С. Кларка и Г. Мора является тупиковым и бесперспективным для развития метафизической мысли. Среди современных представителей панентеизма, следующих этому пути, можно указать на представителей «процесс-теизма» и «процесс-теологии», стремящихся сблизить Бога и мир, указывающих на возможность «влияния» мира на Бога, «изменяемость» Бога (в том числе во времени), «процессы» в Его бытии и прочее, и в то же время радикально отрекающихся от всех натуралистических выводов из этих представлений. По сути, это те же тупики ньютоновской мысли, то же стремление перенести представления из окружающего мира («процесс», «взаимовлияние», «изменение») на Бога, создать в Боге «новые» реалии, подобные чувственно-предлежащей данности, и тем самым найти переход между Богом и миром, обосновать идею имманентности. Повторяя ход мысли Ньютона, процесс-теологи вновь физикализируют метафизическое знание, то есть создают теории, содержащие сильный натурфилософский момент, неприемлемые как для теологии и философии, так и для эмпирической науки.

Подчеркнем, что раскрытие имманентности Бога и мира можно осуществить только на основании раскрытия особенностей самого абсолютного бытия, через спецификацию самой божественной жизни, то есть исходя из Бога, а не из мира. Поиск связующего бытия между Богом и миром надо искать с иной стороны, обратной физической реальности и вообще тварному бытию. Центр взаимосвязи Бога и мира должен быть обретен в самом Абсолюте как всецело личном всесовершенном бытии, конкретизирован в образе беспредельного личного существования Бога, а вовсе не в мире условных пространственно-временных форм. Такое решение вполне соответствует внутренней логике вопроса, поскольку искать единство и точку соприкосновения абсолютного и относительного бытия можно исключительно через абсолютное бытие, а вовсе не через относительный мир, предстающий вторичным, зависимым и обусловленным моментом взаимосвязи, существующий лишь в отношении к Богу.

Неверно представлять панентеизм как некую философскую новацию, возникшую вместе с философией К. Краузе или позднее под влиянием панентеистического поворота в западноевропейской философии. Заслуга К. Краузе заключалась, прежде всего, в терминологическом оформлении теологических и философских доктрин, соединяющих имманентность и трансцендентность Абсолюта, то есть в понятий-

ной конкретизации, а вовсе не в создании оригинальной философской системы, от которой ведет свой отсчет панентеистическая мысль[49]. Немецкий философ дал лишь терминологическое оформление воззрениям, существовавшим уже целые века, определил форму дефинициальной идентичности для теолого-философских миросозерцаний определенного вида, но вовсе не раскрыл их внутреннюю идею впервые и во всей полноте. В виде стройной, целостной и завершенной теолого-философской системы, имеющей свои четкие понятия и строгие формулировки, панентеизм возник именно на православном Востоке, так что именно о православном (восточно-христианском) панентеизме мы можем обоснованно говорить как о классическом и парадигмальном для всей философской и богословской мысли.

Панентеистической по сути является вся восточно-христианская патристика — от Дионисия Ареопагита до Максима Исповедника и Григория Паламы. Вместе с тем именно в учении Григория Паламы, догматизированном в постановлениях Константинопольского Собора 1351 года, мы имеем наиболее совершенную (в смысле понятийной конкретизации) систему панентеистического богословия, а также встречаем исторический прецедент закрепления панентеистических воззрений как признанного учения Церкви.

Как верно отмечает Каллист (Уэр), вся православная теология может быть вполне четко определена как паламистский панентеизм (Palamite Panentheism), включающий с себя три теологические основоположения, зафиксированные на Константинопольском Соборе 1351 года:

«Нет синтезов и сложности в Божестве, но один, единый, живой и действующий Бог существует полностью и всецело:

1. На уровне сущности, в совершенной простоте *(total simplicity)* Своего божественного бытия.

2. На уровне ипостаси, в тройном разнообразии (*threefold diversity*) Божественных Персон.

3. На уровне энергии, в нераздельной множественности (*indivisible multiplicity*) Своей творческой и искупительной деятельности»[50].

Следуя Каллисту (Уэру), сам термин «панентеизм» вполне обоснованно применим к паламистскому богословию, поскольку Григорий Палама отчетливо учил о пребывании Бога в мире и мира в Боге. При этом паламистский панентеизм может быть охарактеризован как сотериологический (soteriological panentheism). Это означает, что несмотря на очевидный и несомненный факт совершенного и полного причастия всего мирового бытия божественным энергиям, православное богословие учитывает реальность падшего состояния человека и всего космоса — реальность, которая не позволяет раскрыться этому причастию во всей полноте, то есть скрывает его от нас, несмотря на то, что все вещи продолжают пребывать в Боге всецело и совершенно. Человек видит это причастие как бы в зеркале, гадательно (1 Кор. 13:12), вся полнота божественного вездеприсутствия откроется спасенному человечеству в конце веков, когда Бог будет «все во всем» (1 Кор. 15:28), то есть

---

[49] О терминологических синтезах К. Краузе и многочисленных влияниях на его систему см. исследования К. Диркс-майера: Claus Dierksmeier. Der absolute Grund des Rechts. Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003. „Recht und Freiheit. Karl Christian Friedrich Krauses 'Grundlage des Naturrechts' im Kontext des Jenaer Idealismus", in International Yearbook of German Idealism / Internationales Jahrbuch für Deutschen Idealismus, 2/2004. Claus Dierksmeier, Der Freimaurer K. C. F. Krause (1781–1832) und die Rezeption seiner Philosophie, in Jahrbuch Quatuor Coronati, 40/2003. Eastern Principles within Western Metaphysics: Krause and Schopenhauer's Reception of Indian Philosophy // Conversations in Philosophy: Crossing the Boundaries ed. Brandon, Burton, Ochieng-Odhiambo. New Castle, UK, Cambridge Scholars Press. 2008.

[50] Ware Kallistos. God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, P. Clayton and A. Peacocke (eds.), Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2004. P. 165.

преимущественно в эсхатологической перспективе. В то же время богословский разум Церкви мистически предвосхищает таинственную истину божественного вездеприсутствия, познает ее и содержит ее в себе, хотя для большинства человечества эта истина еще не является очевидностью.

Панентеистические формулировки в учении Церкви разрабатывались задолго до паламизма. К древним панентеистическим определениям могут быть отнесены, например, слова Феофила Антиохийского «Он есть вместилище всего», Кирилла Иерусалимского «Он есть во всем и вне всего», Афанасия Великого «Бог пребывает во всем по своей благости и силе, вне же всего по своему собственному естеству», Иоанна Дамаскина «Он сам для Себя место, Он все наполняет и вне всего существует», Максима Исповедника «Он наполняет и небо, и землю, и все, а Сам находится вне всего» и другие[51]. Все эти определения выражали антиномический характер православного Богопознания, постулирующего имманентность и трансцендентность Бога. Затем они были лишь уточнены и более полно раскрыты в рамках сущностно-энергийной терминологии паламизма, закрепившего границу между богословием Востока и Запада, а в ней и границу между изначальной верой Церкви и последующими изменениями.

В отличие от западно-христианских подходов классического теизма, православный панентеизм утверждает неаллегорическое, наиреальнейшее и наидействительное всецелое присутствие Бога в мире. Уже Патриархами Анастасием I Антиохийским и Фотием Константинопольским были сформулированы строгие критерии учения о вездеприсутствии и всездесущии. Следуя им, в интерпретации вездесущия Бога неправомерно (то есть равносильно заблуждению) говорить, что действие (энергия) Бога в мире отделено от Его существа, что Бог присутствует в мире несущественно. Решительно отклоняются аналогии, в которых предлагается понимать присутствующего в мире Бога на манер строителя корабля, присутствующего в построенном корабле, или ткача, присутствующего в сотканной материи[52]. Следуя Анастасию, строитель корабля и ткач могут отделяться от своих произведений по причине своего природного несовершенства — в силу ограниченности и смерти, и такого же рода их деятельности, смертной и ограниченной. Но Бог представляет всесовершенное неограниченное бытие, а потому Он не отделен от своих творений, всегда и всецело присущ им, в связи с чем немыслимо отсутствие в мире совершенного, неограниченного и вечного божественного существа, проявляющегося в столь же совершенных действиях.

Православное богословие предполагает всецело божественный статус энергий и неразрывную антиномическую связь энергий с сущностью. Божественные энергии суть энергии сущностные и природные, говорит Григорий Палама, ссылаясь на Максима Исповедника. Это означает, что Божественная сущность также сопричастна мирозданию, но сопричастна антиномически, энергийно-опосредованно, а не непосредственно. Подчеркнем, что из антиномического различения энергии и сущности вовсе не следует присутствие Бога в мире некими бессущностными действиями и, соответственно, бессущностным образом. В таком случае мы бы вновь вернулись к представлениям о неполном и фиктивном присутствии. Напротив, следуя православному богословию, Бог вездесущ не одними действиями, а «самым своим существом (τή οὐσία — substantialiter)», поскольку действия не могут быть совершенно отделены от Его существа, могут совершаться лишь там, где находится само производящее их существо[53].

---

51 Анализ святоотеческих формулировок, подчеркивающих имманентность Бога, дан у епископа Сильвестра (Малеванского): Епископ Каневский Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. Т. II. Киев, 1885. § 69. Независимость от условий пространства — безграничность и вездесущие. С. 116–133.

52 Анастасий I Антиохийский (Синаит, Αναστάσιος Α' Σιναΐτης) рассматривает образы строителя и ткача как лжеучения. См.: Crat. de incircumscripto, n. 1. 2. (Patr. Grace. T. 89. col. 1331). Эта тема развита в догматическом богословии Сильвестра (Малеванского). См.: Епископ Каневский Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. Т. II. Киев, 1885. С. 129–130.

53 Митрополит Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 1. Свято-Троицкая Православная Миссия. 2005. С. 81.

Множественность божественных энергий коррелируется с множественностью мировых явлений. Для раскрытия этого представления Григорий Палама использует выражение Максима Исповедника «умножение Бога», выражающее взаимосвязь и взаимное соответствие множественных действий Бога и множественности фактов сотворенного мироздания. В творении божественное существование как бы «умножается», «увеличивается» и «расширяется», что соответствует множественности сотворенного бытия: «Ибо, согласно божественному Максиму, “говорится, что Бог из желания приведения [в бытие] каждого из сущих умножается, многократно увеличиваясь промыслительными выступлениями”»[54]. О том же задолго до Григория Паламы и Максима Исповедника говорит автор Ареопагитического корпуса, согласно которому, будучи единым, Бог «различается соединенно (ἡνωμένως διακρίνεται) и умножается единично (πληθύνεται ἑνικῶς), многократно увеличивается (πολλαπλασιάζεται), не отступая от Своего единства», «многократно увеличивается благодаря появлению из Него многих сущих, но при этом Он нисколько не умаляется и остается единым во множестве»[55].

Устанавливая определенное соответствие между Богом (в Его множественно-энергийном существовании) и мирозданием (во множественности его фактов и явлений), православное богословие утверждает, что мироздание в определенном смысле является частью Бога. Разумеется, речь не может идти о таком понимании соотношения части и целого, когда часть выступает конституирующим элементом целого, то есть мироздание «образует» Бога. Логика раскрытия взаимоотношения Бога и мира в восточно-христианской патристике всегда исходит из Бога, поэтому примитивно-натуралистическое видение вопроса здесь просто исключается, не имеет никакого смысла. Всякий меризм и элементаризм здесь оказывается изначально отвергнут в пользу персоналистической диалектики и антиномий, поскольку Бог изначально имеет свое особое множественное энергийное бытие, в котором конституирует и полагает мироздание. Можно сказать, что понятие «части» берется патристикой в особом персоналистическом гиперхолистическом смысле, предполагающем сверхфундаментальный приоритет целого, в котором уже дана и присутствует собственная множественность по отношению к множественному мировому бытию. Отсюда Бог-целое может существовать и без своей части (мира), оставаясь самим собой, но часть (мир) не может существовать без Бога. Мироздание существует лишь через причастие (μετοχῇ) божественным энергиям, являясь исключительно в них и через них частью (μοῖρα) Бога[56].

Вершиной православного панентеизма становится утверждение определенного божественного имени, которое подчеркивает неразрывную и наиреальнейшую связь Бога и мира — имени «Всё». Подчеркнем, что это особенное имя имеет библейские истоки и встречается уже в книге Сираха[57].

---

54 Григорий Палама. О божественных энергиях и их причастии. 3. Ср.: «Бог из желания приведения [в бытие] каждого из сущих умножается, многократно увеличиваясь промыслительными выступлениями, но пребывает нераздельно единым, подобно солнцу, посылающему много лучей и пребывающему в единстве». Максим Исповедник. Схолия «О божественных именах». 2, 11.

55 DN II 11:15–1, ср.: II 5:16–17. DN II 5:5–6.

56 Для обозначения связи Бога и мира в отношении «часть-целое» отцами используется понятие мойра (μοῖρα), означающее «часть, участь, удел». Представление о мироздании (тварных существах) как части Бога особенно развито у Максима Исповедника в контексте его логосно-энергийных представлений — учении о причастии всего мироздания проявлениям Логоса, Бога-Слова. См.: Ambigua, PG. 91, 1080 BC, f. 123b (в толковании на святого Григория Богослова, Or. 14, n. 7, PG. 35, 865C: μοιρα Θεου р.п. II. 3, 8). См. также: Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.

57 Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, относится к числу второканонических книг Ветхого Завета. Ее особая роль отмечена церковным преданием. Отцы Церкви нередко использовали ее для подтверждения своих учительных мыслей. В 85-м апостольском правиле юношам советуется изучать «Премудрость многоученого Сираха». В 39-м пасхальном послании Афанасия Александрийского книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, назначается для поучительного чтения оглашенным. Иоанн Дамаскин называет ее «прекрасною и очень полезною» книгою.

Наверное, самое древнее и самое точное определение панентеизма можно встретить в книге Премудрости Иисуса сына Сирахова. Оно выглядит следующим образом:

28. Чрез Него всё успешно достигает своего назначения, и всё держится словом Его.
29. Многое можем мы сказать, и, однако же, не постигнем Его, и конец слов: Он есть всё.
30. Где возьмем силу, чтобы прославить Его? ибо Он превыше всех дел Своих.

(Сирах. 43:28–30)[58]

Текст Сираха раскрывает нам Бога как всё (τὸ πᾶν) нашего мироздания: Он есть всё (τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός). Причем этому утверждению предшествует утверждение о всеобъемлющем и всесодержательном действии божественного Слова, что указывает на фундаментальный логосный смысл последующего положения. Вместе с тем внутренняя логика изложения богословия Сираха не исчерпывается положением Бог есть всё, а раскрывается и в последующей фразе: Он превыше всех дел Своих. Таким образом, в книге Сираха мы встречаем древнейшую антиномическую формулировку панентеистического миросозерцания: «Бог есть всё и превыше всего», развертываемую на основании логосно-энергийной теологемы.

Отцами Церкви (прежде всего Григорием Богословом, Дионисием Ареопагитом, Максимом Исповедником, Григорием Паламой и Марком Эфесским) было усвоено имя Бога Всё и Всё во всем (также Всё всего, Всё во всех), имеющее библейские истоки, отражающее факт содержания мира в Боге в энергийном модусе Его бытия. Ими определялась особая диалектика, развивалась особая последовательность антиномий, в которой Бог различался от мира, будучи един с ним, и соединялся с миром, различаясь.

Первый уровень антиномии восходил к нетождественности божественной сущности и энергии. Согласно ей, мир соединялся с энергией Бога, и лишь опосредованно, через нее, с божественной сущностью. В таком случае сущность Бога и мира не совпадали, не имели никакого непосредственного тождества. Тем самым решительно отвергались пантеистические эманативистские доктрины, ставящие знак абсолютного равенства между Богом и миром, декларирующие их всецелое сущностное совпадение, учащие о исхождении мира из сущности Божества. Наиболее полно святоотеческий подход выразился в известной формуле Бог есть Всё и Ничто (превыше всего), утверждающей Бога как Всё мироздания в Его действиях и как Ничто мироздания в Его сущности, так что отношение божественной сущности и мира было уже сверхсущественным отношением[59]. Вместе с тем, не происходя из божественной сущности, мир все же был связан с Богом, происходил из Него. Поскольку энергия Бога есть сущностная энергия, неотличимая от Бога, есть сам Бог, то и мир происходил из Бога, что всецело соответствовало логике Писания, согласно которому из невидимого произошло видимое, все из Него, Им и к Нему — ἐξ αὐτοῦ, καί δι' αὐτώ, καϊ ἐν αὐτώ τά πάντα (Рим. 11:36, Евр. 11:3, также 1 Кор. 8:6).

Второй уровень антиномии развертывался при утверждении определенного единства божественных энергий и мира. Божественные энергии, а вовсе не божественная сущность, превращались в сущностное основание мироздания. «Бог же есть и называется естеством всех существ, потому что все от Него приобщаются и этим приобщением держатся; приобщением, разумеется, не естества Божия, — прочь от такой мысли! — но приобщением Его энергии, — учил Григорий Палама. — Таким образом, Бог есть сущность существ, и в образах Он есть образ, потому что Он первообраз; и мудрость мудрствуемых и вообще Он есть всё во всех»[60].

---

58 Греческий текст 43:26–28 Σοφία Σειράχ.

59 См., например: Дионисий Ареопагит. «О божественных именах». Глава 5. § 8. Марк Эфесский. «О сущности и энергии». § 16. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. Глава 11. § 44.

60 Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Цит. по: Архим. Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы. Париж: YMCA-Press, 1950. С. 189. Cap. 78, col. 1176 BC.

Позиционирование энергии основанием мира предполагало антиномическое различение энергии как собственно сущностной силы-действия и энергии как ее произведения, свершения, результата, энергемы (дело — ἐνέργημα, результат — τὸ ἀποτέλεσμα)[61]. Разумеется, совершенно обособить результат и действие невозможно, их всецелое различение недостижимо. Результат есть неотъемлемая часть действия, существует только действием, в действии и через действие. Но и их всецелое отождествление вне всякого различия также неосуществимо. Обнаруживая себя сущностным основанием результата, действие в то же время имеет свою собственную сущность. Результат именовался творением или произведением божественной энергии, то есть особой действительностью, существовавшей только ей, в ней и через нее.

Таким образом, можно сказать, что мир существует как бы на кончиках божественных энергий, не имея каких-либо субстанциальных оснований вне Бога (всякое творение из со-вечной Богу субстанции ультимативно отрицалось), но также не будучи Его сущностью, всецело не отождествляясь с энергиями, но и совершенно не обособляясь от них. По сути, мир есть творческое произведение энергий божественной сущности, то есть просто творение, так что единственно в тварности заключается вся специфика и содержание его бытия.

Для современного философского и научного разума святоотеческое учение о имманентности Бога и мира представляет определенную сложность. Многие понятия, используемые Отцами, сегодня остаются не проясненными и не раскрытыми в силу их несоотнесенности с категориями философского мышления, которое с эпохи немецкого идеализма стало обособляться от теологии, начало выстраивать собственные концепты и понятия, формулировать свой лексикон. Основополагающие понятия святоотеческого богословия сегодня должны быть прояснены, раскрыты и конкретизированы во всем богатстве своего внутреннего метафизического содержания. Они не должны оставаться застывшими абстракциями, недоступными философской, а через нее и научной мысли. В этом смысле задача перевода святоотеческой мысли на язык философского дискурса, оформление и систематизация патристического боговидения в рамках собственно философских категорий и понятий представляется весьма актуальной. При этом в подобном переводе целесообразно использовать достижения предшествующей философской мысли, глубоко взаимодействовавшие с патристикой, в различных формах использовавшие ее в качестве предпосылки философского познания, его основания и смыслового ядра. Под такой философской мыслью мы понимаем, прежде всего, метафизику всеединства, которая, на наш взгляд, предстает своеобразной вершиной панентеистической философии как в российском, так и в мировом масштабе.

К сожалению, в западноевропейской философской мысли до сих пор не сложилась единая школа панентеистической философии. Несмотря на блестящие достижения отдельных мыслителей, начиная с Н. Кузанского, Н. Мальбранша и К. Краузе, о панентеизме в западноевропейской мысли можно говорить вне апелляции к оформленной религиозно-философской традиции. Вместе с тем в конце XIX — начале XX столетия восточноевропейская мысль уверенно заявила о себе как о панентеистической философской традиции, дав миру метафизику всеединства. В России появилась философия, центрирующая имманентность личного Абсолюта, стремящаяся развить целостный дискурс в контексте этой идеи. Подчеркнем, что мета-

[61] Для обозначения энергии как сущностной силы и ее результата Отцами могло использоваться одно и то же понятие — энергия, а могли различные. (См.: Григорий Палама. О божественных энергиях и их причастии, 23. О божественном единении и разделении, 44). Точное различие понятий, связанных с энергией, восходило к Иоанну Дамаскину, отличавшему: 1) собственно энергию (ἐνέργεια) как сущностное движение или природную деятельность; 2) «то, что производит энергию» (ἐνεργητικόν), то есть природу, или сущность; 3) самого действующего (ἐνεργῶν), пользующегося энергией, то есть ипостась; 4) «дело» энергии (ἐνέργημα), или энергему (точное изложение православной веры III, 15). Для последнего также использовался термин «совершаемое» (ἐνεργούμενον).

физика всеединства знала свои ошибки, выраженные, прежде всего, в синкретической софиологии. В то же время она имела и колоссальные достижения. Ей удалось заново раскрыть, закрепить и творчески развить универсальный метафизический принцип «всё существует во всем», являющийся, по точному выражению А. Ф. Лосева, основным принципом философской классики[62]. На наш взгляд, наиболее совершенными системами метафизики всеединства являются несофиологические системы С. Л. Франка, Е. Н. Трубецкого и А. Ф. Лосева, в которых последовательно осуществилось воипостазирование принципа всеединства, была дана персоналистическая интерпретация единства сущего на основании теистической идеи личного Бога.

Ниже мы попытаемся предложить краткую систему философских положений, демонстрирующую возможность построения панентеистической философской метафизики на основании святоотеческой теологии через привлечение определенных философем метафизики всеединства. Подчеркнем, что подобная система рассматривается нами в качестве предварительного введения (пролегомен), претендующего на смысловую завершенность, но в то же время оставляющего пространство и перспективы для дальнейших конкретизаций и разработок.

Первостепенной категорией, фундирующей целостность философской системы, является категория Абсолюта. Абсолютное бытие есть всесовершенное или беспредельное бытие. Абсолютное бытие раскрывает ту полноту совершенств, которая не знает меры и ограничений во всех отношениях и смыслах. Можно сказать, что абсолютное бытие есть плерома всех совершенств — их всесторонность, вседанность, вседостаточность и всеисполнение[63].

Будучи плеромой всех совершенств, абсолютное бытие есть личное бытие. Категория Абсолюта адекватно раскрывается только на основании персоналистической теистической онтологии, в которой первопринцип бытия предстает личным началом. Единственным онтологическим коррелятом категории Абсолюта является личный Бог тринитарно-инкарнационного теизма. Такой Бог определяет Себя как чистую, всесовершенную личность, существующую исключительно от Себя, через Себя и Собой — «Я есмь Тот, Кто Я есмь» или «Сущий» (Исх. 3:14)[64].

Именно к абсолютному личному бытию в строгом смысле применимо философское понятие Абсолютного сознания, которое вовсе не есть безличное отвлеченное мышление, и тем более не совпадает с трансцендентальным моментом человеческого познания, по сути не имеющим ничего общего с категорией Абсолюта. По точной характеристике Е. Н. Трубецкого, Абсолютное сознание предстает истиной всякого сознания и всякого мышления[65]. Одновременно Абсолютное сознание предстает истиной всякой вещи, всякого явления и всего мироздания в целом.

Личный образ бытия Абсолюта отличается от личного образа бытия в нашем мире. Абсолютное бытие существует всесовершенным образом, следовательно,

---

62 См.: Лосев А. Ф. Владимир Соловьев. М., 1994. С. 121.

63 Плерома (греч. πλήρωμα — наполнение, полнота, множество) — термин в греческой философии, означающий полноту содержимого. В Новом Завете и патристике прилагается преимущественно к Богу. Например, «вся полнота (πᾶν τὸ πλήρωμα) Божества телесно» обитает во Христе (Кол. 2:9), «от полноты Его (Καὶ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) все мы приняли и благодать на благодать» (Иоанн. 1:16).

64 Употребленное в книге Исход (3:14) еврейское выражение היהא רשא היהא (ehyeh asher ehyeh), переведенное в Септуагинте как Εγώ είμι ό Ων (*Я есмь Сущий*), буквально означает «Я есмь Тот, Кто Я есмь». Ср.: латинский перевод Ego sum qui sum, перевод на английский I am who I am и на немецкий Ich bin der, der ich bin. Греческий перевод Сущий так же точно передает преимущественное, совершенное существование и бытие, не сравнимое ни с чем в мире.

65 Абсолютное сознание, несомненно, присутствует в относительном сознании, подобно тому, как оно вообще присутствует всюду. В то же время присутствие не означает тождество. Абсолютное сознание вообще вездеприсуще, такова специфика его бытия. Поэтому неприемлемы и противоречивы оказываются тезисы трансценденталистов, атрибутирующих индивидуальному человеческому сознанию абсолютные свойства. Среди православных догматистов учение о совершенном самосознании Бога развивал епископ Сильвестр Малеванский. См.: Епископ Каневский Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. В 5 т. Киев, 1885. Т. 2. § 72. Его свойства — самосознание, всеведение, премудрость.

и сам образ личного бытия осуществляется в нем всесовершенно или беспредельно.

Личное начало в Абсолюте не имеет предела в том смысле, что Он исключает из Себя что-либо безличное в своей внутренней и внешней жизни. Когда мы говорим о Боге как Абсолютном сознании, мы характеризуем Его как полноту лично сознанного бытия. В Своем Абсолютном сознании Бог всецело осознает Себя и всецело осознает сотворенный Им мир, так что не имеет ни в Себе, ни в мире неосознанных или непознанных регионов существования, неосознаваемой или непознанной жизни. В этом смысле Абсолютное сознание есть Всесознание.

В аспекте Своего внутреннего бытия Бог есть абсолютная всесознанность и всеосознанность, ибо в Нем нет ничего бессознательного и безличного. В аспекте Своих внешних действий и, соответственно, деятельного отношения к мирозданию, Бог также есть абсолютная всесознанность и всеосознанность, поскольку Он сознает все в мире. Весь мир не изолирован от Абсолютного сознания, а включен в Него, существует Им и в Нем. Абсолютное сознание является Всеединым сознанием — всесодержащим, всевключающим и всеохватывающим, так что в мире нет какого-либо региона бытия, не соотнесенного с Ним. Таким образом, Абсолютное сознание есть не только всецелая достоверность самого Себя или совершенная самодостоверность, но также и основание достоверности мира в целом.

Два аспекта Абсолютного сознания, внутренний и внешний, образуют две фундаментальных части онтологии.

Первая часть раскрывает Абсолют-в-Себе, или Бога как Единое Триипостасное Существо. Понятие Абсолют-в-Себе отражает представление о Боге как целостной в себе данности в аспекте единой целостной сущности и особенных целостных Ипостасей. В этом разделе онтологии Бог раскрывается в аспекте целостности Своего бытия вне отношения к тварному миру.

Вторая часть онтологии образуется двумя разделами. Прежде всего, она раскрывает Абсолют-для-Себя, или Бога в Его деятельной соотнесенности с Собой. Здесь раскрывается энергийно-множественный аспект внутрибожественной жизни вне ее связи с сотворенным миром. Далее, вторая часть содержит учение о Абсолюте-в-инобытии, то есть учение о творении. Здесь рассматривается бытие Абсолюта в несобственной форме, которая потенциально заключалась в предшествующей, собственной форме энергийного существования. Разумеется, онтологию тварного бытия можно рассматривать и как относительно самостоятельный момент, хотя необходимо констатировать его логическую связь с предыдущими представлениями о Абсолюте-для-Себя.

В итоге вся онтология предстает как учение о Абсолюте-в-Себе, Абсолюте-для-Себя и Абсолюте-в-инобытии.

Абсолютное сознание есть Тринитарное сознание, или Троица (греч. Αγία Τριάδα, лат. Trinitas). В отличие от тварного региона бытия, где личное начало не присутствует в своем совершенном виде, а соединено с безличным моментом, Абсолютное сознание всецело конституируется Личностью. Абсолютное сознание имеет триадическую структуру. Конституирующее начало Абсолютного сознания именуется Лицом, Ипостасью (греч. ύποστασιζ) или Персоной (лат. persona).

Ипостась есть способ или образ бытия единого божественного существа (сущности, природы). Ипостась есть то единственное, своеобразное и неповторимое, что вмещает в себе всю божественную сущность. Если понятие сущности служит для обозначения общего или родового бытия, то Ипостась раскрывает всю полноту и целостность особенного. Вместе с тем Ипостась есть не просто особенное в его эле-

ментарном значении, присущем всем явлениям бытия, а особенное как сознающая, совершенная и суверенная Личность, в которой только и осуществляет себя божественная природа.

Абсолютное сознание обладает единой, всецело нераздельной и неразличимой сущностью. Эта сущность реализует себя в трех особенных Лицах, отличающихся неповторимыми свойствами. Сущность есть то общее, что принадлежит всем Трем Лицам. Каждое Лицо обладает сходными свойствами — всесовершенством, беспредельностью, неограниченностью, безначальностью и бесконечностью, вечностью, неизмеримостью, безусловной святостью, всеблагостью и другими. Обладая общими сущностными свойствами, каждое Лицо не утрачивает Своей особенности, не растворяется в природно-общем, сохраняет Свою неповторимость и своеобразие. Все три Лица Пресвятой Троицы отличаются свойствами, которые несообщимы Друг Другу, принадлежат Лицу Отца, Сына или Святого Духа.

Бог-Отец есть первое Лицо Святой Троицы. Само имя «Отец» является апофатическим именем. Оно не означает физиологического отцовства, свойственного нашему миру. Бог-Отец есть Абсолютный Ум, или Нус (Νοῦς)[66].

«Он — Ум, Бездна разума, Родитель Слова и чрез Слово Изводитель Духа, Который Его открывает»[67]. Он — «Высочайший Ум, верховное Благо, сверхживое и пребожественное Естество…»[68], «Ум безначальный, единственный и сущностным образом сущий Родитель единственного и безначального Слова; Источник единственной и вечной Жизни, то есть Святого Духа»[69]. Он — «Первый Ум Сущий, Бог единосущное в Себе имеет Слово с Духом соприсносущным, без Слова и Духа никогда не бывая»[70].

Абсолютный Ум есть Архе (Ἀρχή) — первоначало, первопринцип и первопричина Абсолютного сознания, а через Него и всего мироздания в целом. Абсолютный Ум предстает структурообразующим началом Абсолютного сознания. Он являет Собой личностный, «Я-образный» принцип единства сознательной жизни Абсолюта. Он выступает ее центром, фокусом и средоточием. Он есть созерцающий и волящий Разум, а потому может быть назван созерцательно-управляющим «Я» внутрибожественой жизни. Как начало созерцания, Он есть Свидетель, присутствующий во всех актах созерцания Абсолютного сознания. Как начало управления, Он есть деятельный Субъект организации жизни Абсолютного сознания.

Бог-Отец порождает Бога-Сына, или Слово (Логос, Λόγος). Подобно Богу-Отцу, Бог-Сын — апофатическое имя. Бог не имеет физиологического сыновства. В то же время Его невозможно понимать и как внешнее, профорическое слово. Он соотносим с внутренним словом — эндиатетическим логосом (λογος ἐνδιάθετος). Он есть Абсолютная Идея, Мысль, Смысл, Премудрость-София (Σοφία) Бога-Отца[71].

---

[66] Нус (греч. νοῦς — разум, мысль, дух) — ум, термин греческой философии, означающий начало сознания, отражающий принцип интуитивного знания (в отличие от дискурсивно-рассудочного), используемый восточно-христианской патристикой для обозначения Бога-Отца.

[67] Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Книга 1. Глава XII.

[68] Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. VII. 34.

[69] Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы. § 4.

[70] Никита Стифат. Третья сотница умозрительных глав. Сотница о любви и совершенстве жизни. § 5.

[71] В греческой философии, а затем и у Святых Отцов, внутреннее слово получило название эндиатетического (духовного, внутреннего) логоса (λογος ἐνδιάθετος), то есть слова, которое осуществляется без телесного аппарата речи, не нуждается в звуковом оформлении. Этот внутренний логос противопоставлялся внешнему, звуковому или профорическому логосу (λογος προφορικός), то есть вещественно произносимому слову. Внутренний и внешний логосы описывались как существующий в человеческой душе смысл и выражаемый внешним физическим действием знак, представленный буквами и словами физической речи. Именно эндиатетический логос соотносился с Логосом Бога.

Абсолютный Ум вечно рождает Абсолютный Логос — Абсолютный Смысл, Мысль, Идею. Абсолютный Логос также можно охарактеризовать как Абсолютное Мышление, Фронесис (Φρόνησις), Ноэсис (Νόησις) или Премудрость — Софию (Σοφία), поскольку речь идет не только о единичных мыслеформах, а о мышлении в его всецелостности и всеполноте, о мышлении как таковом[72]. При этом Абсолютная Мысль Бога не является простой способностью. Порождаясь абсолютным личным бытием, Она Сама обладает личным бытием, то есть является Ипостасью. Абсолютно личный Ум порождает абсолютно личную Мысль, которая предстает логическим (логосным, мыслительным, ноэтическим) «Я» Абсолюта.

Важно учесть, что логическое «Я» называется таковым не в смысле тождества несовершенному дискурсивному мышлению. Оно называется таковым в силу тождества всецело непосредственному Мышлению — абсолютной интеллектуальной интуиции[73].

Бог-Отец извечно производит Бога-Духа, или Пневму (Πνεῦμα)[74]. Божественный Дух есть также апофатическое имя.

Абсолютному сознанию присуща не только всесовершенная мыслительная жизнь, но и всесовершенное ощущение, чувство, восприятие[75]. Бог есть не только мыслящий Ум. Он также есть Ум чувствующий, воспринимающий. Созерцательно-управляющее «Я» Бога существует не только в очевидности собственного мышления, но и в очевидности собственного ощущения, восприятия.

---

72 Восходящее к античности и особенно Аристотелю современное философское понятие Ноэсис (Νόησις) удачно передает мышление как таковое, отличное от мыслимого предмета и отдельного мыслепредставления (ноэмы). У Максима Исповедника и в патристике часто используется понятие Фронесис (Φρόνησις) в значении Премудрости и Рассудительности Божией, содержащей отдельные мысли Бога. Это понятие не адаптировано современной философией. Сверх того, оно уже принято в этическом значении добродетели рассудительности (греч. φρόνησις, лат. prudentia, нем. Klugheit, англ. prudence). О Боге как Νόησις см.: у Максима Исповедника: Migne, 90, col. 1167–17, πβ.

73 Ср.: православное учение о всецело непосредственном знании Богом Себя и всего сущего, изложенное в православно-догматических системах. См.: Епископ Каневский Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. В 5 т. Киев, 1885. Т. 2. § 72.
Философский разум давно определил божественный интеллект как intuitus originarius. Божественное созерцание (интуиция) бытийно созидает созерцаемое, поэтому для познания существующих предметов ему не нужно дискурсивное мышление (рассудок): оно знает все внутренне-интуитивным, а не внешним дискурсивным образом, знает благодаря интеллектуальной интуиции. Божественная первоначально-творящая интуиция (intuitus originarius) есть исключительно созерцание, а мышление уже как бы включено в эту интуитивную деятельность и в силу этого не имеет дискурсивного характера. Человеческая интуиция как конечная, выводная, нетворческая и производная (intuitus derivatius) отличается от божественной, поскольку зависит от созерцаемого как данности, не способна создать предмет, должна лишь получить его. Подробную характеристику intuitus originarius «интуитивного интеллекта» (intellectus archetypus) дает Кант в § 77 Критики способности суждения.

74 Пневма (греч. πνεῦμα — дыхание, дуновение, дух) — термин греческой философии, используемый для именования Святого Духа (Αγιο Πνεύμα) в христианском богословии. В античной мысли, прежде всего у стоиков, где это понятие достигло предельной глубины, пневма означала всеобъемлющее жизнетворящее и космосозидающее начало, представляющее «огненный эфир» (Diog. L. VII 137; 139), свойственный всему миру и особенно психическим процессам. Ее можно охарактеризовать как субстрат — носитель всех вещей и особенно живой души. Ее «напряжением» (τόνος) образовывались все вещи, являющие различные состояния пневмы. От элементарных физических понятий пневма отличалась тем, что могла «чувствовать» и «ощущать», представляла «мировую душу», «со-чувствующую» мирозданию (Sext. Adv. M. IX 79; SVF 11 411; 792; 912), то есть чувствующую мир и формирующую его в своих ощущениях. Универсальность пневмы, а также ее способность к ощущениям, свойственным личности, раскрывали перспективу для христианской рецепции. Христианская рецепция понятия пневмы означала ее совершенную имматериализацию и персонализацию. Пневма стала подлинным Духом — личным и невещественным. О рецепции пневмы в христианстве см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т. VIII, кн. I, II. § Пневма в античном христианстве. М., 1992, 1994.

75 Учение о чувстве Божием в отечественном православном догматическом богословии наиболее разработано епископом Сильвестром (Малеванским): «Откровение приписывает Богу сердце с его отправлениями, то есть чувствованиями»; «Само собой понятно, что судя о чувствованиях Божиих по чувствованиям нашего конечного духа, мы должны рассуждать о них богоприлично, исключая из них представлений о них все то, что несвойственно бесконечному и совершенному Духу, хотя в то же время должны остерегаться, чтобы не впасть в пуристические представления о Боге, которое лишает Его живых и определенных чувствований». См.: Епископ Каневский Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. В 5 т. Киев, 1885. Т. 2. § 76. Чувство или чувствование Божие. С. 162, 163. Это учение также содержится в догматике Иустина (Поповича). См.: § 20. [Духовное] Божие чувство. Отдел первый. Бог в сущности. Часть первая. Бог в самом себе // Догматика Православной Церкви. Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. II. М., 2006. Учение о Святом Духе как чувстве и ощущении Божием представлено в православной аскетической литературе. Например, епископ Игнатий (Брянчанинов) развивал это представление исходя из теоморфной аналогии Троицы и человека, усматривая в духовных ощущениях и чувствах человеческой души, отличающихся от физиологически обусловленных чувств животных, образ Духа Божиего. См.: Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. Т. 2. О образе и подобии Божиих в человеке. М., 1998. С. 128–136.

Будучи личным бытием, Абсолютный Ум в вечности производит Абсолютное Восприятие. Абсолютное Восприятие не есть лишь некая способность, а целостное духовное «Я» Абсолюта — Его воспринимающее, перцептивное, пневматическое «Я», отличное от «Я» логического. Подобно логическому «Я», воспринимающее пневматическое «Я» производится совершенным личным «Я» Бога-Отца, а потому также является совершенной Личностью.

Следует отметить, что Абсолютное Восприятие Бога не тождественно относительному. Оно не нуждается в органах чувств, осуществляется всецело бестелесно и непосредственно — как абсолютная чувственная интуиция.

Таким образом, тринитарная структура Абсолютного сознания представляет собой Абсолютный Ум, который порождает Абсолютную Мысль и производит Абсолютное Восприятие. Все три принципа Абсолютного сознания являются совершенными Личностями, Ипостасями, Персонами, отличающимися особыми свойствами.

Личное свойство Ипостасти Ума-Отца — нерожденность (ἀγεννησία, innativitas). Он предстает безначальным (ἀναρχος) и беспричинным (αναίτιος) в структуре Абсолютного сознания. Личное свойство Ипостаси Сына-Слова, или Абсолютной Мысли, заключается в Ее рожденности (γέννησις, generatio). Она порождена Абсолютным Умом. Личное свойство Ипостаси Святого Духа, или Абсолютного Восприятия, заключается в Его исхождении (ἐκπόρευσις, processio). Он произведен Абсолютным Умом. Тринитарная структура Абсолютного сознания представляет монархию или единоначалие Абсолютного Ума, выступающего началом, ἀρχή, и причиной, ἀιτία, по отношению к Своей Мысли и Своему Восприятию.

Единоначалие Абсолютного Ума в структуре Абсолютного сознания не означает, что Слово и Дух существуют раздельно. Они пребывают в состоянии взаимопроникновения и нерасторжимого взаимного общения не только с Умом-Отцом, но и Друг с Другом. Можно сказать, что Они взаимно соотносятся между Собой как Субстрат и Форма Абсолютного сознания[76].

Абсолютный Дух можно назвать Субстратом, поскольку Он предстает Носителем Абсолютной Мысли[77]. Он есть воспринимающий Носитель смысловых определенностей. Как чистое, совершенное Восприятие, Он воспринимает Мысль, Идею Абсолюта, целиком пронизан Ею. Абсолютная Мысль извечно оформляет Дух. Дух всегда оформлен Мыслью, пронизан Идеей, а не существует как обособленное от смысла восприятие.

Мысль также предполагает субстрат, подразумевает своего живого носителя. Абсолютная Мысль — не абстрактное, оторванное от жизни мышление, а живая, исполненная ощущений Мысль. Дух пребывает в Идее, а Идея в Духе. Идея всегда духовна, а Дух всегда идеен, насыщен смыслами. Их взаимное проникновение фундируется Умом, являющим Собой «перво-*Я*» Абсолюта, порождающим Ипостась-Мысль и изводящим Ипостась-Дух, нерасторжимо сопребывающим в Них.

---

[76] В данном случае понятия «субстрат» и «форма» применительно к Абсолютному сознанию используются нами в идеалистической интерпретации. Подчеркнем, что возможность применения этих понятий к жизни сознания вообще обоснована идеалистической философией и широко применяется ею. Достаточно указать пример феноменологии, которая говорит о субстрате и форме сознания: См., например: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Гл. 1. Факт и сущность. § 11, 14, 15. М., 1999. При этом важно подчеркнуть, что уже в античности (например, у стоиков) понятие пневма соотносилось с носителем-субстратом жизни и особенно психического бытия.

[77] В современной философской и естественно-научной литературе вопрос о тринитарной структуре Абсолюта наиболее полно рассмотрен в работах Н. А. Соловьева, где третья Ипостась Пресвятой Троицы — Святой Дух был определен в качестве абсолютного Субстрата, Который оформляется Логосом, второй Ипостасью Пресвятой Троицы. Следует отметить, что Н. А. Соловьев говорит о Святом Духе как об энергийном начале бытия, что больше соответствует языку и аксиоматике его метафизической модели, более близкой естественно-научному взгляду на мироздание. Подчеркнем, что подход Н. А. Соловьева позволяет избавиться от противоречий, связанных с идеей существования независимой от Абсолюта материи, а также обосновать идею имманентности Абсолюта и мира с опорой на естественно-научные данные. См.: Соловьев Н. А. Актуальные вопросы метафизики (настоящий сборник). Соловьев Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм: сборник статей. М., 2011.

Абсолют обладает не только бытием в Себе, но и бытием для Себя[78]. Если Абсолют-в-Себе есть Бог в отношении Своей внутренней троическо-единосущной жизни, то Абсолют-для-Себя — Бог в Своих внешних действиях или энергиях.

Божественные энергии — внешние проявления, исхождения, силы или действия-движения божественной сущности. Они есть сам Бог, так что имя «Бог» принадлежит не только божественной сущности, но и ее энергиям. Божественные энергии личны, ипостасны. Каждая божественная энергия является триипостасной, то есть принадлежит всем Лицам Троицы. «Действие несозданной сущности есть нечто общее, хотя оно и свойственно каждому Лицу», — говорит Кирилл Александрийский[79]. Следуя Григорию Паламе, энергия есть общая божественная сила и действие Триипостасного Бога[80].

С точки зрения диалектики единого и многого, божественная сущность есть единое Абсолюта, а энергии — многое. Сам Абсолют в таком случае предстает как Единое-и-многое, или нераздельная и неслитная целостность в-Себе-и-для-Себя бытия, внутренней и внешней жизни, сущности и энергии.

Творение мироздания осуществляется всеми Ипостасями Троицы. Каждой Ипостаси присуща Своя особенная роль в полагании мира. В процессе творения, по образному выражению Иринея Лионского, Слово и Дух выступают как бы «двумя руками» Отца. Абсолютный Ум-Отец является предначинательной причиной мира (προκαταρκτική αἰτία). Мысль-Форма Абсолюта, Сын выступает как созидательная причина (δημιουργική). Восприятие-Субстрат, Дух предстает как совершительная причина (τελειωτική). Таким образом, согласно общей святоотеческой формулировке — «Отец сотворил мир через Сына в Духе Святом»; или: «все от Отца через Сына в Духе Святом»[81].

Бог творит мир своими энергиями. Божественные энергии самым непосредственным образом связаны и соотнесены с мирозданием. Множественность энергий соотносится с множественностью фактов мирового бытия. Божественные энергии предстают принципами и основаниями всех вещей.

Для понимания творения важно раскрыть особенности энергий двух Ипостасей Бога — Слова и Духа.

Обладая всеми свойствами и модальностями абсолютного бытия, Абсолютная Мысль также обладает в-Себе-и-для-Себя-бытием. Абсолютная Мысль-для-Себя — это множественные энергии Абсолютного Мышления, которое пребывает единым и целостным как Мысль-в-Себе, Ипостась Слова-Логоса.

Мысль-для-Себя представляет универсум множественных смыслов, называемых в богословии божественными идеями, или «малыми» логосами (термин Максима Исповедника). Божественную идею можно обозначить как ноэматический аспект Логоса — отельное мысленное представление о предмете или, другими словами,

---

78 Для-себя-бытие (нем. Das Fürsichsein) — категория диалектики, отражающая завершенность качественного бытия, его «бесконечное возвращение в себя» (Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 224), а также свойство субъекта оставаться собой вне присутствия объекта — «снятие отношения и связи с другим» (Энциклопедия. § 91). Категория «для-себя-бытие» весьма удобна для выражения множественной энергийной деятельности личного Абсолюта, поскольку отражает переход одного во многое (качество, доведшее себя в для-себя-бытии до кульминационной точки, переходит в количество) вне связи с инобытием. Опыт применения этой категории в энергийно-личностном смысле (к Абсолюту и человеку) присутствует у Н. С. Трубецкого. См.: Трубецкой С. Н. Основания идеализма // Сочинения (Философское наследие). М., 1994.

79 См.: PG, t. 75, col. 1056 A.

80 См.: PG, t. 150, col. 1169.

81 Различение Ипостасей-Причин творения дано у Василия Великого, а вышеприведенные формулировки давались Афанасием Великим, Ефремом Сирином, Кириллом Александрийским и другими. См.: Митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 1. Свято-Троицкая Православная Миссия. 2005. С. 261–162.

предметное содержание мысли Бога[82]. Божественная идея не есть некая отвлеченная от мира данность, а бытие, лежащее в основании мира. Если для человека предмет мышления отличается от реального бытия, то в Абсолютном Мышлении мыслимый предмет и реальность совпадают. Абсолютная Мысль полагает определенное предметное содержание, отдельную идею, которая становится действительным бытием. Каждое отдельное явление и, соответственно, мир в целом есть логосно-энергийная реальность, идеальная мыслеформа Бога, ставшая для нас действительным бытием. Можно сказать, что логосно-энергийная реальность есть определенная мысленная конструкция, или мыслеформа Абсолютного Мышления, имеющая свой действительный коррелят в явлениях нашего мира.

Подобно Логосу, Абсолютный Дух также имеет собственное для-Себя-бытие, которое представляет универсум множественных божественных ощущений. Дух-для-Себя — это духовные акты, действия Абсолютного Восприятия, энергии единой Ипостаси Духа.

В своих множественных энергиях Абсолютное Восприятие также полагает определенное предметное содержание. В отличие от Логоса, предметное содержание полагается Духом не в смысловом, а в перцептивном измерении. Если Логос полагает смысловую определенность предмета, то Дух полагает его перцептивную определенность. При этом духовное полагание также означает становление действительности, так что всякое явление нашего мира и, соответственно, мир в целом есть духовно-энергийное единство, перцепция, восприятие или ощущение Бога. Можно сказать, что духовно-энергийная реальность есть определенная перцептивная конструкция Абсолютного Восприятия, имеющая свой действительный коррелят в явлениях нашего мира.

Энергии Духа не существуют отдельно от энергий Логоса. Поэтому мы должны говорить о пневма-логосном акте творения и, следовательно, о пневма-логосном энергийном единстве, созидающем всю действительность мироздания. Пневма-энергийная и логосно-энергийная реальность — одна и та же реальность, раскрываемая как деятельность единосущного Духа и Логоса. Потому целесообразно говорить о пневма-логосном энергийном единстве в Абсолюте как прообразе или парадигме всякого тварного явления и, соответственно, всего мира. Сверх того, пневма-логосное энергийное единство есть также ноо-энергийная реальность, ибо энергии Духа и Логоса есть также и энергии единосущной Им Ипостаси Ума-Отца, инициирующей творение мира.

Абсолют полагает пневма-логосную энергийную реальность. Эта реальность имеет свое соответствие в мире окружающих нас явлений. Но это не означает, что такое соответствие равнозначно всецелому совпадению. Речь может идти только о антиномическом инобытийном соответствии, о соотнесенности в ином качественном состоянии, о корреляте в несобственной форме, которая потенциально заключалась в форме собственной предшествующей.

Созданный Абсолютом мир является Его инобытием. В своем возникновении и существовании творение опосредуется Творцом. Оно не обладает бытием от себя и через себя, а только бытием от Бога и через Бога. Фундаментальное свойство творения заключено в иностановлении. Вся суть тварного бытия сосредоточена в бытии-одного-другим — в бытии-твари-Богом (в смысле опосредования), что и отражает сам смысл слова «творение». Собственно о творении и можно сказать лишь то, что оно возникает и существует посредством Бога, что оно создано, тварно, лишено какой-либо от-себя-данной и от-себя-положенной субстанциальной основы, не со-

[82] Ноэма (греч. νόημα — мысль; прил. «ноэматический») — мысленное представление о предмете, предметное содержание мысли. Понятие широко распространено в феноменологии, где означает интенциональный объект как конституируемое сознанием содержание мышления (ноэма, cogitatum).

зидается из какого-либо пред-данного и пред-положенного Богу бытия, творится и существует только Им, в Нем и через Него.

В тварном мире божественные идеи и ощущения раскрываются в иной данности. Они антиномически овнешняются, переходят во внешний план, выступают в виде внешней себе действительности, предстают как вовне-себя-сущие ощущения и смыслы. Предметное содержание божественных идей и ощущений, продолжая пребывать внутри них, начинает жить своей собственной жизнью, существовать относительно себя и в соотнесенности с собой, раскрываться и развертываться. Волей Абсолюта оно приобретает свою собственную точку отсчета, наделяется особым в-себе-и-для-себя-бытием. Вместе с тем, такое бытие условно и относительно. Оно не совпадает с бытием aseitas, или от-себя-сущим. Не обладая самосущием, не будучи совершенно самостоятельным, оно всецело укоренено в Абсолюте, только в Нем и через Него имеет способность быть. Так проявляется антиномия абсолютного и относительного, прекрасно передающаяся в понятии монодуалистической онтологии, выражающем антиномическую неслиянность и нераздельность Бога и мироздания, означающем, что существует лишь одно абсолютное универсальное онтологическое первоначало, допускающее существование иного, относительного бытия, которое не ущемляет и не ограничивает абсолютное, поскольку не существует вне него, не обладает всецело суверенным характером[83].

Природа относительного тварного бытия такова, что оно обладает очевидной достоверностью для самого себя. В то же время эта достоверность вовсе не отменяет его положенность и существование в Абсолюте. Тварное бытие видится иным для самого себя и иным с точки зрения Абсолюта. Иным — значит моментом Его собственной энергийной жизни.

Тварное самовоззрение и абсолютное воззрение Бога на творение не совпадают. Всеохватывающий и всеобъемлющий божественный взгляд видит мир иным, отличным от ограниченного тварного взгляда. В абсолютном божественном видении присутствует единство мысли, ощущения и самого бытия. Абсолютная всеединая мысль и ощущение проникают до дна во все многообразие мироздания, исчерпывают его и заключают в себе, так что в этом многообразии для них не остается ничего непроницаемого[84]. В Своих безусловных актах всесовершенной интеллектуальной и чувственной интуиции Бог не просто созерцает мироздание, а деятельно полагает его, деятельно созидает и творит. В Своих энергиях абсолютного интуитивного Мышления и Восприятия Бог знает мир всецело и совершенно, знает по Своим динамичным идеям и ощущениям. Таким образом, Бог знает все явления мироздания Своим опережающим знанием, знает все как из Него сущее и в Нем предсуществующее, знает все — Сам все производя[85].

Все объекты нашего мира присутствуют в Абсолюте, но в иной модальности бытия, отличной от данной нам модальности. Образ данности бытия нашего мира в Боге отличается от его образа данности для нас. Если применить традиционную философскую терминологию, то можно сказать, что вещь-в-Боге — это нетварный модус бытия объекта. Однако само понятие «вещь» в таком случае все же будет неточным. Конечно, понятие «вещь» является многозначным, но под вещью обычно принято понимать отдельный предмет мира, а вовсе не единство идеи и восприятия Абсолютного Сознания. В нашей же онтологии речь идет об особой реальности

---

83 Монодуалистическая онтология глубоко развивается Е. Н. Трубецким и С. Л. Франком. Об антиномической неслиянности и нераздельности Бога и мироздания: «Как неслиянность Бога и твари составляет черту отличия христианства от чистого монизма, так и их нераздельность составляет грань между христианством и чистым дуализмом». См.: Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 69.

84 Ср.: Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917.

85 См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. Гл. 7. § 3, также 10. § 1, 11. § 5.

как динамическом, энергийном образовании, положенном совершенным личным Началом — об особом, всецело сопричастном видении предмета со стороны абсолютного Ума, видении, содержащем в себе всю реальность предмета, образованную энергиями Слова и Духа.

Пневма-энергийное единство есть совершенный образ данности предмета, образ данности сущностный, исчерпывающий, всесторонний. Абсолюту известны все перцептивные и смысловые определенности предмета, в Нем присутствует вся полнота его перцептивно-смысловых реалий. Данность предмета в Абсолюте есть его абсолютная данность или же вседанность — всеохватывающая, всеосознанная, всемыслимая и всеощутимая данность, не имеющая какого-либо непознанного остатка. Абсолютная данность предмета есть его актуальное всеединство[86], которое отражает предмет как он есть в реальности.

Различение реальности и действительности необходимо для понимания отношения нетварного и тварного бытия[87]. Реальность есть мир Божественных идей и ощущений, есть пневма-логосное единство. Реальность — это первичная и совершенная форма бытия, которая является основанием действительности. Действительность (производное от слова «действие»), напротив, есть не от-себя-бытие, а бытие благодаря другому. Она есть осуществленность, результативность и действенность божественных идей и перцепций, есть энергема, вторичная реальность или реальность сущая через иное, реальность в несобственном смысле слова, реальность в своем инобытии.

Между реальностью и действительностью есть частичное, но не полное совпадение. Реальность проявляет себя в действительности совсем не так, как пребывает в себе. Достаточно указать, что познаваемый нами объект дан нам всегда лишь частично и ограниченно, в определенном срезе пространства и времени, а не во всей тотальности и всем содержании своего бытия. Исчерпывающее бытие объекта, охватывающее и содержащее все его модификации, сверхпространственно и сверхвременно, а потому, в конечном счете, надобъектно или же субъектно в высшем, абсолютном смысле — как энергия всесовершенного личного Слова и Духа.

Два вида данности одного и того же объекта неравнозначны. Один вид данности есть сущностное основание объекта, то есть исчерпывающий и всесторонний аспект его бытия. Другой вид данности есть явление, то есть относительное выражение, обнаружение и раскрытие сущностного основания. В отличие от сущностного основания, явление характеризуется частичностью и неполнотой. Оно отражает сущность в различных метах, гранях и модальностях, но не исчерпывает ее, так что сущность всегда остается чем-то большим, чем-то до конца несводимым к своему явлению, чем-то полностью невыразимым в нем. Вместе с тем реальность-сущность и действительность-явление не разорваны и не обособлены друг от друга. Явление всегда обнаруживает, раскрывает и несет в себе сущность, всецело неотделимо от нее. Сущность тоже неизменно присутствует в явлении. Поэтому, рассматривая пневма-логосное энергийное единство как сущностное основание явлений тварного мироздания, необходимо учитывать два взаимосвязанных и предполагающих друг друга антиномических момента.

---

86 Учение об актуально-всеедином модусе присутствия вещей в Боге отчасти развито Е. Н. Трубецким и С. Л. Франком. См.: Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917. С. 134.

87 Различение реальности и действительности, в определенном смысле близкое нашему подходу, дано Гегелем. Идея у него, как отмечает И. А. Ильин, является активной, творческой силой, есть то, что «действует» (das Wirkende), совпадая с реальностью, а то, в чем оно свершило свое действие, оказывается действительным (wirklich), так что действительное есть творческий итог действия, совершенного идеей. См.: Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Гл. II. О действительности. СПб., 1994. С. 225.

Во-первых, позиционирование пневма-логосного единства сущностным основанием явлений тварного мироздания означает частичную и неполную представленность пневма-логосного единства в тварном мире, что соответствует логике отношения сущности и явления в аспекте различенности.

Во-вторых, позиционирование пневма-логосного единства сущностным основанием явлений тварного мироздания предполагает определенную представленность характеристик и свойств пневма-логосного единства в них самих, что соответствует логике отношения сущности и явления в аспекте нераздельности. Вместе с тем, важно учесть, что говорить о подобной представленности характеристик и свойств можно лишь в инобытийном виде, а не в виде совершенного тождества и совпадения.

Оба указанных момента синтезируются в особого рода панентеистическом гилеморфизме, то есть метафизическом представлении, согласно которому любой объект мироздания состоит из двух аспектов (субстрата и формы), проинтерпретированных с точки зрения идеи имманентности Абсолюта[88]. Отметим, что гилеморфистские представления, отражающие парадигму становления мироздания через отношение субстрата и формы (оформление субстрата), в истории философии всегда оставались открытыми для теистических интерпретаций. В этом смысле панентеистический гилеморфизм оппонирует томистскому гилеморфизму, а также аккумулированной им античной философской традиции.

Античный, а вслед за ним и томистский гилеморфизм можно охарактеризовать как демиургический. В античности трансцендентный демиург оформляет пассивный материальный субстрат по вечным идеям (формам), который изначально сосуществует с демиургом и, следовательно, ограничивает его. В таком случае демиург лишается свойств подлинно абсолютного бытия, предстает ущербным и условным существом, вынужденным в творческом акте прибегать к внешнему себе материалу.

Томизм частично заимствует античный гилеморфизм (в аристотелевской версии), стремясь согласовать его с христианством. Однако такое согласование оказывается противоречивым. Материя в томизме все так же остается первопринципом бытия, по-прежнему представляет первоначало, воспринимающее и вмещающее идеи. Ее онтологический статус оказывается не прояснен. С одной стороны, следуя логике христианского креационизма, томизм настаивает на тварности первоматерии. С другой стороны, следуя логике античной мысли, томизм сомневается в ее тварности, так что готов охарактеризовать первоматерию как причину индивидуального разнообразия сущего, обладающую предельной инаковостью по отношению к Богу, не имеющую с Ним никаких точек соприкосновения, а, в конечном счете, — «скорее до-тварь, чем тварь»[89], то есть придать ей некий третий статус наряду с творением и Богом, тем самым выводя ее из региона тварного существования. Так, вопреки всем своим неоспоримым достижениям в области систематизации истин христианского вероучения, томизм (а в нем и прочие формы классического теизма) отбрасывается назад к античности, к дохристианским представлениям и понятиям.

Выход из тупиков античного гилеморфизма был достаточно ясно указан Святыми Отцами. Они считали, что в вопросе отношения Творца и творения необходимо принципиально отказаться от натуралистического рационализма, усвоить антиномическую диалектику, отвергнуть наивную идею материальной субстанции-посредника как ограничивающую мощь Абсолюта. Следуя их логике, античные представ-

---

88 В современной философской литературе метафизическая модель панентеистического гилеморфизма предложена Н. А. Соловьевым. Такой взгляд на бытие позволяет наметить новые решения ряда принципиальных философских и естественно-научных проблем, например, таких как проблема картезианского дуализма и интерпретация квантовой механики.

89 Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43. М. ; Киев, 2002. С. 73. См. также: С. 43, 459.

ления о неоформленной потенциальной материи как онтологическом первоначале, из которого демиург творит мир согласно вечным идеям (формам), неприемлемы для понимания Бога как Абсолютного Личного Существа, не имеющего соравного и содостойного Себе бытия. Наверное, наиболее сильно эта мысль была выражена Василием Великим. «Итак, если материя не сотворена, то, во-первых, она равночестна Богу как удостоенная тех же преимуществ, — учил Василий Великий. — Но что может быть сего нечестивее? Бескачественное, не имеющее вида крайнее безобразие, не получившую никакого образования гнусность (употребляю собственные выражения сих учителей) удостоить одинакового предпочтения с премудрым, всемогущим и прекраснейшим Создателем и Творцом всяческих! Во-вторых, если материя так вместительна, что может принять в себя все ведомое Богу, то чрез это сущность материи уравнивают они некоторым образом с неисследимым Божиим могуществом, как скоро материя достаточна к тому, чтобы измерить собою весь Разум Божий. А если материя мала для Божьего действования, то и в таком случае учение их обратится в нелепую хулу: потому что недостаточностью материи заставят они Бога остаться в бездействии и не довершить дел Своих»[90]. При этом важно отметить, что святоотеческий разум отрицал все версии субстанциализации материи (в смысле придания ей статуса онтологического первоначала), а не только версию субстанциализации в античном гилеморфизме.

Для современного человека, как правило, знакомого с материалистической традицией, столь решительное отвержение субстанциальности материи может показаться странным. Однако надо учесть, что оно вполне согласуется с данными естественных наук, прежде всего физики. В последней весьма серьезно закрепился тезис: «Материя исчезла, остались одни уравнения» (Э. Мах). Физическая наука (прежде всего в лице квантовой механики) последовательно подвергает ревизии субстанциалистские трактовки материи. Как верно отмечал В. Гейзенберг, в пределах квантовой механики вообще невозможно спасти какую-либо материалистическую онтологию[91]. «Квантовая механика вынуждена отказаться от примитивного реализма, который принимает атомы за мельчайшие частички материи, — констатировал А. Марх, — …важнейшее понятие классической философии — понятие материи (субстанции) — в применении к элементарным частицам больше не имеет смысла. Квантовая механика отказалась от понятия, которое, согласно Канту, означало предпосылку для всех опытов и которое поэтому классическая физика никогда не осмеливалась критиковать. Ведь субстанция есть то, что вынуждает вещь всегда оставаться “тем же самым”, что в изменении явлений остается неизменным и количество чего со временем не увеличивается и не уменьшается»[92]. «…Субстанция, в ее традиционном понимании неуничтожимая, делимая, телесная, твердая и протяженная, исчезла из наших рук и более не существует, — констатирует М. Клайн, — …во внешнем мире не существует абсолютно стабильной, прочной и неразрушимой материальной субстанции»[93]. Как верно замечает С. Барр, в свете современных научных данных «научный» материализм превратился в анти-религиозную мифологию[94]. И в этой мифологии немалое место играет миф о материи («the matter myth»), которую последовательно десубстанциализируют научные открытия прошлого и настоящего столетия[95] и за которой, как полагает Б. Эспанья, даже с точки зрения физической науки скрывается абсолютная реальность, так что

---

90 Василий Великий. Беседы на Шестоднев. 2-я беседа. О том, что земля была невидима и неустроена (Быт. 1, 2).

91 См.: В. Гейзенберг. Физика и философия. М., 1989.

92 Марх А. Основы квантовой механики. Л.; М., 1931. С. 34.

93 Клайн М. Математика. Поиск истины. М., 1998. С. 27.

94 См.: Stephen M. Barr. Modern Physics and Ancient Faith. University of Notre Dame Press. 2003.

95 См.: Paul Davies and John Gribbin. The Matter Myth: Dramatic Discoveries That Challenge Our Understanding of Physical Reality. Simon & Schuster; Reprint edition. 2007.

наука в определенном смысле подводит исследователя к представлениям о Боге в пределах апофатической теологии[96].

Далее, важно учесть, что отрицание материи-субстанции в святоотеческой мысли не означает отрицание действительности физического мира. Речь идет об отрицании универсального первоначала, из которого созидается мир (единственно в этом смысле мы и говорим о субстанции). Что же касается материального, физическо-вещественного аспекта сотворенного мирового бытия, то он, разумеется, не отрицается. Понятие «материальности» сохранялось и удерживалось святоотеческим богословием, но истолковывалось уже в нон-субстанциальном значении. О материи говорилось как об особом сотворенном невидимом веществе — первом в порядке творения, как об источнике ощущений чувственного опыта в противоположность интеллектуальному познанию, вообще как о специфическом измерении тварного бытия, отличном от идейного (идеального), но никогда как о субстанции-основе всех вещей и явлений в мире. Такой субстанцией был только Бог как Начало, Сущность и Причина всего — Субстанция мира в целом и мира во всех его проявлениях[97].

Негация субстанциалистиских трактовок материи выразилась в учении о творении мира из ничего. В его контексте решительно отвергалась какая-либо вечная и неуничтожимая субстанция, из которой Бог творит мироздание. Это учение ультимативно исключало любые материалистические трактовки генезиса мира. В то же время святоотеческое богословие не ограничивалось одной негацией в этом вопросе. Негация антиномически дополнялась аффирмативным моментом. Согласно ему, все тварное бытие провозглашалось вторичным и производным по отношению к Богу, «из Него промыслительно распространившись»[98]. Аффирмативный момент был прекрасно сформулирован лаконичной фразой Максима Исповедника: «Ничего ведь нет, что было бы не из Него»[99], и диалектической формулировкой Каллиста Катафигиота: «Из единого происходит многое, и не из многого единое. Но, конечно, тварь есть многое; следовательно, тварь происходит, очевидно, из единого. Но то единое является, без сомнения, превыше твари, как Творец и Создатель»[100]. Как было отмечено выше, тварное «многое» имело свое определенное бытийное соответствие в божественных энергиях. Творение не эманировало из сущности Бога, подобно тому, как Сын и Дух рождался и исходил от сущности Отца. Творение возникало из энергий и тем самым отличалось от происшедшего из сущности. Различие сущности и энергии и соответственно между бытием Лиц Святой Троицы и тварного мира было глубоко раскрыто Марком Эфесским, указавшим, что творение, происходя из энергии и будучи ее результатом (ενεργούμενον), не совпадает с произошедшими из сущности Отца Сыном и Духом, с процессами порождения и исхождения в Святой Троице[101].

Панентеистческий гилеморфизм исходит из отрицания субстанциальности материи, то есть не признает материю в качестве онтологического первоначала, первооснования и первопринципа. Панентеистческий гилеморфизм можно охарактеризовать как энергийный, поскольку в основании мироздания он видит энергию Бога, а не какую-либо от себя сущую субстанцию. Все «субстанции» и «сущности» вещей,

---

96 См.: Bernard d'Espagnat. On physics and philosophy. Princeton University Press. 2006. Conceptual Foundations of Quantum Mechanics, Westview Press, Second Edition. 1999. Physique et réalité, un débat avec Bernard d'Espagnat. Atlantica Séguier Frontieres. 1997.

97 См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. Гл. 11. § 2.

98 Схолии преподобного Максима Исповедника. 5.1. // Дионисий Ареопагит. О Таинственном Богословии (с комментариями Максима Исповедника).

99 Там же.

100 Уцелевшие главы святого Каллиста Катафигиота, обдуманные и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни. § 14.

101 Марк Эфесский. О сущности и энергии. § 1.

выделяемые нами ради более удобного познания мира, в конечном счете условны и относительны. Они не являются сущностями в точном смысле слова — в смысле праоснования и первореальности. Даже личные тварные существа, рассмотренные с точки зрения субстанциальности, в высшем и абсолютном смысле не являются «существами» («сущностями») в строгом значении этого слова. В этом аспекте основополагающий принцип панентеистического гилеморфизма был весьма верно указан епископом Игнатием Брянчаниновым, постулировавшим, что в точном смысле нет существ в природе, в ней есть лишь одни явления, одно бесконечное божественное бытие есть в точном смысле Существо[102].

Всякое явление нашего мира можно охарактеризовать как своеобразный гилеморфный (от др.-греч. ὕλη — вещество, материя и μορφή — форма) объект, раскрывающий неразрывное единство гилетической (вещественной, материальной, субстратной) и идейной (формальной, смысловой, также «идеальной» в значении сопричастия идеи) стороны своего бытия. Всякое явление мироздания несет в себе две модальности, два нерасторжимых аспекта существования — субстрат и форму, вне которых оно как таковое не существует. При этом субстрат и форма явления не выступают автономными онтологическими принципами, а предстают проявлениями божественных энергий, созидающих мир.

Форма есть неотъемлемая характеристика объекта в аспекте его смысловой определенности. В нашем познании форма обычно схватывается как идейный аспект организации его бытия, как интеллектуально постижимый момент его упорядоченности и структуры. В то же время форма не всецело совпадает с тем, что мы обычно связываем с дискурсивным понятием, концептом или умо-представлением.

Форма онтологична, она существует в самом бытии. Форма предстает особой доязыковой и до-понятийной смысловой реальностью, хотя, разумеется, может схватываться и выражаться в понятии и языке. Само понятие формы в данном случае близко понятию эйдоса (греч. εἶδος — вид, облик, образ) в его античной интерпретации. Форма-эйдос есть смысловой вид и смысловой образ объекта, она характеризует бытие объекта в его конкретной смысловой явленности и данности. Используя подход А. Ф. Лосева, можно сказать, что форма-эйдос раскрывается как смысловая существенность и конкретно-данный смысл объекта. Она представляет трансцендентальный принцип объекта, всегда присущий ему как способ его бытия. Она и есть сам объект в его смысловом измерении, а не некое безотносительное к объекту отвлечение и абстрагирование. При этом постигаемая нами форма есть инобытие высшей, Абсолютной Формы — Логоса, есть конкретная явленность Его энергий в мире. Таким образом, присущая каждому объекту форма предстает явлением нетварной идеи, ее осуществлением и реализацией.

Субстрат есть неотъемлемая характеристика объекта в аспекте его гилетической определенности. В нашем познании субстрат обычно раскрывается как чувственно-предлежащий момент существования объекта, фиксируется как ощущение. Собственно, весь гилетический слой бытия и есть для нас поток и непрестанная возможность ощущений. В то же время перцептивный характер гилетической действительности вовсе не означает, что она сводится исключительно к нашим, человеческим ощущениям.

Рассматривая гилетический слой бытия как комплексы ощущений, представляющих далее неразложимые моменты опыта, эмпиризм оказывается прав. Вообще эмпиризм исходит из вполне реалистической интуиции, согласно которой объективный опыт укоренен в субъекте, в его перцепциях, не существует как безличная

[102] См.: Игнатий Брянчанинов. Слово о смерти. Слово о чувственном и о духовном видении духов. Ссылка 369 // Полное собрание творений. Составление. А. Н. Стрижев, 2001. Паломник, 2006. Т. 3.

и никем не воспринимаемая реальность. Тем не менее, тот же эмпиризм оказывается ложен, если он переходит в солипсизм и субъективный идеализм (например, буддизм, эмпириокритицизм, имманентная философия, квантовый солипсизм). К этому эмпиризм толкает отрицание теистической метафизической предпосылки. В таком случае философ-эмпирик остается один на один со своими ощущениями, наивно и вопреки всякому здравому смыслу полагая, что исключительно они конституируют мироздание.

Гилетическая действительность, неизменно связанная и соотнесенная с ощущениями, существует объективно, в самом бытии. Она не порождается человеческим сознанием, но в то же время и не существует вне восприятия Субъекта. Она присутствует во всеобъемлющем и всеохватывающем Восприятии абсолютного личного Субъекта — Бога, так что только в Нем обретает и сохраняет свое бытие. Абсолютное Восприятие в Своих бесчисленных действиях формирует гилетический слой мироздания, полагая гилетическое измерение бытия объектов. Все известные и неизвестные нам свойства вещества, начиная от самых простых (например, цвет, плотность, вязкость, пластичность, упругость и другие) до более сложных и неизвестных, есть ощущения вездесущей Пневмы, есть энергии абсолютного Духа. Таким образом, гилетический аспект бытия мира, данный нам в чувственном познании и обычно обозначаемый как субстрат, есть инобытийное проявление энергий Абсолютного Субстрата — Духа, есть явленность энергийных перцепций Бога.

Формально-логосный и пневма-гилетический аспект бытия объекта и всего мироздания находятся в неразрывном единстве, не существуют вне друг друга. Каждый конкретный объект и весь мир являют нераздельную целостность определенных божественных восприятий и идей, энергий Духа и Логоса, и соответственно в них и через них, субстрата и формы. В объекте субстрат всегда оформлен, а форма всегда овеществлена, что отражает единство божественной идеи и восприятия, восходит к единосущию Лиц Святой Троицы, между которыми также исключен дуализм, присутствует нераздельность, взаимопроникновение, общность природы и энергий.

> альманах
богословие
философия
естествознание

> метапарадигма **выпуск 01** > **2013**

Актуальные вопросы метафизики

Н. А. СОЛОВЬЕВ

Проблемы современной науки и общественного сознания

В настоящее время метафизика оказалась на обочине столбовой дороги философской мысли. По сути дела, произошел отказ от метафизики как полноценной формы научного знания. В принципе, этот отказ в значительной степени был связан с некоторыми успехами естественных наук, которые породили необоснованное мнение, что все знание вообще может быть выведено и построено на основе естественно-научного. Этот естественно-научный редукционистский подход, неизменно связанный с натуралистическим редукционизмом, по сути, свел метафизику на уровень философии науки, которая должна лишь обобщать данные частных наук и осуществлять их синтез с целью получения нового знания[1]. В то же время сама метафизика лишалась собственного независимого содержания, по-

[1] Говоря о естественно-научном редукционизме, автор имеет в виду именно междисциплинарную (interdisciplinary) или межтеоретическую (intertheoretic) установку, согласно которой естественно-научное знание и методология поглощает гуманитарное знание в целом и философское в частности, не отводя ему самостоятельного значения.
Говоря о натуралистическом редукционизме, автор имеет в виду содержательный аспект естественно-научного редукционизма, когда естественно-природное становится абсолютной точкой отсчета в познании, то есть исключаются все абсолютное сверхприродное, а в контексте этого исключения, что существенно важно, отбрасываются и все супранатуралистические интерпретации естественно-природного, утверждается одномерный, примитивный и упрощенный взгляд на саму природную реальность, что и означает всецелую натурализацию научного знания.
Подчеркнем, что осуществляемое в рамках натуралистического редукционизма переформатирование картины мира, где в самой природе нет ничего внеприродного, а есть лишь только абстрактная «природа», являющаяся, в конечном счете, не первореальностью или реальностью как таковой, а лишь итогом естественно-научного образования понятий, восходит к абсолютизации естественно-научной методологии. Признав суверенную роль философско-метафизического познания, мы тем самым получаем возможность не просто познать сверхприродное, но и увидеть всю сложность и многомерность самой «природной» реальности, разглядеть в ней самой сверхприродное и внеприродное бытие и жизнь.
По проблемам редукционизма сегодня существует богатая литература. См. библиографию в сборнике: Reductionism and the Development of Knowledge (The Jean Piaget Symposium Series). By: Terrance Brown, Leslie Smith, Mahwah, New Jersey London, 2003.

сути, растворилась в естественно-научной методологии[2]. На первый взгляд, такой подход мог показаться абсолютно научным, однако именно он завел современную науку в фундаментальный тупик, из которого она может выйти, только восстановив статус метафизики как полноправного и суверенного научного знания.

Утверждение о тупике науки на фоне ее огромных успехов может показаться читателю преувеличенным и не соответствующим действительности. Однако при ближайшем рассмотрении ситуация в современном естествознании очень напоминает ситуацию в физике на рубеже XIX и XX веков. Тогда, как известно, было завершено строительство грандиозного здания классической физики, которое представлялось фундаментальным и всеобъемлющим. Казалось, что в дальнейшем возможно лишь незначительное украшение его фасада и уточнение ряда мелких деталей. Однако, как точно заметил известный аналитик кризиса европейских наук Э. Гуссерль, вскоре была «разрушена устойчивость классической физики, столкнувшейся с угрозой окаменения столетиями сохранявшегося стиля систематического теоретизирования и методологизирования, стиля, который считался классически совершенным»[3].

На горизонте физической науки было лишь два небольших облачка: опыт Майкельсона–Морли по измерению скорости света и уточнение теории излучения абсолютно черного тела. Но именно эти две «частные проблемы» привели к созданию совершенно новой физической науки и вообще к разработке принципиально новых подходов к естествознанию. Как нам теперь хорошо известно, решение этих проблем дало начало теории относительности и квантовой механике, которые стали новым фундаментом не только физической науки, но и всего естествознания. Классическая физика при этом не была отменена, но она была как бы отодвинута на периферию и стала частным случаем теории относительности и квантовой механики, не потеряв при этом, однако, своей актуальности для описания некоторых областей реального мира.

Рождение квантовой механики и теории относительности сопровождалось, с одной стороны, ломкой привычных представлений о физической реальности, с другой стороны, созданием новой картины мира, которая сильно отличалась от классической. Новая картина мира прежде всего меняла наши представления о пространстве, времени и причинности, что, казалось бы, должно было привести к возрождению метафизического дискурса. Казалось, что сопутствующее рождение новой метафизики неизбежно. Дискуссия о философских основаниях новой физики так или иначе выводила на фундаментальные метафизические вопросы.

Одной из наиболее важных проблем новой физики была неклассическая причинность. Она по-разному давала о себе знать в теории относительности и квантовой механике. В теории относительности отклонения от классических представлений о причинности были связаны с переходом от одной инерциальной системы координат к другой, когда изменялись взгляды на одновременность и последовательность событий, происходящих в разных точках пространства. В квантовой механике возрастала роль случайности в физических процессах, рушились представления о классическом детерминизме Декарта–Лапласа. Случайность приобретала настоль-

---

[2] В качестве характерного примера можно привести подход таких представителей аналитической философии, как В. Куайн и Д. М. Армстронг. В. Куайн полагает, что сам термин «онтология», принимаемый классической метафизикой в пределах метафизики аналитической философии, не имеет смысла, поскольку онтология имеет значение единственно в пределах науки, то есть совпадает с онтологией научных теорий. Для Д. М. Армстронга отправным пунктом метафизического знания является очевидность пространственно-временного бытия, но вовсе не потому, что оно само по себе является предельной реальностью. Просто существование иных, неизвестных нам универсумов имеет лишь статус научной гипотезы и вследствие этого не может быть положено в основу метафизики. См.: Quine W. v. O. Word and Object. Cambridge: Mass., 1960. Armstrong D. M. Sketch for a Systematic Metaphysics. Oxford University Press, 2010.

[3] Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. I. Кризис наук как выражение радикального жизненного кризиса европейского человечества. § 1. Действительно ли существует кризис наук при всех их постоянных достижениях? Минск: Харвест ; Москва: Аст, 2000. С. 10.

ко фундаментальный характер в микромире, что один из отцов-основателей современной физики Альберт Эйнштейн, не принимавший вероятностный характер квантовой механики, воскликнул: «Квантовая механика действительно впечатляет. Но внутренний голос говорит мне, что это еще не идеал [в оригинале: не настоящий Иаков]. Эта теория говорит о многом, но все же не приближает нас к разгадке тайны Всевышнего. По крайней мере, я уверен, что Он не бросает кости»[4].

Дискуссии о физическом смысле новых теорий в начале XX века имели очень глубокий и напряженный характер. Казалось бы, новый взгляд на физическую реальность должен дать импульс к рождению новой метафизической картины мира, к появлению общего взгляда на природу Вселенной как порождения трансцендентного начала. Необходимость выхода из антиметафизического тупика витала в воздухе. Э. Шредингер писал: «Обозревая теоретические и практические достижения западной мысли за последние полтора столетия, видишь, что они не слишком обнадеживают. Последнее требование — все трансцендентное должно исчезнуть — не может быть последовательно проведено в теории познания, то есть именно в той области, для которой этот тезис и предназначался в первую очередь. Причина заключается в том, что мы не можем обойтись здесь без путеводной нити метафизики. Более того, стоит нам уверовать в эту возможность, как широко задуманные метафизические заблуждения заменяются несравненно более наивными и робкими»[5]. «Положение, как отмечалось уже не раз, ужасающе похоже на финал античной эпохи, и не только в отношении безрелигиозности и отсутствия традиций, — продолжает Э. Шредингер. — Сходство еще и в том, что в обоих случаях у современников создается впечатление, будто обе эпохи в области прагматического знания вышли на твердую и надежную дорогу, которая, согласно всеобщему убеждению, по меньшей мере ввиду своей общности, выдержит смену научных воззрений — тогда это была философия Аристотеля, ныне — современное естествознание»[6].

Однако метафизического ренессанса не произошло, победил прагматический подход, который обычно выражают крылатой фразой: Shut up and calculate! («Заткнись и вычисляй»)[7]. В сущности, случилось так, что метафизические проблемы были оставлены на потом, до рубежа XX–XXI веков, когда стала очевидной нерешенность ряда фундаментальных физических и мировоззренческих проблем. Примерный список нерешенных проблем современной физики приведен в статье нобелевского лауреата по физике В. Л. Гинзбурга, в которой выделены три «великие» проблемы физики: «Во-первых, речь идет о возрастании энтропии, необратимости и “стреле времени”. Во-вторых, это проблема интерпретации и понимания квантовой механики. И в-третьих, это вопрос о связи физики с биологией, и конкретно, проблема редукционизма»[8].

В настоящее время можно с уверенностью утверждать, что наиболее глубокие проблемы современного научного мировоззрения связаны с тем, что мы не понимаем

---

4 Die Quantenmechanik ist sehr achtung-gebietend. Aber eine innere Stimme sagt mir, daß das doch nicht der wahre Jakob ist. Die Theorie liefert viel, aber dem Geheimnis des Alten bringt sie uns kaum näher. Jedenfalls bin ich überzeugt, daß der nicht würfelt. — Эта цитата часто перефразируется как «Бог не играет в кости» или «Бог не играет в кости со Вселенной» и т. п. См.: Письмо Максу Борну от 12 декабря 1926 года. Brief an Max Born, 4. Dezember 1926, in: Einstein/Born Briefwechsel 1916–1955. Nymphenburger München 1969, S. 129 f., und rororo Reinbek. 1972, S. 98.

5 Шредингер Э. Мое мировоззрение // Вопросы философии. 1994. № 9. С. 72.

6 Там же. С. 73.

7 Эта фраза приписывается Полю Дираку и Ричарду Фейнману, однако Дэвид Мермин в одной из колонок журнала Physics Today настаивает на своем авторстве. См.: N. David Mermin. Could Feynman Have Said This? // Physics Today. May. 2004. P. 10.

8 Гинзбург В. Л. Нерешенные проблемы фундаментальной физики. УФН. Т. 169. № 4. 1999. С. 419–442. Нерешенные проблемы физики также анализируются в George Johnson, 10 Physics Questions to Ponder for a Millennium or Two, New York Times, Aug. 15, 2000. P. D3. David Gross, Millennium Madness: Physics Problems for the Next Millenium, Strings 2000 conference at University of Michigan. July 10–15. 2000.

феноменов жизни и сознания. Это ведет к тому, что наука не имеет цельной картины действительности, которая могла бы с единых позиций объединить естественно-научный и гуманитарный дискурсы. Однако сейчас существует достаточно оснований считать, что естественно-научное решение проблемы сознания связано с философско-метафизической интерпретацией квантовой механики, что именно метафизическая интерпретация квантовой механики может быть тем мостом, который соединит гуманитарный и естественно-научный дискурс, решит задачу понимания феноменов жизни и сознания. Подчеркнем, что вопросы связи квантовой механики с психологией, биологией и другими науками о жизни в настоящее время достаточно широко обсуждаются в серьезной научной литературе. Список литературы по этому вопросу обширен, достаточно обратиться к монографиям известного физика Р. Пенроуза и дискуссии в журнале «Успехи физических наук», которая состоялась в 2000–2005 годах[9]. В этих работах можно найти как обзор современного состояния квантовой механики, так и ознакомиться с попытками метафизического обобщения имеющихся естественно-научных данных.

Приведенные выше рассуждения о необходимости возрождения метафизики могут показаться чересчур абстрактными и имеющими чисто академический интерес. Однако это не так. Роль метафизики не исчерпывается научно-теоретической областью применения. Разумеется, теоретическое значение метафизики неоспоримо[10]. Надо согласиться с мнением М. Шелера, видящего в метафизическом познании (наряду с религией) особый род познавательной деятельности, представляющий специфическую монополию человеческого существа, то есть человеческое познание по преимуществу. Но это полагает и особую социальную роль метафизики. Будучи смысловым ядром философии, первофилософией (philosophia prima), метафизика имеет важное практическое значение, поскольку определяет взгляд отдельного человека и всего общества в целом на окружающую действительность, в том числе и на саму общественную жизнь, следовательно, влияет на нее. Именно метафизике (и только через нее остальным философским дисциплинам) по преимуществу принадлежат такие базовые функции философии, как мировоззренческая, аксиологическая (ценностная) и соответственно социальная, поскольку ценностно-смысловые константы метафизики входят в ткань общественной жизни, организуя и упорядочивая ее сообразно своему содержанию.

Отказ от метафизики в современном европейском научном сознании, на самом деле, достаточно трудно объяснить рациональным образом, поскольку метафизический взгляд на окружающую действительность породил саму науку. Первая научная революция (XVI–XVIII века) свершилась именно потому, что ее виднейшие представители были последовательными теистами, поскольку рассматривали науку, философию и теологию как одно дело, с помощью теологии и философии фор-

---

[9] См. работы Р. Пенроуза: Пенроуз Р. Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики = The Emperor`s New Mind. Concerning Computers, Minds and The Laws of Physics / Перевод с англ. под общ. ред. В. О. Малышенко. 4-е изд. М.: УРСС, ЛКИ, 2011. Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель = The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe / Перевод с англ. А. Р. Логунова, Э. М. Эпштейна. М. Ижевск: ИКИ, НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика». 2007. Дискуссия в журнале «Успехи физических наук» по авторам может быть представлена в следующей последовательности: М. Б. Менский. УФН. Т. 170. С. 631. 2000; А. Д. Панов. УФН. Т. 171. С. 447. 2001; А. М. Пилан. УФН. Т. 171. С. 444. 2001; И. З. Цехмистро. УФН. Т. 171. С. 452. 2001; Р. С. Нахмансон. УФН. Т. 171. С. 441. 2001; М. Б. Менский. УФН. Т. 175. С. 413, 2005.

[10] Заметим, что научно-теоретическое значение метафизики подчас глубоко раскрывается в трудах представителей аналитической философии. Интересна работа Т. Тахко, обобщающая мнения аналитических философов о необходимости метафизики в научном познании: Tuomas E.Tahko. The Necessity of Metaphysics. Department of Philosophy Durham University Ph. D. Thesis. January. 2008. См. также: Putnam, J. J. (1921). The necessity of metaphysics. Lowe, E. J. (1998) The Possibility of Metaphysics (Oxford: Clarendon Press). Lowe, E. J. (2002) A Survey of Metaphysics (Oxford: Oxford University Press). Lowe, E. J. (2006) The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science (Oxford: Clarendon Press).

мулировали raison d'etre остального научного познания[11]. Основанием для прогресса естественно-научного и тесно связанного с ним точного (формального) научного знания послужил постулат теистической метафизики о неизменности законов, в соответствии с которыми Бог создал Вселенную. Именно теистическая метафизика выступила фундаментальной теоретической предпосылкой прорыва в науке.

Верно отмечает А. Н. Уайтхед, что представление об организующих и упорядочивающих мир законах природы проистекало «из христианской доктрины мира как божественного создания»[12]. Еще более точен в своих оценках был Уильям Уэвелл. Он указал, что перспективу научного развития открыло видение мира как «собрания фактов, управляемых законами», исходящее из идеи личного Бога как Законодателя, проявляющегося в системе законов, как в своем законодательстве[13]. Теистической метафизикой была апробирована номологическая картина мира, где универсум организовывался устойчивыми и постоянными законами. В рамках теистической метафизики утверждалась и закреплялась определенная номологическая стационарность. Она подразумевала, что законы неизменны (во времени и пространстве), а, следовательно, могут быть четко определенным объектом исследования. Так формировалось особое, очерченное и строго фиксированное пространство естественно-научного познания. Так складывалась, развивалась и получала обоснование естественная наука, представляющая систематический и целенаправленный вид деятельности по изучению законов природы.

В то же время современный период развития науки, как это ни парадоксально, сопровождается отказом от ее теистических метафизических основ. Представление о Боге как Абсолютной Личности, творящей и созидающей мироздание, отбрасывается или отходит на второй план. Теистическая картина мира заменяется наивным пантеизмом, то есть абсолютизацией природного мира, явным или имплицитным обожествлением Вселенной. На место творения в виде волевого акта личного и разумного Создателя приходит противоречивый и двусмысленный пантеистический телеологизм, сообразно которому безличная и лишенная сознания Вселенная несет в себе весь необходимый творческий потенциал в деле устроения мира.

Существо пантеистического взгляда на мир тесно связано с идеей эволюции[14]. По какой-то роковой ошибке эта идея сегодня считается подлинно научной. Стоит, однако, отметить, что в то же время существует и богатая научно-философская литература, критически оценивающая эволюционизм. На сегодняшний день лидерами в научной критике эволюционизма являются представители движения Разумного Замысла (Intelligent Design, ID). В него входят как видные ученые-теисты (Ч. Тэкстон[15],

---

11 См.: John Henry. Religion and the Scientific Revolution // The Cambridge Companion to science and religion. Edited by Peter Harrison. Cambridge University Press, 2010. Amos Funkenstein. Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century. Princeton University Press, 1986.

12 Цит. по: Nancy Pearcey and Charles Thaxton. The Soul of Science: Christian Faith and Natural Philosophy. Wheaton: Crossway Books. 1994, P. 21.

13 William Whewell. Astronomy and General Physics Considered with Reference to Natural Theology. London: William Pickering, 1833, P. 3. Интересный анализ подхода Уильяма Уэвелла смотри в работе Jonathan R. Topham. Natural theology and the sciences // The Cambridge Companion to science and religion. Edited by Peter Harrison. Cambridge University Press, 2010.

14 Под критикуемой эволюцией автор, разумеется, понимает псевдометафизическую теорию эволюции (происхождения новых видов), принятую в автокаузальной (самопричинной) парадигме, отрицающей решающее значение имманентного и одновременно трансцендентного миру личного разумного Создателя — Творца новых форм. Эта теория присутствует не только в биологии, но также экстраполируется на все мироздание, в котором сообразно ей «сами собой» возникают новые виды бытия. Слово эволюция, разумеется, может иметь и иное значение (например, унитарная эволюция волновой функции — изменение волновой функции в соответствии с уравнением Шредингера; космологическая эволюция Вселенной — закономерные изменения, происходящие со временем во Вселенной; эволюция как постепенное естественное изменение различных систем и другие).

15 См.: Charles B. Thaxton, Walter L. Bradley, and Roger L. Olsen. The Mystery of Life's Origin: Reassessing Current Theories. Philosophical Library. January 19. 1984.

Филлип Э. Джонсон[16], Д. Кеньен[17], М. Бихи[18], С. Мейер[19], Д. Морланд[20], У. Дембски[21], Д. Уэллс[22] и другие), так и ученые-агностики и даже ученые-атеисты. Наличие в среде ID-движения таких известных агностиков, как Д. Берлински[23] и М. Дентон[24], таких известных атеистов, как Б. Монтон[25] и Д. Фодор[26], особенно подчеркивает религиогенные истоки самого эволюционизма. Помимо ID-движения существуют и независимые ученые-исследователи (например, А. Розенберг[27], Т. Нагель[28], Д. Стов[29], И. Л. Коэн[30] и другие), скептически относящиеся к идее эволюции.

Религиоцентрический подход в исследовании эволюционизма систематически реализован, например, в работах М. Мидгли[31], М. Хаутса[32], Т. Хайнце[33], Д. Смита[34], в православном богословии, прежде всего — отцом Серафимом (Роузом)[35] и другими. При этом большинство критиков эволюционизма рассматривают его именно как религиозную форму сознания, для чего есть серьезные основания. Известно, что такие виднейшие эволюционисты, как А. Уоллес, Д. Хаксли, Э. Геккель, выступали за реформирование религии на основании пантеистических взглядов. Так, введший сам термин «дарвинизм» А. Уоллес был спиритом. Он полагал, что на спиритических сеансах раскрывается некая разумная сила (единый разум или синтез разумов), которая и управляет всем эволюционным процессом. Основатель эволюционного

---

16 См.: Philip E. Johnson. Darwin on Trial. InterVarsity Press, 1993. Darwinism: Science or Philosophy? Foundation for Thought & Ethics, 1994. Defeating Darwinism by Opening Minds. InterVarsity Press, 1997.

17 См.: Davis P. W, Kenyon D. H. Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origins. Foundation for Thought & Ethics. 2nd edition, 1993.

18 См.: Michael Behe. Darwin's Black Box. Free Press, 1996. Science and Evidence for Design in the Universe. Proceedings of the Wethersfield Institute, 1999. The Edge of Evolution. Free Press, 2007.

19 См.: Stephen C. Meyer. Signature in the cell: DNA and the evidence for intelligent design. HarperOne. 2009. Meyer S. C; Behe M. J.; Lamantia P; Dembski W. A. Science and evidence for design in the universe: papers presented at a conference sponsored by the Wethersfield Institute. New York City. September 25. 1999. San Francisco: Ignatius Press, 2000.

20 См.: James Porter Morelan. Naturalism: A Critical Analysis (co-editor with William Lane Craig), J. P. Routledge. 2000.

21 См.: William A. Dembski. The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Intelligent Design: The Bridge between Science and Theology. Downer's Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999. No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002. The Design Revolution: Answering the Toughest Questions about Intelligent Design. Downer's Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004.

22 См.: Jonathan Wells. Charles Hodge's Critique of Darwinism: An Historical-Critical Analysis of Concepts Basic to the 19th Century Debate. Edwin Mellen Press, April 1988. Icons of Evolution. Regnery Publishing, 2000.The Myth of Junk DNA. Discovery Institute Press. May 31. 2011.

23 См.: David Berlinski. The Deniable Darwin and Other Essays. Discovery Institute, 2010.

24 См.: Michael John Denton. Evolution: A Theory in Crisis. Adler & Adler, 1985. Nature's Destiny: How the Laws of Biology Reveal Purpose in the Universe. New York: Free Press, 1998.

25 См.: Bradley Monton. Seeking God in Science: An Atheist Defends Intelligent Design. Broadview Press, 2009.

26 См.: Fodor, J. Why Pigs Don't Have Wings, London Review of Books 20 (2007): 5–8. Against Darwinism, Mind and Language 1 (2008a): 1–24.

27 См.: Alexander Rosenberg. Darwinism in Philosophy, Social Science and Policy. Cambridge University Press, 2000. Darwinian Reductionism or How to Stop Worrying and Love Molecular Biology. University of Chicago Press, 2006.

28 См.: Thomas Nagel. Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False, Oxford University Press, 2012.

29 См.: David Charles Stove. Darwinian Fairytales, Aldershot: Avebury Press, 1995, repr. New York: Encounter Books, 2006.

30 См.: I. L. Cohen, Darwin Was Wrong — A Study in Probabilities: New Research Publications, Inc., 1984.

31 См.: Mary Midgley. Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears. Routledge, 1985; reprinted with new introduction 2002.

32 См.: Mike Houts. Evolution is Religion — Not Science. Apologetics Press, 2007.

33 См.: Thomas F. Heinze. Evolution is a Religion. 2006.

34 J. Wolfgang Smith. Teilhardism and the New Religion: A Thorough Analysis of The Teachings of Pierre Teilhard de Chardin, Rockford, 1988.

35 Иеромонах Серафим (Роуз). Православный взгляд на эволюцию (письмо А. Каломиросу). Светослов, ОАО «Санкт-Перербургская типография № 6», 1997.

гуманизма Д. Хаксли настаивал на «новой социальной религии», которая должна заменить теизм. В ней человек и общественный организм обожествляются, религия совпадает с общественной жизнью, превращаясь в открытую и саморазвивающуюся систему. Еще дальше шел Э. Геккель, разрабатывавший на основании эволюционизма теорию «монизма», призванную заменить теистические идеи личного Бога, свободы и бессмертия. Основанная им Лига монистов, состоящая из свободных монистических общин, должна была со временем занять все христианские храмы, а также построить свои и даже установить официальный культ.

Возвращаясь к критике пантеистического эволюционизма, отметим, что он связан, прежде всего, с постулатом о том, что Вселенная саморазвивается, что со временем в ней самопроизвольным образом появляется нечто принципиально новое, чего совершенно не было в прошлом. Пантеизм всецело отождествляет Вселенную с Абсолютом, ставит знак равенства между сущностью мира и сущностью Бога, который в теистической метафизике считается Творческим Началом, то есть источником всех возможных изменений. В пантеистической концепции человек как часть Вселенной является одновременно и частью Абсолюта. Здесь человек и мир наделяются парадоксальной и противоречивой способностью к радикальному, безусловному онтологическому неогенезу — способностью создавать принципиально новые бытийные формы.

Возникновение всецело новых форм во времени в контексте эволюционистского подхода кажется вполне очевидным фактом, так же как и способность человека производить новые формы в процессе своего творчества. Однако этот «очевидный факт» нуждается в глубоком философском критическом осмыслении, поскольку он вступает в противоречие с самим смыслом научного знания. Действительно, если мы допускаем возможность рождения в процессе эволюции принципиально новых форм, которые не укоренены в прошлом, то мы тем самым отрицаем и предсказательную силу науки, а, следовательно, и саму возможность существования научного знания. Если же мы утверждаем возможность научного знания, то мы тем самым утверждаем неизменность законов Вселенной, наличие детерминизма, а, следовательно, невозможность появления принципиально новых форм в процессе эволюции, отсутствие абсолютной свободы творчества, ее ограниченный характер. Это кажущееся чисто теоретическим противоречие сказывается и в общественной жизни при столкновении идей консерватизма и либерализма, которое особенно сильно проявилось в прошлом веке и в значительной степени определяет течение политической жизни и в настоящее время.

В основу либеральной концепции, как известно, положена идея абсолютной свободы творчества, которое в соответствии с человеческим произволом кардинальным образом меняет окружающую действительность, включая, разумеется, и общественную реальность, и которое является частным проявлением более общего процесса творческой эволюции Вселенной. Этот процесс в эмоциональной форме был достаточно подробно описан в начале XX века А. Бергсоном.

Заметим, что именно А. Бергсон ввел в употребление термин «открытое общество», использованный затем К. Поппером и получивший широчайшее распространение в современной политологии и политической практике[36]. А. Бергсон рассматривал

---

[36] Термины «открытое общество» и «закрытое общество» в философско-политологическом контексте были впервые использованы А. Бергсоном в «Двух источниках морали и религии» (Henri Bergson, The Two Sources of Morality and Religion. New York: Henry Holt and company, 1935. Authorized translation of Les deux sources de la morale et de la religion. Paris: Felix Alcan, 1932). См. также: Ellen Kennedy. Freedom and the open society: Henri Bergson's contribution to political philosophy. Garland Pub, 1987. Thierry Gontier. The Open Society, from Bergson to Voegelin. Institut de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL); Institut Universitaire de France, 2012. Paola Marrati Mysticism and the Foundation of the Open Society // Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World. Edited by Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan, 2006. В. К. Петросян. Компаративистский анализ концепций «открытого общества» А. Бергсона и К. Поппера. Социологический журнал. 2009.

«открытое общество» как «институционально объединенное человечество», «божественное человечество» и даже «сообщество богов» (мистиков высокого уровня). Согласно А. Бергсону, «открытое общество» есть результат своего рода необходимой творческой биологической эволюции, своеобразный «венец» предетерминированных общеэволюционных (общебиологических) процессов, законов и тенденций, осуществляющих себя независимо от свободной деятельности человека. «Жизненный порыв», обожествленный природный процесс ведет человека к некой завершающей и совершенной фазе развития. Вселенная саморазвивается и в ходе саморазвития порождает богов, она и есть машина по производству богов[37].

Представления А. Бергсона об «открытом обществе» были заимствованы и интерпретированы эволюционистом К. Поппером. По сути, заимствуя всю специфику оппозиции закрытого и открытого общества у А. Бергсона (за исключением апелляции к религиозному началу), К. Поппер отождествил «открытое общество» с канонами западноевропейской демократии, отбросив все иррациональное и мистическое, ставя во главу угла лишь рационально трактуемые демократические институты и процедуры. Так возникла очередная социальная мифологема — в истории человеческой мысли в очередной раз родилась модель совершенного общества, призванного увенчать магистральную линию человеческого развития. При этом, разумеется, как и в прочих формах социально-перфекционистского теоретизирования, большая часть человеческой истории оказалась за бортом[38]. Лишь специфически проинтерпретированные небольшие периоды человеческой истории (прежде всего афинская и западноевропейская демократия) обретали легитимность. Основная же история человечества протекала под знаком «закрытости», куда попадали не только тоталитарные режимы, но и вообще все традиционные общества со свойственной им ценностной системой приоритета общественного интереса над частным.

Не отрицая заслуг К. Поппера в критике тоталитаризма, стоит отметить, что его видение тоталитаризма в целом развивалось в русле либерального историцизма — того историцизма, с которым боролся сам К. Поппер. Укажем, что К. Поппер вплотную подошел к выявлению теоретических предпосылок тоталитаризма прошедшего столетия. Он верно подметил связь историцизма с эволюционной доктриной[39]. Однако будучи эволюционистом, он не смог (не захотел) сделать из этой связи очевидных выводов. Он предпочел «спасти» теорию эволюции, разделив псевдо-эволюционизм (сциентизм) в общественных науках и эволюционизм как частную естественно-научную теорию. Псевдо-эволюционизм он рассматривал как сомнительный мирообъясняющий принцип или универсальный «закон», предсказывающий человеческое развитие в целом. Но, вопреки своему разделению, К. Поппер сам стал жертвой псевдо-эволюционизма. Нарушая установленное им размежевание эволюции как частной и универсальной теории, он предложил особую универсальную теорию объяснения сущности и развития научного знания, особую философию науки и человеческого познания, охарактеризовав ее как эволюционистскую и дарвинистскую («эволюционная эпистемология»). Что же касается политической философии, то и здесь история предстала как тяжелая и бескомпромиссная борьба антагонистических типов общественных систем, где обозначалась эволюционистская перспектива и форма построения совершенного общественного здания.

В своей критике тоталитаризма XX века К. Поппер упустил существенный момент. Представляя тоталитарные системы на манер традиционных обществ, где коллек-

---

37 Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994. С. 346.

38 Под социальным перфекционизмом автор понимает моделирование и возможность осуществления совершенного общества (абсолютный перфекционизм), равнозначную утопизму, но не реалистическую задачу совершенствования общества как такового. Об утопичности мысли К. Поппера см., например: Wolfgang Scheffel. The End of Utopia in the Theory of Knowledge. Popper's Evolutionary Epistemology and Its Practical Consequences. Philosophy and History. 17 (1): 3–5, 1984.

39 См.: Поппер К. Нищета историцизма / Пер. с англ. / М.: Прогресс-VIA, 1993.

тив доминирует над индивидуальным интересом, где «архаика» подавляют личное развитие, К. Поппер закрывал глаза на квазинаучные амбиции тоталитаризма и его неуклонную борьбу с традиционно-религиозными, прежде всего христианскими ценностями. Закрытому тоталитарному обществу он приписывал мистический магизм («магическое сознание»), а открытому — рационализм, в то время как тоталитаризм опирался именно на рационалистические доктрины. Напомним, что Гитлер был эволюционистом геккелевского типа, то есть попросту воспроизводил и популяризировал расистские взгляды Лиги монистов[40]. Национал-социализм исходил из идеи естественного отбора в процессе борьбы за существование рас, где выживали наиболее приспособленные виды, производимые неумолимой эволюционирующей природой. Что же касается тоталитарного коммунизма, то он исходил из естественного отбора классов в ходе жесточайшей социальной борьбы, то есть из марксистского эволюционизма. Именно в сциентистских эволюционистских теориях оба режима черпали свои основания. Следуя эволюционистской логике, оба режима надеялись осуществить совершенный социальный строй, а также со временем устранить христианство как исторического соперника.

Противополагая себя тоталитаризму, либеральный историцизм исходит из тех же эволюционистских предпосылок. Его виднейшие представители, например, последовательные дарвинисты Ф. Хайек и Ф. Фукуяма, видят идеальное социальное будущее в качестве итога поступательного природно-исторического эволюционного процесса, воплощенного в либертаристских утопиях. Периодически либеральные историцисты выступают в роле оракулов, объявляя очередные «концы истории» в связи с торжеством эры либерализма. По сути же, их мысль движется в рамках архетипических эволюционистских представлений, согласно которым слепые и неразумные процессы эволюции и естественного отбора порождают совершенные формы общественного устройства, венчающие социальный прогресс.

Радикальную альтернативу либерализму представляет консерватизм. В отличие от либерализма, консервативная доктрина опирается скорее на метафизическую картину мира, связанную с наличием неизменных законов природы, человека и общества, что так или иначе подразумевает существование создавшей их Абсолютной Истины, которой принадлежит совершенная, ничем не ограниченная способность творческого акта, а человек обладает вторичной, тварной, то есть небезусловной и ограниченной свободой, выражающейся прежде всего в свободе выбора. В рамках консерватизма снимается вопрос о совершенном общественном устройстве, лишается смысла социальный перфекционизм в либеральной или любой иной версии. Это, разумеется, не означает, что консерватизм отказывается совершенствовать и улучшать общество. Просто реалистический разум консерватизма способен четко различать конкретную задачу корректировки социальной действительности от задачи построения (моделирования) идеального общественного устройства, видя в последнем исторически неосуществимую утопию.

Консервативный разум выступает за совершенствование общества и личности, причем именно в совершенствовании личности видит залог общественных улучшений. В связи с этим консерватизм сосредоточен не столько на поиске идеального внешнего общественного устройства, сколько на определении наиболее совершенной системы ценностей, внутренне принимаемой личностью и, соответственно, способной поддерживать и развивать общество. При этом реализм консерватизма основан на взвешенном понимании человеческой свободы. Во-первых, человек, несомненно,

---

40 См.: Daniel Gasman. Haeckel's Monism and the Birth of Fascist Ideology. NY: Peter Lang Publishing, 1998. Daniel Gasman. The scientific origins of national socialism. Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League, 1971, reissued 2004. Weikart Richard. From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany. NY: Palgrave Macmillan, 2004. Weindling Paul Julian. Darwinism and Social Darwinism in Imperial Germany: The Contribution of the Cell Biologist Oscar Hertwig (1849–1922). Stuttgart: Gustav Fischer Verlag, 1991.

является свободным существом, а не простым производным биологических, социальных или иных процессов. В связи с этим свобода является неустранимым моментом общественной жизни. Во-вторых, человеческая свобода — небезусловная свобода, а всего лишь свобода выбора в пределах определенного диапазона социальных возможностей и альтернатив, в связи с чем общество не может рассматриваться как пространство для безграничных экспериментов и воплощения утопий. Что же касается идеального и совершенного осуществления свободы, то оно переносится из ограниченных условий социальной жизни в жизнь духовно-религиозную, где для человека раскрывается возможность соединения с Абсолютом, обладающим безусловной свободой, где по слову святого Иоанна Кронштадтского достижимо «самое срастворение с Богом и обожение»[41].

Проведенное рассмотрение показывает, что отвлеченные метафизические вопросы тесно связаны, с одной стороны, с решением насущных естественно-научных проблем, с другой стороны, с осознанным выбором различных моделей общественного развития. Это означает, что метафизика по-прежнему остается той мировоззренческой основой, которая позволяет создать непротиворечивую картину окружающей действительности.

Проблема сознания и свободы воли

Наиболее ярко метафизические проблемы современного естествознания и общественных наук проявляются при рассмотрении вопроса о существе сознания. Главный парадокс заключается в том, что современная психология и философия никак не могут дать сколько-нибудь ясного определения феномена сознания. В этом смысле показательной является работа одного из классиков новейшей философии М. К. Мамардашвили, в которой он совместно с В. П. Зинченко пишет: «Психические события ведь происходят не в голове, как нейрофизиологические события, и тем более они происходят не там, где протекает жизнь отраженных в них содержаний. Психически-субъективное есть некоторое поле, на котором совместно представлены и определенное предметное содержание… и субъект познания, общения и действия. И если голова (мозг) и мир будут все-таки в конце концов описаны с предельно возможной детализацией в физических (физико-химических) терминах в реальном пространстве и времени, то психическое все равно окажется особым срезом и аппарата отражения (мозга), и отражаемых в нем состояний и объектов мира, несводимым ни к тому, ни к другому и живущим в квазипредметном измерении бытия. Это особая реальность, и ее выделение, развертка приводящих к ней превращений действия вещей не могут не иметь значения для поиска детерминаций сознания и психики вообще»[42].

Данная цитата приведена для того, чтобы продемонстрировать, что, с одной стороны, современная философия и психология все же понимают, что феномен сознания каким-то образом связан с единством мозга, предметного содержания и субъекта познания, но, с другой стороны, механизм взаимодействия между собой частей этой триады и «физический смысл», если угодно, самого феномена сознания остается абсолютно неясным. Более того, современная психология и философия бросаются из одной крайности в другую, то рассматривая живое существо — носитель сознания как некий автомат, по сути лишенный субъективной глубины, то как неалгоритмизируемый чистый субъект, способный к творческим актам, в которых он производит из себя совершенно новые формы. Разброс экспериментальных и тео-

---

41 Сергиев Иоанн, протоиерей. Мысли о Церкви и Православном богослужении. Полное собрание сочинений. Т. 6. СПб., 1905. С. 223.

42 Зинченко В. П., Мамардашвили М. К. Проблема объективного метода в психологии. Вопросы философии. 1977. № 7. С. 34.

ретических подходов к исследованию и пониманию феномена сознания настолько широк, что хочется найти хоть какую-нибудь ниточку, за которую можно было бы потянуть, чтобы распутать клубок накопившихся противоречий.

По сути, хотелось бы из всего массива экспериментальных фактов и теоретических умозаключений вычленить какой-нибудь удобный для исследования аспект данного феномена, который бы можно было описать с позиций естественных наук (физики, химии, математики) и наложить это описание на метафизические и психологические модели сознания. За отправную точку исследования феномена сознания удобно взять проблему свободы воли. Этот выбор связан с тем очевидным фактом, что живое существо можно отличать от неживого предмета по наличию у него свободы выбора или свободы воли.

Конечно, вопрос о свободе воли и выбора сам по себе представляет большую метафизическую проблему, которую, собственно говоря, мы и собираемся разрешить совместно с проблемой сознания. При этом мы должны понимать, что философские исследования проблемы свободы имеют, с одной стороны, очень давнюю традицию, с другой стороны, существует не так уж много непротиворечивых философских систем, описывающих этот феномен.

Одна из таких систем исходит из того, что человек вообще не имеет никакой свободы, его свобода является полной иллюзией. В этой системе Вселенная и человек предстают составной частью некоего Абсолюта, сущностно совпадающего со Вселенной, а поскольку человек является моментом или модусом этого Абсолюта-Вселенной, то человеку лишь кажется, что он имеет свободу выбора, которой у него на самом деле нет. Это хорошо известная восточная пантеистическая концепция, которая требует погашения целенаправленной активности человеческой личности ради координации ее бытия с бесцельным, бессмысленным и, по сути, безличным Абсолютом. Здесь намечается традиционный восточный пантеистический выход в виде принятия несвободы и, следовательно, культивирование недеяния, немотивированности, безразличия. Такой подход обнаруживается в даосских практиках, реализующих принцип у-вэй (кит., букв. — недеяние, отсутствие целенаправленной деятельности), в буддийских и индуистских методах слияния с пустотой-шуньятой (санскр. — пустота, пустотность). Он прекрасно выражается известным изречением: «Не задумывайся, не размышляй — и ты познаешь Дао. Нигде не находись, ни в чем не усердствуй — и ты претворишь Дао. Ничему не следуй, никуда не стремись — и ты обретешь Дао»[43]. Если же в подобной пантеистической системе и появляется некий «личный» Абсолют, то он, разумеется, лишается свойств подлинно личного бытия, а подобно бытию Вселенной не отличает добра и зла, не ведает любви, бесцелен и безучастен. Это прекрасно иллюстрируется цитатой из Бхагават-Гиты: «Владычествуя над Своей природой, Я снова и снова возрождаю все то множество беспомощных существ силой природы. Все эти действия, о Джананджая, не связывают Меня, ибо Я безучастен и не привязан к этим действиям»[44].

При ближайшем рассмотрении это кажущееся очевидным пантеистическое решение задачи о свободе оказывается не единственным. Парадокс заключается в том, что существует решение диаметрально противоположное. А именно, если человек является частью Абсолюта, который имеет абсолютную свободу, то ее имеет и сам человек. Иными словами, человек может действовать, как ему вздумается, и ни чем себя не ограничивать, поскольку он может считать, что все его импульсы и желания исходят от самого Абсолюта. Поскольку эволюция представляет собой всецело индетерминированный творческий процесс, то и человек в нем становится субъектом

---

43 Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995. С. 221.

44 Бхагават-Гита. 9, 8–9.

индетерминации. Наиболее известными провозвестниками подобного неопантеизма в XX веке явились А. Бергсон на Западе и Шри Ауробиндо на Востоке. Разница между ними заключается в том, что А. Бергсон в качестве Абсолюта рассматривал материю и ее эволюцию: «Все происходит так, как будто неопределенное и неоформленное существо, которое можно назвать, по желанию, человеком или сверхчеловеком, стремилось принять реальные формы и смогло достичь этого, только утеряв в пути часть самого себя. Эти потери представлены остальным животным миром и даже миром растительным, по крайней мере, тем, что является в этих мирах положительным и возвышающимся над случайностями эволюции»[45]. Шри Ауробиндо рассматривал духовную эволюцию жизни-природы: «Таким образом, как существуют супрарациональные Истина, Благо и Красота, так и у Жизни есть супрарациональная цель. Стремление достичь этой цели составляет духовный смысл всех поисков и усилий Жизни-Природы»[46].

Если первое пантеистическое решение задачи о свободе, концепция недеяния, отмечена печатью утонченной восточной традиции, то современная концепция вседозволенности является чудовищным изобретением человеческой гордыни. Несмотря на разного рода украшения вроде безусловной свободы самореализации — этой священной коровы современной цивилизации, концепция вседозволенности, в конечном счете, оправдывает любое безумие и жестокость ссылкой на естественный отбор и требования эволюции. Между этими двумя предельными случаями существует непрерывный спектр промежуточных квазирешений, которые свободе человека присваивают значение в диапазоне от 0 до 100 %. Это означает, что с точки зрения чистой логики, пантеистическая модель не дает никакого определенного решения вопроса о свободе человека.

Конечно, описанные выше «недостатки» эволюционно-пантеистической модели лежат скорее в философско-нравственной области и могут «не резать глаз» современному человеку, а скорее даже привлекать его своей механистической бездушностью и возможностью оправдать свою собственную безнравственность и жестокость ссылками на «издержки эволюционного процесса». Однако кроме упомянутых противоречий существуют и другие, имеющие отношение к логике и естествознанию и потому более понятные современному человеку. К ним можно отнести тот факт, что в пантеистической модели не существует неизменных законов природы, поскольку эволюция замкнутой системы, которой является Абсолют, по определению предполагает создание новых, не существовавших ранее форм, то есть изменение законов-логосов мироздания, в чем, собственно говоря, и проявляется безусловная свобода Абсолюта. Пантеистическая модель не предполагает реалий номологической стационарности. Напротив, ее логическим следствием является предельная вариабельность, изменчивость природных законов и мира природных явлений. В конечном счете, она ведет к релятивизации и эрозии самого понятия закона как устойчивой регулярной связи между процессами и явлениями природы. Этот логический вывод исключает возможность объективного естественно-научного знания, состоящего в изучении законов Вселенной, в том числе (и в особенности) возможность создания космологических моделей Вселенной.

Несмотря на то, что именно эволюционную модель считают истинно научной, естественно-научный догмат находится в жесткой оппозиции представленной выше эволюционно-пантеистической модели Вселенной. Нельзя не согласиться с тезисом А. Уайлдера-Смита, что строгому естественно-научному знанию нечего сказать о эволюции[47], или с мнением А. Розенберга, что эволюционистский редукционизм в конечном счете,

---

45 А. Бергсон. Творческая эволюция. М., 1998. С. 259–260.

46 Шри Ауробиндо. Человеческий цикл. 1999. С. 32.

47 См.: A. E. Wilder-Smith. The Natural Sciences Know Nothing of Evolution. Master Books/Institute for Creation Research, 1981. The Scientific Alternative to Neo-Darwinian Evolutionary Theory. The Word For Today, 1987. The Creation of Life: Cybernetic approach to evolution. Master Books/Institute for Creation Research, 1981.

отвергает свойственный естественно-научному знанию детерминизм, как в физике, так и в биологии[48]. При этом главный и принципиальный пункт разногласий между эволюционизмом и естествознанием заключается в признании естественными науками универсального закона сохранения, действующего в нашей Вселенной. В принципе, он относится как к энергии (материи), так и к информации. Закон сохранения энергии в современной физике означает, что Вселенная является замкнутой системой, образовавшейся из начальной энергии, которая выделилась в момент Большого взрыва. Закон сохранения информации, вообще говоря, является тривиальным следствием принимаемого по умолчанию постулата о неизменности во времени законов, действующих во Вселенной. Из этого постулата следует, что Вселенная в момент возникновения и в настоящее время ничем не отличаются как причина и следствие, связанные жесткой причинно-следственной связью. Отсюда, в частности, вытекает, признанный современной наукой антропный принцип, который, по сути, оказывается тривиальным утверждением того, что если человек появился в этой Вселенной, то это означает, что ее законы устроены так, что это оказалось возможным. Или, другими словами, это означает, что логосная форма человека, так же как, например, логосная форма фотона или атома водорода, существовала уже в момент Большого взрыва. В классической физике эту ситуацию описывает детерминизм Декарта–Лапласа, в современной квантовой космологии этому соответствует представление об унитарной эволюции вектора состояния или волновой функции Вселенной[49]. Разница между классическим и квантовым детерминизмом является принципиальной, причем именно квантовый детерминизм, с одной стороны, дает возможность построить новую естественно-научную модель свободы и человеческого сознания, а с другой стороны, удивительным образом согласуется с христианской метафизикой и учением о свободе человека, на что до сих пор не обращалось внимания.

Следует отметить, что эволюционистские подходы проникли также и в философию науки, в виде попыток построения особой эволюционной философии науки. Здесь достаточно указать на эволюционную эпистемологию К. Поппера. Последний пытался положить в основание философии науки дарвинистскую метафизическую программу. Он вполне отдавал себе отчет, что дарвинистская теория не является эмпирически проверяемой, «значительная часть дарвинизма — это не эмпирическая теория, а логический трюизм»[50]. Предложенная им селективно-дарвинистская теория роста научного знания, в которой знание улучшается посредством естественного отбора гипотез, разрушала традиционные теории познания (эмпиризм, рационализм), отбрасывала оправданность обоснования (джастификационизм) и наблюдения (обсервационизм) в науке, третировала чувственные данные и индукцию. В конечном счете, она сводилась к субъективизму и антропоморфизму, когда развитие знания представлялось в виде прерывной и скачкообразной смены абстрактных гипотез, не имеющих отношения к объективной действительности. Подчеркнем, что в рамках любого рода эволюционной эпистемологии происходит релятивизация научного знания[51]. Если мы после-

---

48 См.: Alexander Rosenberg. Darwinian Reductionism or How to Stop Worrying and Love Molecular Biology. University of Chicago Press, 2006.

49 См., например: Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М., 2007.

50 Popper K. R. Two Faces of Common Sense: An Argument for Commonsense Realism and Against the Commonsense Theory of Knowledge // Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford: Oxford University Press, 1979. P. 68, 69.

51 О критике эволюционной эпистемологии см.: Renzi, Barbara G. and Napolitano Giulio, Evolutionary Analogies: Is the Process of Scientific Change Analogous to the Organic Change, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2011. Brian Baigrie. Why Evolutionary Epistemology is an Endangered Theory. Social Epistemology 2 (4): 357–369, 1998. Carl R. Kordig. Evolutionary Epistemology is Self-Referentially Inconsistent. Philosophy and Phenomenological Research 42 (3): 449–450, 1982. Neil Tennant. Two Problems for Evolutionary Epistemology: Psychic Reality and the Emergence of Norms. Ratio 1 (1): 47–63, 1998. James Blachowicz. Elimination, correction and Popper's evolutionary epistemology. International Studies in the Philosophy of Science 9 (1): 5–17, 1995. Wolfgang Scheffel. The End of Utopia in the Theory of Knowledge. Popper's Evolutionary Epistemology and Its Practical Consequences. Philosophy and History. 17 (1): 3–5,1984. Gregory Currie. Popper's Evolutionary Epistemology: A Critique. Synthese 37 (3): 413–431, 1979. Paul Thagard. Against Evolutionary Epistemology. PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1980: 187–196, 1980.

довательно принимаем эволюционистскую философию науки, то должны признать, что в любой момент может возникнуть принципиально новая теория (подобно новому виду), которая решительно отменит, перечеркнет все предыдущие (как менее приспособленные и адаптированные). Причем содержание этой теории также принципиально непрогнозируемо. Следовательно, ей может быть любая теория, в том числе и вненаучная, поскольку определить, что научно, а что нет, исходя лишь из одних наличных теорий, невозможно. Будущее более совершенное объяснение может быть любым. Поэтому ученый попадает в сложную ситуацию. Он уже не может просто отвергнуть околонаучное и псевдонаучное знание, например, экстрасенсорику и оккультизм, а должен прислушиваться к нему, непрестанно контактировать и заигрывать с ним, ожидая внезапное «явление» новых объяснений откуда угодно. Тело науки в таком случае вполне закономерно обрастает пластами паранаучных теорий, претендующих на научное объяснение, активно эксплуатирующих понятие «эволюция»[52], но подчеркивающих, что срок полного раскрытия их объяснительного потенциала еще не пришел. Так воцаряется эпистемологический анархизм, а тем самым неуклонно разрушается демаркация научного и паранаучного знания, последнее осуществляет инвазию в сферу науки.

Естественно-научные аспекты вопроса свободы воли

Рассмотрим теперь более подробно вопрос свободы с точки зрения физики. Если у нас есть неживой предмет, например, камень, то мы можем рассматривать его движение в рамках классической физики. Классическая траектория движения камня и мир его потенциальных возможностей одновариантны, то есть в каждый следующий момент времени камень может оказаться только в одной наперед заданной точке пространства, которая может быть вычислена на основании уравнений движения Ньютона. Такой жесткий детерминизм противоречит возможности существования свободы выбора у камня. Именно поэтому мы и считаем камень неживым объектом. Таким образом, одновариантность уравнений движения классической физики не позволяет описать феномен свободы, а классическая физика непригодна для описания живой природы.

Иная ситуация возникает, если мы для описания объекта будем использовать аппарат и идеи квантовой механики. Мир потенциальных возможностей квантового объекта, как известно, многовариантен, то есть в каждый следующий момент времени он может оказаться в состоянии, которое выбирается из некоторого множества потенциально возможных. Таким образом, сама принципиальная возможность выбора актуального состояния позволяет, в принципе, описать феномен свободы. Другими словами, если мы будем считать, что живое существо является квантовым объектом, подчиняющимся законам квантовой механики, то оно может иметь свободу выбора, в отличие от объекта, описываемого классической физикой, который такой возможности не может иметь в принципе. Важно отметить, что такой подход к описанию живого существа не отвергает и принципы детерминизма, поскольку сам мир потенциальных возможностей, который описывается волновой функцией или вектором состояния объекта, детерминирован и описывается уравнением Шредингера, которое является аналогом детерминистичных уравнений Ньютона для классических объектов. Таким образом, квантовый подход к проблеме позволяет решить традиционную для философии антиномию детерминизм-свобода. Квантовая причинность вмещает в себя и детерминизм, и свободу выбора.

Если мы перейдем теперь к схематическому рассмотрению взаимодействия живых квантовых объектов, то получим следующую картину. Живой квантовый объект вы-

[52] Заметим, что понятие «эволюция» всемерно используется оккультизмом. Достаточно упомянуть, что эволюционистскими свои теории считали Блаватская, Гурджиев, Штейнер, Безант и другие.

бирает свое следующее актуальное состояние из набора потенциально возможных. Набор потенциально возможных состояний определяется как внутренней структурой самого объекта, так и окружением. Переходя из потенциального состояния в актуальное, квантовое живое существо обретает новый мир потенциальных возможностей, из которого оно будет выбирать свое следующее актуальное состояние. Переходя в новое актуальное состояние, квантовый объект меняет мир потенциальных возможностей всех окружающих объектов (строго говоря, всей Вселенной), поскольку их потенциальные состояния зависят от окружения, в том числе и от состояния того квантового объекта, который изменил свое состояние.

Таким образом, мы приходим к тому, что мир потенциальных состояний объектов, населяющих Вселенную, представляет собой некий аналог шахматной доски, на которой каждый объект совершает свой ход, переходя из одного состояния в другое. Надо только иметь в виду, что эта шахматная доска отличается от стационарной доски, на которой разыгрывается обычная шахматная партия. Шахматная доска квантовых состояний нестационарна, то есть она сама меняется с каждым ходом каждого живого квантового существа-объекта.

Представленная картина, в принципе, не противоречит ортодоксальной интерпретации квантовой механики, которая носит название копенгагенской[53]. В рамках этой интерпретации считается, что выбор актуального состояния квантового объекта из мира потенциальных возможностей происходит случайным образом, то есть мы можем предсказать только вероятность выбора, но не можем вычислить сам выбор со стопроцентной вероятностью. В принципе, именно таким образом обстоит дело и в нашей реальной жизни. Мы можем с некоторой вероятностью предсказать поступки другого человека или живого существа, например, кошки, но не можем их спрогнозировать наверняка. Конкретный выбор в рамках возможного всегда остается за самим живым существом, которое осуществляет его в глубинах своей личности.

Кроме того, представленная картина квантовой Вселенной является достаточно наглядной и логически обоснованной. Однако надо понимать, что логичность этой картины имеет место только в случае постоянного количества живых существ в рассматриваемой нами Вселенной. Если мы будем рассматривать Вселенную, в которой живые существа рождаются и умирают и полное количество существ меняется, то предыдущая логика нарушается. Действительно, мы можем предположить, что живое существо выбирает свое актуальное состояние из мира потенциальных возможностей, но мы не можем представить, что живое существо вызывает само себя из небытия в процессе рождения, поскольку самого живого существа еще не существует. Здесь мы сталкиваемся с неким трудно формулируемым противоречием, которое сродни той проблеме, с которой столкнулись физики при переходе от нерелятивистской квантовой механики к квантовой электродинамике. В этом случае, как известно, теория столкнулась с аналогичной ситуацией, когда оказалось, что в процессе взаимодействия частицы могут рождаться или исчезать, аннигилировать. Указанную трудность удалось преодолеть П. Дираку за счет красивой идеи, которая заключается в следующем. Дирак предположил, что множество частиц представляет собой некоторое поле, различные состояния которого соответствуют различному количеству частиц, а переход поля из одного состояния в другое связан с изменением полного количества частиц. Эта революционная идея, как известно, послужила основой для развития всей современной физики элементарных частиц.

По-видимому, нечто похожее мы должны предположить и в рассматриваемом нами случае рождения и смерти квантовых объектов — живых существ. Мы можем по

[53] См., например: Фок В. А. Об интерпретации квантовой механики. УФН. В. 8. Т. 62. 1957. Фок В. А. Об интерпретации квантовой механики // Философские вопросы современной физики. М., 1959.

аналогии с предыдущим рассмотрением считать, что различное количество существ соответствует различным состояниям некоторого всеобъемлющего Поля, которое ответственно за их рождение и смерть. Собственно говоря, это Поле мы должны отождествить с нашей Вселенной или, скорее, с миром потенциальных возможностей нашей Вселенной, что вполне согласуется с логикой современной квантовой космологии, которая и рассматривает развитие Вселенной как последовательную смену состояний некоего общего квантового поля. При этом, однако, мы должны понимать, что, как мы уже говорили выше, сама возможность существования науки основана на признании неизменности законов Вселенной во времени (и пространстве) и на существовании причинно-следственных связей, которые и являются проявлением детерминизма. Это, в свою очередь, означает, что квантовая эволюция Вселенной происходит детерминистическим образом, на чем, собственно говоря, и основывается квантовая космология. Но из этого автоматически следует, что квантовые состояния Вселенной в начале становления и в настоящий момент времени ничем не отличаются друг от друга как причина и следствие, связанные жесткой причинно-следственной связью. То есть мы должны считать, что все возможные состояния Вселенной существовали в потенции уже в момент Большого взрыва. Этот вывод, на первый взгляд, может показаться неожиданным, однако именно эта картина эволюции Вселенной соответствует известной гипотезе Эверетта–Уилера об одновременном вневременном существовании всех возможных квантовых альтернатив. Кроме того, именно этот подход и позволяет обосновать антропный принцип, который утверждает, по сути, что логосная форма человека, так же как, например, логосная форма атома водорода, существовала уже в самом начале становления мироздания, то есть в момент Большого взрыва.

Обобщая сказанное выше, мы можем утверждать, что становление Вселенной происходит не как процесс самопорождения новых форм, а как процесс проявления тех идеальных форм, которые существовали в самом начале процесса, а вернее, имеют место в некоторой вневременной реальности. При этом если мы пришли к выводу о том, что выбор своих актуальных состояний производят сами живые существа, то есть мы приняли персоналистический взгляд на мироздание, то естественно предположить, что выбор актуальных состояний того Поля, которое ответственно за рождение и смерть живых существ, тоже осуществляет некая Абсолютная Личность. Таким образом, основной вопрос нашей метафизики можно свести к проблеме рационального описания этой Личности и описания процесса взаимодействия этой Личности с живыми существами, населяющими нашу Вселенную.

Аксиоматика метафизики

Переходя к центральному вопросу метафизики — вопросу об Абсолютной Личности, мы должны отдавать себе отчет в том, что мы не можем строить нашу логическую метафизическую модель «снизу-вверх», говоря языком ученика Дирака, известного физика и богослова Д. Полкинхорна[54]. Если мы хотим построить модель, способную адекватно описывать действительность, то мы должны следовать обычной логике построения научных теорий. Эта логика, как известно, состоит в следующем.

Основу любой теории составляют начальные категории, которые не подлежат определению. Такие категории предъявляются. Это связано с тем очевидным фактом, что мы не можем определить вообще все понятия без исключения. Всегда должно остаться что-то изначально очевидное. В противном случае нам пришлось бы замкнуть нашу цепочку определений, что означало бы потерю смысла самой процедуры. Данные утверждения достаточно тривиальны и очевидны для любого челове-

[54] См.: Полкинхорн Д. Вера глазами физика. Богословские заметки мыслителя «снизу-вверх». ББИ, 2008.

ка, хоть сколько-нибудь знакомого с современной наукой. Достаточно обратиться к физике.

Действительно, классическая механика построена на основании интуитивных представлений о пространстве, времени, массе, силе. Данные категории не определяются, а предъявляются как очевидные, хотя при этом и произносятся определенные слова об измерении соответствующих величин. Однако мы должны понимать, что измерение этих величин при помощи неких эталонов не есть их определение, а есть попытка оправдать саму очевидность предъявленных категорий. Следующим этапом в создании теории является отгадывание закона, который бы описал взаимосвязь данных категорий. В случае классической механики таким законом является второй закон Ньютона, который связывает при помощи хорошо известной формулы $f = m(dV/dt)$ пространство, время, массу и силу. Важно понимать, что само это уравнение ниоткуда не выводится, оно именно отгадывается, то есть сначала принимается на веру. Далее на основании предъявленных категорий, отгаданных законов и логики уже создается само «тело» теории, правильность которой определяется по тому, как ее выводы согласуются с действительностью. Если выводы удовлетворительно согласуются с экспериментом, то есть с действительностью, то мы считаем теорию правильной. То есть на самом деле мы утверждаем, что отгаданный нами закон верен, а предъявленные категории вкупе с данным законом образуют адекватную логическую систему, с помощью которой можно описывать действительность и, что немаловажно, предсказывать новые результаты, которые можно впоследствии проверить экспериментально.

Как нам хорошо известно, разработанная Ньютоном классическая механика долгое время блестяще подтверждалась экспериментально. Это послужило основанием для того, чтобы считать ее верной. Однако, как уже говорилось выше, в начале XX века появились экспериментальные данные, которые не могли быть описаны на основе данной модели. Для объяснения опыта Майкельсона–Морли и спектра излучения абсолютно черного тела пришлось разработать другие теории — специальную теорию относительности и квантовую механику. Важно отметить, что данные теории создавались по той же схеме, что и классическая механика. Сначала были предъявлены начальные категории, которые частично были заимствованы из классической физики, а затем отгаданы основополагающие законы-уравнения. В случае теории относительности ими стали преобразования Лоренца совместно с постулатом о постоянстве скорости света в различных системах координат, а в квантовой механике уравнение Шредингера, которое явилось аналогом приведенного выше уравнения Ньютона. Важно отметить, что новая физика, с одной стороны, не отменила классическую, с другой стороны, не дала определения начальным категориям, таким как пространство, время, масса и т. п. Однако наши представления о том, что такое пространство и время, претерпели серьезные изменения, то есть интуиции об их существе стали более полными.

Как мы уже отмечали выше, современное естествознание, и в первую очередь физика, подошло к очередному рубежу, когда ставшие уже классическими теории не могут описать тот массив данных, который представляет интерес на современном этапе. Это означает, что в науке назрела новая революция, которая должна представить теорию, с одной стороны, описывающую все интересующие нас феномены, с другой стороны, включающую в себя все предыдущие теории как частный случай. Поскольку в настоящее время речь идет о теории, которая должна включить в рассмотрение вопросы, связанные с объяснением феноменов жизни и сознания, то такая теория может быть только метафизической. Эта новая метафизика должна быть, с одной стороны, мета*физикой*, то есть должна создать некую физическую метатеорию, с другой стороны, она должна стать метафизикой в философском смысле, то есть построить логическую схему для объяснения мироздания от самого Начала,

от Абсолютного Творческого Начала, или Бога Творца, до нашей проявленной Вселенной.

Прежде чем перейти к собственно описанию такой метатеории, мы коротко остановимся на известной работе Р. Карнапа «Преодоление метафизики логическим анализом языка»[55]. Эта работа примечательна тем, что, во-первых, она оказала значительное влияние на развитие метафизики как науки, скорее даже на забвение метафизики как науки в XX веке, во-вторых, на ее примере можно увидеть типичные ошибки, которые делаются как критиками, так и создателями новых метафизических моделей. Надо отметить, что данная работа появилась в тот период, когда в науке существовали большие надежды на возможность формализации процесса самого научного поиска. Эти надежды были связаны, прежде всего, с трудами Д. Гильберта, который пытался создать универсальный логический метод математических доказательств. Однако, как известно, эти попытки завершились провалом после того, как К. Гедель доказал теорему, которая продемонстрировала ограниченность формальной логики даже в применении к арифметике, не говоря уже о таких понятийно сложных науках, как физика и метафизика. Именно в это время Р. Карнап и предпринял критику метафизики, которую он строил на утверждении о бессмысленности основных понятий метафизики, например (и в первую очередь), понятия Бог, поскольку оно не может быть определено через другие слова и понятия. Однако, как следует из приведенных выше рассуждений, понятие Бог является основной категорией метафизики и должно лежать в основе определения всего остального. То есть слово Бог есть аналог основных, неопределимых категорий физики и, в терминах Р. Карнапа, оно должно входить в так называемое «протокольное предложение». Таким образом, мы приходим к выводу, что критика Р. Карнапа оказалась абсолютно несостоятельной, поскольку ее с таким же успехом можно применить и к физике или математике, состоятельность которых не вызывает сомнения. Или, другими словами, мы можем утверждать, что метафизика, так же как и физика, должна строиться по описанному выше алгоритму, а основная начальная категория метафизики — Бог, или Абсолют, — не может быть определена логически, а должна быть предъявлена как совершенно очевидная. Кроме того, очень важно иметь в виду, что представленная выше логика построения научных теорий не только не дает нам возможности определить начальные категории, такие как Бог в метафизике, но точно так же она не дает нам возможности и доказать существование Бога, так же как, например, мы не можем доказать существование пространства или времени. Мы можем только верить в их существование, поскольку они для нас, с одной стороны, экзистенционально очевидны, с другой стороны, построенные на признании их существования теории подтверждаются экспериментально.

Поскольку существование Бога-Творца не может быть доказано вследствие того, что аксиомы не доказываются и начальные категории не определяются, то мы можем только предъявить некие интуиции Его существования. Наиболее ярко эти интуиции оформляются в вопросе о том, откуда взялась энергия для Большого взрыва и законы, управляющие существованием Вселенной?

Обычно физики обходят этот вопрос молчанием. Но если этот вопрос все-таки поставить, то логика с абсолютной неумолимостью требует, что для этого должны быть причина и источник, которые находятся вне Вселенной. А поскольку там времени и пространства еще нет, то причина и источник должны находиться вне времени и пространства. Обычная метафизическая трактовка процесса возникновения Вселенной заключается в том, что она есть порождение некой Первосущности, которая и называется Абсолютом, или Богом. Эта Первосущность есть бесконечное во вре-

---

55 Erkenntnis/Hrsg. Carnap R., Reichenbach H. Leipzig, 1930–1931. Bd. 1. Опубликован в журнале «Вестник МГУ. Сер. 7. «Философия». № 6. 1933. С. 11–26.

мени и безграничное в пространстве простое Существо, являющееся Личностью. Можно, конечно, рассматривать Первосущность как безличное начало, но тогда будет трудно объяснить, почему Она произвела Вселенную, откуда взялся изначальный творческий импульс. То есть когда мы говорим, что Первосущность является Личностью потому, что Она произвела Вселенную, мы, по сути, даем определение Личности. А именно, мы считаем, что Личность — это некое бытие, которое может осуществлять свободным образом некий волевой и творческий акт. В принципе, когда мы говорим о Первосущности, Личности, волевом и творческом акте, мы полагаем некоторые начальные категории, которые находятся вне всяких определений. Наоборот, все определения и начальные аксиомы метафизической модели должны строиться на основе этих начальных категорий, которые должны приниматься и пониматься интуитивно. Если бы начальные категории можно было определить через что-то еще, то именно это «что-то еще» само должно было бы являться начальной категорией.

Для построения замкнутой метафизической модели помимо категории Абсолютного Творческого начала мы должны ввести также категории, связанные с нашей Вселенной. Фундаментальным метафизическим вопросом при описании Вселенной является проблема логического согласования того факта, что, с одной стороны, Абсолют является единственно сущим, с другой стороны, в нем должны существовать квазиавтономные тварные сущности, которые сотворены Абсолютом и пребывают в Нем. Вопрос автономности тварных сущностей есть вопрос свободы. То есть, по сути, получается, что свобода является главным атрибутом тварной сущности, который отличает ее от Абсолюта. Действительно, Творческий Абсолют есть самооформляющаяся субстанция, которая внутри Себя может создать любую форму, например, человека[56]. Но такой человек не будет человеком в нашем понимании, поскольку он будет только частью Абсолюта. Человек — это, прежде всего, свободная личность. То есть для создания человека Абсолют должен наделить его свободой, что является некоторой формой отчуждения твари от Творца. Таким образом, с точки зрения построения адекватной метафизической модели, нам необходимо определить детали осуществления свободы твари при сохранении неизменности законов тварной Вселенной, что необходимо, как мы видели выше, для самого существования любой науки, включая метафизику.

Важным вопросом любой метафизической модели является также вопрос соотношения субстанции и формы, который сводится, в принципе, к проблеме оформления Абсолюта и тварных сущностей. В данной модели предполагается, что Творческий Абсолют, как было сказано выше, является самооформляющейся субстанцией. Это означает, что Абсолют должен генерировать субстанцию и логосные формы,

---

56 Здесь и далее, говоря о субстанции Абсолюта и субстанции-Абсолюте, автор использует понятие субстанции прежде всего в научно-физическом значении. Необходимо учесть, что такое значение несколько отлично от традиционно философского и теологического, хотя и не всецело противопоставлено ему. Для физики понятие «субстанция» означает прежде всего нечто сохраняющееся в изменении, некий инвариант изменений видимого мира, неуничтожимый, неделимый, неразложимый на элементы. Как точно отмечает В. Гейзенберг, для современного научно-физического сознания субстанция есть энергия — «то, из чего созданы все элементарные частицы, все атомы, а потому и вообще все вещи». «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», — говорит В. Гейзенберг. (В. Гейзенберг. Физика и философия. М.: Наука, 1989). Такая энергия по сути имматериальна, ибо логически и онтологически предшествует бытию материальных объектов, по сути есть Дух, лежащий в основании мироздания и образующий его. В этом смысле современная физика свидетельствует о духовном Первоисточнике и Первопричине мироздания, подтверждая богословскую истину: Бог есть Дух (Иоан. 4:20–24) — «Дух чистейший и притом беспредельный во всех отношениях» (Православно-догматическое Богословие. Макарий, митрополит Московский и Коломенский. Т. 1). Дух совершенно невещественный, непричастный ни малейшей сложности, простой, творящий в Своих действиях все многообразие мира. Вместе с тем, такое научно-физическое понятие субстанции-Духа не совсем совпадает с традиционно-богословским понятием субстанции как сущности Бога, действующего Своими энергиями, отличными от сущности. В этом смысле можно сказать, что традиционно-богословские понятия субстанции и энергии как бы содержатся в физическом понятии субстанции, соотнесены с ним, но не тождественны. Более строгим коррелятом научно-физического понятия субстанции является традиционно-богословское понятие Святого Духа как Ипостаси и, соответственно, Его энергийных проекций.

которые эту субстанцию оформляют, то есть Абсолют должен быть троичным. Эта троичность предполагает наличие сущностного управляющего ядра Абсолюта, испускающего из себя субстанцию, рождающего логосные формы для оформления собственной субстанции и наблюдающего за результатом оформления.

Если мы теперь перейдем к тварной сущности, то мы увидим, что ее структура повторяет троичную структуру Абсолюта. Действительно, если мы будем рассматривать, например, человека, то мы увидим, что он состоит из субстанции, которая оформляется в различные логосные формы. Само это логосно-субстанциальное двуединство находится под управлением Я, которое видит свое собственное тело как бы изнутри и которое не есть ни субстанция, ни логосная форма. Поскольку внешний мир в процессе взаимодействия с логосно-субстанциальным телом тварной сущности оставляет на нем отпечатки, то Я тварной сущности видит внешний мир в своем теле как на некоем дисплее. Об этом Я С. Франк говорил следующее: «Поскольку содержание бытия отождествляется с содержанием предметного бытия, за пределами последнего остается только чистый “субъект познания”, за пределами познаваемых содержаний — только само познавание, — познавательный взор, направленный на сущие содержания, — бессодержательная точка бытия, существо которой исчерпывается именно тем, что она есть отправная точка познавания или неведомый “кто-то”, соотносительный акту и содержанию познания»[57]. То есть Франк рассматривал это Я только как созерцающее, однако, как мы видели выше, мы должны этому Я приписать также и волевые, управляющие функции. Именно поэтому мы его и называем созерцающе-управляющее Я.

Представленные выше интуиции можно систематизировать в виде следующего перечня начальных категорий:

- Бог (Первоисточник, Абсолют, Всеединство) — всесовершенная творческая Личность, обладающая безусловным самобытием, Творец инобытия.
- Инобытие (тварь, творение) — объект творчества Бога, антиномически отличающийся от Бога и пребывающий в Нем.
- Инобытийная личность — сотворенный Богом субъект, в определенном смысле (в аспекте свободного волеизъявления) независимый от Бога, допускающего, обеспечивающего и гарантирующего эту независимость.
- Свобода — главный атрибут инобытийной личности, в определенном смысле отделяющий ее от Бога.
- Энергия — субстанция Вселенной, оформляемая логосами.
- Законы (логосы) — идеальные формы, оформляющие энергии.
- Я — созерцающе-управляющий центр личности, фокус и средоточие личного бытия.

Если мы теперь посмотрим на этот перечень, то увидим, что он в явном или неявном виде связывает начальные категории между собой, то есть, по сути, образует начальную систему аксиом нашей метафизической модели.

Оформление Абсолюта

Как отмечалось выше, Абсолют является живой самооформляющейся субстанцией. Мы должны понимать, что об оформлении Абсолюта мы не можем практически ничего сказать на языке строгого формально-научного или естественно-научного описания. Оформление Абсолюта является всецело свободным и не связано никакими

[57] Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М., 1990. С. 52.

законами. Сами законы устанавливаются Абсолютом, в силу чего бытие Абсолюта не подвластно законам и, следовательно, дедуктивно-номологической дескрипции. Именно поэтому сущностное ядро Абсолюта и является трансцендентным по отношению к тварной Вселенной, которая живет по законам, установленным Абсолютом. В то же время собственный смысл метафизического исследования состоит в попытке заглянуть в область трансцендентного. Как пишет Э. Корет: «Уже самим названием *мета-физика* она обозначена как такая наука, которая не имеет дела с ограниченной, преданной опыту предметной сферой, она должна проникать через эмпирически-физическую данность к ее последним и запредельным основаниям [Hintergründen]»[58].

Попытки заглянуть в область трансцендентного уходят корнями к Платону, которого применительно к проблеме взаимодействия Абсолюта и инобытия и интерпретации теистического догмата своеобразно переформулировал А. Ф. Лосев[59]. Существо этих попыток состоит в том, что если мы рассматриваем Абсолют, то мы должны его рассматривать как единственно «сущее», хотя даже это определение к нему неприменимо, и по Лосеву, мы его должны рассматривать как изначальное Одно. Это Одно не может иметь частей (иначе это было бы уже не Одно) и вообще никаких признаков. Но тогда Оно есть не Сущее, а Сверхсущее, потому что его никак нельзя помыслить. Но сверхсущий Абсолют может стать Сущим. Для этого Ему надо обрести какие-то свойства, то есть оформиться. Поскольку кроме Абсолюта ничего нет, то Он будет оформлять Себя Сам, то есть оформлять Свою субстанцию в Свои же логосные формы. Это означает, как мы уже говорили выше, что Абсолют должен обладать неким управляющим (и одновременно созерцающим) Я, которое рождает Логос (Слово) и из которого исходит Энергия (Дух). Таким образом, самооформляющийся Абсолют должен быть Троичным, то есть Богом-Троицей. Троичность Абсолюта является, если можно так выразиться, тривиальной логической интуицией.

Итак, Абсолют начинает оформляться и превращается из Сверхсущего в Сущее. Вернее, одна часть Его остается Сверхсущей, другая же, оформленная, становится Сущей, а все вместе синтезируется в тот же неизменный Абсолют. Процесс оформления Абсолюта от абсолютно однородной субстанции ко все более и более оформленной, во-первых, конечно же, не есть процесс во времени, во-вторых, он происходит как бы за счет Его «дробления» на все более и более мелкие части, то есть образования все более и более мелких форм[60]. Это осуществляется посредством создания пустот в «теле» Абсолюта, а значит, за счет уменьшения Его «плотности» или за счет перехода во все менее и менее сущее состояние. Таким образом, изначально Сверхсущий Абсолют выделяет в Себе Сущую часть, далее эта часть делится снова на более и менее сущие части; менее сущая часть снова делится на более и менее сущие и т. д. Этот процесс можно продолжать бесконечно долго, а можно остановить на каком-то этапе и получить иерархическую структуру, наверху которой будут формы наибольшего масштаба, а внизу наименьшего. Эта иерархическая структура получается при оформлении Абсолюта в-себе-и-для-себя «сверху-вниз» от наибольшего масштаба к наименьшему. Однако научный (и религиозный) догмат утверждает, что инобытийная Вселенная оформлялась от элементарных частиц, атомов и молекул до сложных инобытийных сущностей, то есть в обратную сторону: от мелкого масштаба к более крупному. Это означает, что полученные при дроблении Абсолю-

---

58 Корет Э. Основы метафизики. Киев, 1998. Emerich Coreth. Grundriss der Metaphysik. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag, 1994. P. 5.

59 См.: А. Ф. Лосев. Диалектика мифа (дополнение к «Диалектике мифа»). М., 2001. Бытие — имя — космос. М., 1993.

60 Здесь и далее автор использует язык физики для описания специфически духовной реальности божественной жизни и процесса творения. Разумеется, автор не абсолютизирует этот язык и допускает возможность иного специально-теологического языка. В то же время в цель автора входит рассмотрение первостепенных вопросов с метафизической и естественно-научной точек зрения. Автор видит свою задачу в прояснении метафизических реалий для естественно-научного разума, что оправдывает применение языка физики для лучшего разъяснения вопроса.

та структуры мелкого масштаба компонуются Абсолютом в структуры все более и более крупного масштаба. Таким образом, мы приходим к тому, что инобытийные сущности также имеют иерархическую структуру. Иерархическую структуру инобытийных сущностей проще всего представить на примере какого-нибудь сложного механизма, например, автомобиля. Процесс проектирования идет как бы сверху вниз. Дизайнер сначала создает проект общего устройства, а в дальнейшем производит деталировку узлов и агрегатов вплоть до последнего винтика. В результате полный проект выглядит как логосная матрешка, в которой более мелкие узлы содержатся в более крупных. При воплощении автомобиля в реальное изделие процесс идет в обратную сторону — снизу вверх. Сначала изготавливаются самые мелкие части, а потом они компонуются во все более сложные узлы вплоть до сборки автомобиля целиком.

Как мы уже отмечали, главным атрибутом живых инобытийных сущностей является свобода. Однако свобода тварей не есть свобода абсолютная, поскольку абсолютной свободой обладает только Бог, а в тварной Вселенной действуют неизменные во времени законы. Отсюда, как мы уже говорили выше, следует, что Бог творит неизменный во времени и заданный уже в момент творения Вселенной мир потенциальных возможностей для всех сущностей — когда-либо живших, живущих и тех, которые будут жить в будущем. Поскольку оформленный Абсолют и Вселенная имеют иерархическую структуру, описанную нами выше, то отсюда следует, что и мир потенциальных возможностей Вселенной, лежащий как бы между ней и Абсолютом, также должен обладать похожей иерархической структурой.

Инобытийная Вселенная

Обобщая коротко изложенное выше, мы можем сказать, что инобытийная Вселенная находится как бы внутри беспредельного Абсолюта, пронизана Им, состоит из Его субстанции, оформлена Его логосами. Такой взгляд на отношение Бога и творения носит название панентеизм. В различных аспектах и оттенках он развивается в ряде работ известных философов, ученых и богословов, среди православных — епископом Каллистом (Уэром), А. Нестеруком, К. Найтом, Э. Лаутом (в данном сборнике — С. В. Посадским)[61], среди протестантов — В. Панненбергом, Ю. Мольтманом, Л. Шульцем, Ф. Клэйтоном, Н. Грегерсоном, А. Пикоком и другими. Православная версия панентеизма является логичным и преемственным продолжением святоотеческой православной богословской традиции. В подтверждение этого можно было бы привести не один десяток цитат из трудов Святых Отцов, начиная с Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, заканчивая Иоанном Кронштадтским и известными афонскими старцами XX века Софронием (Сахаровым) и Иосифом Исихастом (Спилиотом). Мы ограничимся для подтверждения правоты нашего взгляда цитатой из дневника святого преподобного Иоанна Кронштадтского: «Я — в Боге и одно с Ним; я и ближний — одно в Боге!»[62], особенно выделенной им в книге жирным шрифтом.

Отделенность твари от Бога в панентеистической концепции связана, прежде всего, с тварной свободой, которая, как мы видели выше, с точки зрения физики, основана на признании квантовой природы инобытийных живых существ. Для того чтобы понять «физический смысл», если угодно, утверждения о квантовой природе тварной свободы, рассмотрим для начала так называемую проблему квантового измерения. Ее смысл, как известно, состоит в том, что измерение параметров квантового

---

61 См.: In Whom We Live and Move and Have Our Being, ed. Philip Clayton and Arthur Peacocke. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. Посадский С. В. Пролегомены к панентеистической метафизике.

62 Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Творения. Дневник. Т. IV, 1862. Душеполезные наставления. Познай самого себя. М.: Изд. «Отчий дом», 2006, С. 672.

микрообъекта при помощи макроскопического прибора заканчивается изменением квантового состояния мозга наблюдателя, производящего наблюдение за частицей посредством прибора. Для анализа ситуации мы воспользуемся результатами работы А. Д. Панова[63]. В ней рассматривается процесс измерения параметров микрочастицы S, которая может находиться в состояниях a и b, при помощи прибора D. Кроме того, считается, что результат измерения отображается в мозгу наблюдателя M, то есть мозг меняет свое состояние в процессе наблюдения. Состояние системы частица–прибор–мозг до измерения записывается в виде:

$$|\Psi_o\rangle = (\alpha|S_a\rangle + \beta|S_b\rangle)|D_o\rangle|M_o\rangle, \quad (1)$$

где $|D_o\rangle$, $|M_o\rangle$ — состояние прибора и мозга наблюдателя до измерения, а состояния микрочастицы S_a и S_b взаимно ортогональны.

Для рассмотрения процесса измерения можно ограничиться двумя этапами. На первом этапе происходит взаимодействие микросистемы с прибором:

$$(\alpha|S_a\rangle + \beta|S_b\rangle)|D_o\rangle|M_o\rangle \rightarrow (\alpha|S_a\rangle|D_a\rangle + \beta|S_b\rangle|D_b\rangle)|M_o\rangle. \quad (2)$$

На втором этапе происходит взаимодействие прибора с мозгом наблюдателя:

$$(\alpha|S_a\rangle|D_a\rangle + \beta|S_b\rangle|D_b\rangle)|M_o\rangle \rightarrow (\alpha|S_a\rangle|D_a\rangle|M_a\rangle + \beta|S_b\rangle|D_b\rangle|M_b\rangle). \quad (3)$$

В работе А. Д. Панова показано, что редуцированная матрица плотности мозга наблюдателя будет иметь вид:

$$\rho M = |\alpha|^2 |M_a\rangle\langle M_a| + |\beta|^2 |M_b\rangle\langle M_b|. \quad (4)$$

Формула (4) означает, что мозг наблюдателя может находиться в двух состояниях, отвечающих за наблюдение двух различных состояний микрочастицы S. Причем вероятности нахождения мозга в различных состояниях равны соответствующим вероятностям нахождения микрочастицы в двух различных состояниях до измерения. То есть если микрочастица оказалась в состоянии S_a в процессе измерения с вероятностью $|\alpha|^2$, то и мозг окажется в состоянии M_a тоже с вероятностью $|\alpha|^2$, а если микрочастица оказалась в состоянии S_b в процессе измерения с вероятностью $|\beta|^2$, то и мозг окажется в состоянии M_b тоже с вероятностью $|\beta|^2$. Это означает, что переход микрочастицы в одно из состояний S_a или S_b с неизбежностью приведет к переходу мозга в соответствующее конечное состояние. То есть мы можем считать, что коллапс волновой функции микрочастицы инициирует коллапс волновой функции всей системы и мозга в частности. Такая интерпретация процесса в принципе согласуется с копенгагенской интерпретацией квантовой механики, где считается, что переход микрочастицы из одного состояния в другое происходит случайным образом. Мы здесь не будем рассматривать другие интерпретации квантовой механики, обзор которых можно найти в работах Р. Пенроуза[64] и М. Б. Менского[65], а рассмотрим обратную задачу, которая можем пролить свет на вопрос о коллапсе волновой функции квантового объекта.

Прежде чем перейти к этой задаче, обратим внимание на то, что в рассмотренной выше прямой задаче о квантовом измерении частица, макроприбор и человек рассматриваются как квантовые объекты, для описания которых применяется обычный аппарат квантовой механики. Эта традиция идет еще от Э. Шредингера, который сформулировал так называемый парадокс «кота Шредингера», описывающий

---

63 См.: Панов А. Д. О проблеме выбора альтернативы в квантовом измерении. УФН. Т. 171. 447–449, 2001.

64 См.: Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М. ; Ижевск, 2007.

65 См.: Менский М. Б. Квантовая механика: новые эксперименты, новые приложения и новые формулировки старых вопросов. УФН. Т. 170. 631–648, 2000.

по сути несколько модифицированную задачу о квантовом измерении[66]. Тот факт, что мы можем применять для описания человека как физического объекта обычный аппарат квантовой механики, позволяет сформулировать задачу о квантовом воздействии, которая может прояснить важные метафизические вопросы, связанные с интерпретацией квантовой механики.

Смысл задачи о квантовом воздействии сводится к тому, что мы рассматриваем воздействие экспериментатора на квантовую частицу при помощи некоего макроскопического прибора, который мы обозначим буквой B. К примеру, исследователь может нажать кнопку и подать на электрон положительное или отрицательное напряжение. Будем считать, что принятие решения о подаче того или иного напряжения связано с изменением состояния мозга, который впоследствии формирует двигательный импульс. Тогда по аналогии с прямой задачей мозг до принятия решения можно рассматривать в двух состояниях M_a и M_b, где M_a — состояние мозга, соответствующее принятию решения о подаче положительного напряжения, а M_b — состояние мозга, соответствующее принятию решения о подаче отрицательного напряжения. При этом состояние системы мозг–прибор–микрочастица можно по аналогии с (1) записать в виде:

$$|\Psi_o\rangle = (\alpha|M_a\rangle + \beta|M_b\rangle)|B_o\rangle|S_o\rangle. \qquad (5)$$

Здесь предполагается, что экспериментатор с вероятностью $|\alpha|^2$ нажимает на кнопку подачи положительного напряжения, а с вероятностью $|\beta|^2$ на кнопку подачи отрицательного напряжения.

На втором этапе рассмотрения будем считать, что состояние мозга экспериментатора начинает коррелировать с прибором (к которому, как и в работе А. Д. Панова, можно в принципе отнести и тело самого экспериментатора). Поскольку мы рассматриваем задачу о воздействии, когда изменение состояния мозга связано с изменением состояния прибора, то:

$$(\alpha|M_a\rangle + \beta|M_b\rangle)|B_o\rangle|S_o\rangle \rightarrow (\alpha|M_a\rangle|B_a\rangle + \beta|M_b\rangle|B_b\rangle)|S_o\rangle. \qquad (6)$$

На следующем этапе происходит корреляция состояния прибора с состоянием микрочастицы. То есть частица начинает реагировать на подачу того или иного напряжения:

$$(\alpha|M_a\rangle|B_a\rangle + \beta|M_b\rangle|B_b\rangle)|S_o\rangle \rightarrow (\alpha|M_a\rangle|B_a\rangle|S_a\rangle + \beta|M_b\rangle|B_b\rangle|S_b\rangle). \qquad (7)$$

Как видно, формула (7) оказывается идентичной формуле (3) в задаче о квантовом измерении, то есть процесс воздействия экспериментатора на частицу является, в сущности, неким аналогом процесса измерения, в котором микрочастица измеряет состояние мозга экспериментатора. Однако при всей схожести прямой и обратной задач, они имеют различную экспериментальную и метафизическую окраску. В прямой задаче о квантовом измерении речь идет о процессе, в котором наблюдатель косвенным образом фиксирует состояние микрообъекта. В обратной задаче о воздействии рассматривается ситуация, в которой инициатором процесса и одновременно наблюдателем является экспериментатор. То есть в обратной задаче экспериментатор помимо наблюдения за ситуацией «снаружи» может наблюдать за самим собой как квантовым объектом «изнутри». Таким образом, обратная задача приобретает другой метафизический смысл, и вопрос о коллапсе волновой функции сводится к вопросу о наличии свободы воли у экспериментатора. Действительно, вполне разумно считать, что экспериментатор, принимая решение о нажатии той или иной кнопки (подаче положительного или отрицательного напря-

[66] Описание эксперимента см.: E. Schrödinger. Die gegenwürtige Situation in der Quantenmechanik («Текущая ситуация в квантовой механике») // Naturwissenschaften. V. 23 (1935), № 48, PP. 807–812; № 49, 823–828; № 50, 844–849.

жения), сам инициирует соответствующие движения своего тела, то есть, с точки зрения квантовой механики, осуществляет коллапс волновой функции своего тела, в полном соответствии с той логикой, которую мы развивали в начале данной работы. Движение, связанное с нажатием кнопки, приводит в действие цепочку причинно-следственных связей, результатом которых оказывается подача напряжения на микрочастицу. Таким образом, рассмотрение задачи о воздействии проясняет некоторые вопросы, связанные со свободой воли и коллапсом волновой функции, однако есть вопросы, которые требуют дополнительного исследования.

Попробуем на качественном уровне развить наш подход к исследованию квантовых систем. Предыдущий анализ показал, что рассмотрение человека в качестве квантовой системы позволяет перевести исследование квантовых процессов и парадоксов на макроуровень, когда наблюдение и интерпретация экспериментов значительно облегчается. Данный подход может быть развит дальше, и мы можем рассмотреть взаимодействие двух человек как двух квантовых макрообъектов, наблюдение за которыми не вызывает больших экспериментальных трудностей. Рассмотрим, например, экспериментатора, который воздействует на наблюдателя при помощи макроприбора. Воздействие может быть разным. Допустим, экспериментатор светит на наблюдателя фонариком. Тогда по аналогии с рассмотренными выше задачами, мы придем к выводу, что вероятность перехода тела наблюдателя в состояние, связанное с воздействием, равна вероятности того, что экспериментатор переведет свой мозг в состояние воздействия и это воздействие осуществит. И здесь, в этом наглядном мысленном эксперименте, возникают нюансы, которые не были заметны ранее. Они состоят в том, что воздействие на наблюдателя может быть разной интенсивности. Одно дело, если экспериментатор посветил ночью в лицо наблюдателя, другое дело, если экспериментатор посветил днем с большого расстояния. В первом случае мы можем утверждать, что наблюдатель почти наверняка осознает сигнал, во втором случае вероятность осознания может быть ничтожно маленькой. Означает ли это, что выкладки, представленные в работе А. Д. Панова, и наши рассуждения в задаче о воздействии не верны и результат зависит кроме всего прочего еще и от интенсивности воздействия? Нет, такой вывод будет неверен, поскольку мы должны понимать, что тело наблюдателя, даже в случае очень слабого, но отличного от нуля воздействия перейдет в соответствующее состояние. Даже если свет от фонарика попал не на сетчатку, а на кожу наблюдателя, все равно он будет частично поглощен с переводом части молекул тела в другое состояние. Однако созерцающе-управляющее Я наблюдателя может не зафиксировать сигнал на дисплее собственного тела вследствие его слабости. Это означает, что мы должны различать два различных понятия — переход тела в новое состояние и осознание результата наблюдателем. На этот момент обычно исследователи данного вопроса не обращают внимания[67], поскольку в их системе взглядов не хватает понимания того, что помимо логосно-энергийного тела существует также созерцающе-управляющее Я, которое для физики является абсолютно внесистемным объектом (или субъектом). Кроме того, мы приходим к тому, что созерцающе-управляющее Я имеет определенные свойства, такие как, например, «порог чувствительности», а также выполняет некие функции, например, направляет внимание на отпечаток сигнала на собственном логосно-субстанциальном (или логосно-энергийном) теле и т. п. Мы не будем в данной работе останавливаться на этих вопросах, которые носят, скорее, психологический характер, а разберем более подробно проблему обмена информацией (логосами) между внешней средой и наблюдателем.

По сути дела, с физической точки зрения, рассмотренные нами задачи о взаимодействии различных квантовых объектов (субъектов) представляют собой задачи о передаче элементарной информации 0-1 между ними. Однако в реальной жизни мы

67 См., например, работы Р. Пенроуза, М. Б. Менского, А. Д. Панова.

сталкиваемся с передачей гораздо более сложной информации, хотя сам принцип квантового взаимодействия не меняется. Действительно, если мы рассмотрим зрительный процесс, то увидим, что его можно свести к последовательности элементарных квантовых взаимодействий, когда отраженные от предмета кванты света попадают на сетчатку глаза и поглощаются какой-нибудь колбочкой или палочкой. Совокупность поглощенных квантов в дискретном виде повторяет непрерывный волновой фронт отраженной от предмета волны, которая несет информацию об амплитуде и фазе отраженного сигнала, а, следовательно, и о самом отражающем свет предмете.

Отражение, познание, мышление

Для того чтобы понять, как происходит процесс отражения внешнего мира в сознании человека, вспомним, что согласно нашей схеме, предметы и существа Вселенной представляют собой оформленные в виде иерархической структуры логосно-энергийные образования. При их взаимодействии между собой они производят друг на друге взаимные отпечатки, которые являются логосно-энергийными копиями самих объектов, несущими поуровневую информацию о том объекте, который этот отпечаток произвел. При рассмотрении отпечатка на своем логосно-энергийном теле, созерцающе-управляющее Я живого существа видит воспринимаемый объект уже «внутри себя» как бы на дисплее своего собственного логосно-энергийного тела на разных уровнях логосной иерархии или, другими словами, на разных уровнях смысловой общности и смыслового масштаба. При этом надо понимать, что существует как бы два способа видения. Первый связан с «пассивным» видением, которое не сопровождается необратимыми изменениями в мозгу, то есть когда не происходит запоминания с образованием устойчивой копии объекта. В этом случае одна картинка, которая образуется на сетчатке и в соответствующих структурах мозга, сменяется другой в реальном масштабе времени, то есть состояния глаза и мозга меняются без управления со стороны созерцающе-управляющего Я. Второй способ видения связан с запоминанием и образованием устойчивой копии в виде группы измененных клеток мозга. Поскольку процесс запоминания связан с переходом в новое квантовое состояние собственного тела аналогично рассмотренной выше задаче о воздействии (обратной задаче квантового измерения), то он происходит также по команде управляющего Я и связан с коллапсом волновой функции мозга. Это означает, что при запоминании Я и «сознание» являются активными. Рассматривая проблему восприятия внешнего мира, нужно понимать, что поскольку копия объектов в мозгу не может быть точной, так как в нее вносит искажения сам «дисплей», то есть отображающее логосно-энергийное тело, то оказывается, что человек видит окружающий мир как бы через фильтр своей индивидуальности, интерпретирует его исходя из ее особенностей, которые в значительной степени определяются личным опытом и врожденными особенностями человека.

Взглянем теперь на процесс мышления, под которым мы будем понимать операции с устойчивыми копиями объектов в мозгу. Он основан, с одной стороны, на наблюдении созерцающе-управляющим Я человека (или менее высокоорганизованного существа) устойчивого отпечатка внешнего мира в своем собственном мозгу, с другой стороны, на моделировании различных его изменений и вариантов. То есть этот процесс можно рассматривать в буквальном смысле как конструирование различных комбинаций устойчивых копий или как создание и разглядывание моделей мира в собственном логосно-энергийном теле (точнее, в мозгу), причем на разных уровнях иерархии. Таким образом, многоуровневое логосно-энергийное тело человека (его мозг) оказывается многоуровневой логосно-энергийной копией Вселенной, вернее, той ее части, с которой человек успел вступить во взаимодействие. Благодаря наличию внутри человека многоуровневой копии Вселенной мы и мо-

жем говорить о подобии микро- и макрокосма. Кроме того, эта многоуровневая копия имеет свой мир потенциальных возможностей, который является копией мира потенциальных возможностей Вселенной. Созерцающе-управляющее Я человека и любого другого живого существа наблюдает Вселенную и мир ее потенциальных возможностей у себя в мозгу в виде копии, точность которой определяет правильность восприятия живым существом окружающего мира.

Продолжая тему о восприятии, отметим, что при наличии двух видов наблюдения существуют определенные сложности с восприятием человеком внешнего мира и самого себя. Они связаны со следующим. Глядя на предмет, человек может создать в мозгу его устойчивую копию, рассматривать ее и проводить с ней различные мыслительные операции. При этом одновременно наблюдатель может видеть предмет и в «пассивном» режиме. Это означает, что человек видит как бы две копии предмета в мозгу.

Отключив процесс запоминания и оперирования с копиями, человек переходит в так называемое состояние «безмолвия». Со своей внешней, формальной стороны, это состояние хорошо известно как в восточной пантеистической духовной традиции, так и православной аскетической практике[68]. Вместе с тем, надо учесть, что в своих внутренних глубинах содержание полученного мистического опыта серьезно различается, поскольку в Православии результат предполагает личное Богопознание и Богообщение, соединение с Богом через Его нетварный свет — сверхъестественную благодать Святого Духа, в то время как в пантеистической традиции человек довольствуется естественным самопознанием или реализацией учений, не требующих соединения с личным Богом в личном молитвенном общении. Мы ограничиваемся рассмотрением состояния безмолвия лишь с его внешней, формальной стороны. В этом аспекте безмолвие раскрывается как состояние, в котором человек осознает окружающее, но не может (не хочет) мыслить о нем. В то же время человек может включить мыслительный процесс и отключиться от прямого восприятия, то есть переключиться на процесс размышления о предметах, причем на разных уровнях иерархии, что позволяет вычленять в предметах логосные формы разного уровня общности и абстрактности, сравнивать их. Именно это и позволяет человеку непосредственно «видеть» и понимать, например, математические истины до их доказательства, о чем достаточно подробно говорится в работах[69]. Еще сложнее обстоит дело с восприятием человеком самого себя. В этом случае человек может чувствовать свое тело, например, руку, а может мыслить о ней. Если рука у нас болит, то мы одновременно чувствуем боль и можем мыслить о том, как сильно у нас болит рука и почему она болит. Точно так же мы можем непосредственно переживать, например, измену близкого человека, *ощущать ее как непосредственную душев-*

---

[68] С внешней точки зрения, безмолвие может быть определено как возведение ума от непостоянного (Святитель Григорий Богослов. Т. 1. С. 376), «упразднение от всего» (Святитель Григорий Синаитский Добрый. Т. 5. С. 204), и в этом смысле противоположно современному миру, которому «свойственны не память и безмолвие, но деятельность и тревога» (Г. Μαντζαρίδης. Παράδοσις Ἀνανέωσις εις την θεολογίαν του Γρηγορίου Παλαμα. Σ. 25). Вместе с тем православное безмолвие (хранение ума и сердца, внутреннее делание) не сводится лишь к этому внешнему признаку, а предполагает и иной — приобщение ума к Богу через действие благодати (τής χάριτος η ενέργεια), вплоть до стяжания христианского совершенства, заключающегося «в явном причастии Святого Духа, который, вселившись в христианина, переносит все желания его и все размышление в вечность» (Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. Т. II. Слово о спасении и о христианском совершенстве).
См.: Митрополит Иерофей Влахос. Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. Гл. Безмолвие как метод лечения. 1. Безмолвие. 2. Исихазм. 3. Антиисихазм. Ἀρχιμ. Ἱερόθεος Σ. Βλάχος, Ὀρθόδοξη Ψυχοθεραπεία (πατερική θεραπευτική ἀγωγή), Ἱερά Μονή Γενεθλίου τής Θεοτόκου (Πελαγίας), ΄΄Εκδοση Ε΄, 1995. Старец Иосиф Исихаст. Выражение монашеского опыта. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.

[69] См.:0 работы Р. Пенроуза: Пенроуз Р. Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики = The Emperor`s New Mind. Concerning Computers, Minds and The Laws of Physics / Перевод с англ. под общ. ред. В. О. Малышенко. 4-е изд. М.: УРСС, ЛКИ, 2011. Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель = The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe / Перевод с англ. А. Р. Логунова, Э. М. Эпштейна. М. Ижевск: ИКИ, НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика». 2007.
Дискуссия в журнале «Успехи физических наук» по авторам может быть представлена в следующей последовательности: М. Б. Менский. УФН. Т. 170. С. 631. 2000; А. Д. Панов. УФН. Т. 171. С. 447. 2001; А. М. Пилан. УФН. Т. 171. С. 444. 2001; И. З. Цехмистро. УФН. Т. 171. С. 452. 2001; Р. С. Нахмансон. УФН. Т. 171. С. 441. 2001; М. Б. Менский. УФН. Т. 175. С. 413, 2005.

ную боль, а можем мыслить о ней, рассматривая свою собственную страдающую копию, которая является отражением нашего страдающего логосно-энергийного тела. Таким образом, наше логосно-энергийное тело, и прежде всего наш мозг, является той «загадочной областью “внутреннего бытия”»[70], где происходит внутренняя жизнь, то есть внутренним миром человека. Кроме этого необходимо обратить внимание еще на то, что при наблюдении за самим собой человек обнаруживает и свое собственное Я, которое нельзя рассматривать так же как копии предметов в мозгу. Это связано с тем очевидным фактом, что субъект-объектное противостояние человека с окружающими предметами повторяется во внутреннем мире, когда Я рассматривает копии предметов в мозгу. Но рассматривать само себя Я не может, поскольку пропадает субъект-объектное противостояние. В этом случае мы можем только констатировать, что «Аз есьм».

Говоря о созерцающе-управляющем Я человека как о центре личности, имеющем в своем управлении логосно-энергийное тело, которое является исполнительным механизмом и одновременно дисплеем, отражающим внешний мир, важно учесть, что представленная нами схема не вписывается в парадигму картезианского дуализма. Живые существа, и в первую очередь человек, который является образом и подобием Бога, созданы не по дуальной схеме, а по принципу троичности, лежащему в основе всего бытия. Существование раздельно-нераздельного троичного образования «Я — логосно-энергийное тело» предстает, по сути, одной из аксиом-антиномий нашей модели. То есть мы постулируем, что, являясь различными, Я, логосы и энергии неразрывно связаны друг с другом в пределах единого живого существа. Эта антиномия является продолжением другой более глубокой антиномии, связанной с тайной троичности Абсолюта, обсуждавшейся выше. Отметим также, что предложенная метафизическая модель не позволяет говорить о «сознании» как таковом и очертить область его нахождения «внутри» человеческого существа. Это связано с тем, что в процессе восприятия внешнего мира (и воздействии на него) живым существом участвует вся триада «Я — логосно-энергийное тело» практически на паритетных началах. В этом смысле мы можем называть «сознанием» все существо целиком, поскольку оно целиком осуществляет «со-знание» вместе с Богом. При этом, конечно, мы должны понимать, что центральную роль в процессе со-знания играет созерцающе-управляющее Я.

[70] См.: Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М., 2007. С. 506.

> альманах
богословие
философия
естествознание

> метапарадигма **выпуск 01** > **2013**

К вопросу об онтологии души как энергоинформационных взаимоотношениях

Л. Ф. ШЕХОВЦОВА

Богословы утверждают, что земной мир — символ Горнего Мира. В теории философского символизма и конкретной метафизике богослов и ученый Павел Флоренский, развивая святоотеческое учение о логосном строении тварного мира, утверждает, что феномен и ноумен взаимно представляют точное выражение друг друга, образуя неразделимое двуединство — символ[1]. Конкретная метафизика — это такой вариант символизма, где мир физический максимально уподоблен миру духовному и наделен пространственностью. Флоренский полагал, что ноумены пребывают в некотором особом пространстве, которое по отношению к физическому является «обращенным», «вывернутым» или «мнимым»: предметы и процессы в нем подчиняются таким законам, которые в точности обратны, противоположны законам природы (следствие предшествует причине). Оба эти мира образуют один мир, но — двойной, двусторонний: в физическом мире мы видим предмет физическим зрением как явление, в мире духовном он созерцается духовным зрением. Флоренский выдвигает гипотезу о двуслойном строении реальности — двуслойное пространство состоит из «реальной» и «мнимой» сторон. Переход от одной поверхности к другой возможен через разлом пространства и выворачивание тела через себя. Философский символизм — разновидность платонизма, связывающая вещь и идею предельно тесно, до «неразличимого тождества» в символе. Разрушение символического строения реальности, полагает Флоренский, является следствием онтологического искажения Вселенной.

И богословы, и философы утверждают, что человек есть микрокосм, отражающий в себе макрокосм. Преподобный Максим Исповедник писал о человеке, что он объединяет два края бытия — чувственный (материальный) и умопостигаемый (духовный, невещественный). Соответственно, человек является

[1] См.: Флоренский П. А. У водоразделов мысли. Т. 2. М., 1990.

связующим звеном между космосом, вселенной и Богом, своим Творцом и Творцом вселенной. Означает ли это, что Творец создавал тварь (космос и человека) по неким общим принципам? Известны ли современной науке эти общие принципы мироздания? Как можно понимать эти утверждения с точки зрения науки? Каковы взаимоотношения науки и теологии?

Как хорошо известно, богословы отцы-каппадокийцы широко внедряли в свое творчество элементы древнегреческой учености. История взаимоотношений между богословием и наукой, в частности космологией, была разной, указывает Л. А. Максименко[2]. В исторической ретроспективе она выделяет три «сценария»: 1 — приоритет богословия над космологией, их субординация; 2 — автономия богословия и космологии / Галилей: «Библия учит нас, как взойти на небо, а не тому, как вращается небо»/; 3 — сциентистский атеистический характер. Эти сценарии, подчеркивает Л. А. Максименко, лишь отчасти отражают хронологию: в истории науки и теологии всегда присутствовали разные точки зрения.

А. Н. Павленко, рассматривая область взаимоотношений космологии и христианского богословия, говорит, что между этими областями не существует строгой причинной зависимости, а есть только некоторого рода корреляция, или аналогия. «Путь обнаружения корреляции предполагает, что существует некоторая цельная *реальность*, которая открывается различными способами и поэтому может только выглядеть различной, при этом сохраняя свою цельность и свое единство неизменными. Обнаружение корреляций может в таком случае служить “указателем” на существование такой реальности. Однако и это уже следует рассматривать как некоторого рода успех»[3]. Или по-другому можно сказать, что человек разными способами (в соответствии со своими возможностями) познает «некоторую цельную реальность».

Л. А. Максименко удивляется почти цитатному совпадению мыслей космологов и философов, интертекстуальные отношения между богословием и космологией ей представляются как перекличка идей, происходящая в веках истории. В этом она видит намек на источник идей, находящийся на каком-то глубинном уровне, «под слоем» философии, космологии и богословия. На основании такого анализа возникает вывод о необходимости разработки новой методологии соотнесения научного и богословского знания в осмыслении предельных абстракций.

В западноевропейском общественном сознании, да и в российском тоже, в настоящее время интенсивно реализуется процесс интеграции научного и богословского знания: проходят конференции физиков и богословов, где обсуждаются вопросы о первоначалах мира (в современной теоретической физике появляются «физические религии»); физиков, психологов и богословов, где обсуждаются вопросы о квантовой природе сознания, христианское учение о человеке и другие.

Известный богослов Н. Х. Грегерсен, являясь также вице-президентом Европейского общества исследователей в области науки и богословия, пишет, что в XX веке миф о материи потерпел поражение[4]. Ссылаясь на П. Дэйвиса, Д. Гриббина и Ю. Цеманна, он говорит, что материя как таковая утратила свою главную роль и была заменена понятиями организации, комплексности и информации. Понятие материи

---

2 См.: Максименко Л. А. Интертекстуальность в метатекстах космологии и богословия // Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология. Под ред. А. Гриба. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008.

3 Павленко А. Н. Европейская космология: между «рождением» и «творением» // Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология. Под ред. А. Гриба. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. С. 122.

4 Грегерсен Н. Х. Бог и материя: попытка сопоставить платонические и стоические аспекты христологии Логоса // Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология. Под ред. А. Гриба. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. С. 133.

стало иметь три аспекта, неотделимых друг от друга и в то же время независимых: вещественный, субстрат (кварки, электроны, атомы); энергетический (движение, изменчивость физической материи); информативный (структура, организованность). Поэтому новая картина мира строится на понятиях: МАССА, ЭНЕРГИЯ, ИНФОРМАЦИЯ.

Далее Н. Х. Грегерсен пробует доказать, что христианская идея о Троице предоставляет уникальные возможности для развития онтологии, родственной концепции физической материи как объединенного поля массы, энергии и информации. «…В контексте богословия творения Логос-Христос представляет собой информационный ресурс, структурирующий и вечно реструктурирующий непрерывно меняющиеся группы материи… Понятие информации стало критически важным для многих отраслей — от квантовой механики до эволюционной биологии. "(Бог) Отец" — это высший источник божественной жизни и существования космоса, "Сын", или Логос — это формирующий принцип в Боге, который также выполняет роль информационного ресурса творения, тогда как "Святой Дух" — это Божественная энергия, источник жизненной энергии для всего сущего… Бог присутствует в центре природного мира как информационный принцип (Логос) и как снабжающий энергией принцип (Дух), населяющий мир. Лишь исходный принцип Отца неизменно остается трансцендентным, тем самым отвечая на метафизический вопрос: Откуда появилась вселенная?.. Только во взаимодействии между информацией и энергией творение способно двигаться вперед и производить эволюционные новшества»[5]. Следуя мысли Н. Х. Грегерсена, божественный Логос — это информационная Матрица, рождающая все структуры, неистощимый Источник порядка и законов во Вселенной. Дух же дает жизнь, присутствуя во всех жизненных функциях всех живых существ. Подчеркнем, что уже одному из первых Отцов Церкви, ведущему богослову II века святому Иринею Лионскому, принадлежит выражение, что Сын и Дух — это «две руки Отца», что в целом коррелируется с подходом Н. Х. Грегерсена, где Сын-Логос наполняет информацией мир творения в постоянном общении с Духом, передающим миру энергию. Сходные идеи о логосно-энергийной структуре мироздания, человека и Абсолюта развивает Н. А. Соловьев[6].

В философском символизме Павла Флоренского, где земной мир есть символ Горнего, утверждается идеальное слияние ноумена-логоса и феномена-вещи в совершенном мире. Вместе с тем явление (феномен, вещь) совершенно выражает смысл (ноумен, логос) в совершенном (безгрешном) бытии. Вследствие онтологического искажения Вселенной происходит разрушение символического строения реальности. В итоге в явлениях падшего мира мы видим смысл искаженно. В несовершенном, падшем состоянии человеку стал не очевиден ноумен в феномене, и еще менее доступно символическое понимание действительности.

Премудрость Бога через Его Нетварные Энергии, как «лестница домостроительства», нисходит в мир сотворенного бытия. Премудрость Бога в Своих Нетварных Энергиях полагает логосы вещей, феноменов материального мира. И, вероятно, именно так, символически, следует понимать выражения святого Иринея Лионского и Н. Х. Грегерсена. А вот высказывание в XXI веке ученого программиста Ллойда: «…информация и энергия дополняют друг друга во вселенной: энергия побуждает физические системы к выполнению действий, информация сообщает им, какие действия нужно выполнить»[7]. Таким образом, в науке XX–XXI века становится оче-

---

5 Грегерсен Н. Х. Бог и материя: попытка сопоставить платонические и стоические аспекты христологии Логоса // Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология. Под ред. А. Гриба. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. С. 142.

6 См.: Соловьев Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм. М., 2011.

7 См.: Seth Lloyd. The Programming Universe: A Computer Scientist Takes on the Cosmos. New York Alfred A. Knopf, 2006. P. 3.

видной фундаментальность категорий «энергия» и «информация» для разных ее дисциплин.

Актуален вопрос: не на дополнительность ли информации и энергии указывает формула измерения информации К. Шеннона?

И в теории информации, и в общей теории систем предпринимались попытки осмысления связей этих фундаментальных категорий и их измерений. Самое общее определение информации — мера упорядоченности или определенности. Сущность количественной характеристики информации, как меры упорядоченности, указывает на связь информации с физической энтропией. «Как энтропия, — писал Н. Винер, — есть мера дезорганизации, так и передаваемая рядом сигналов информация является мерой организации»[8]. Мера организации и в физике, и в теории информации является вероятностно-статистической и измеряется формулой:

$$H = -\sum_{i=1}^{i=n} Pi \log Pi$$

где H — мера количества информации,
P — вероятность состояния i элемента;
n — количество элементов множества.

Совпадение меры количества информации с формулой термодинамической энтропии дало основание Шеннону, впервые предложившему приведенную выше формулу, распространить общефизический термин «энтропия» на величину количества информации, характеризующую в этом случае упорядоченность множества состояний источника.

Интерпретируя формулу К. Шеннона, Л. М. Веккер обратил внимание на органическую связь информации (как упорядоченности системы) с физической энтропией как величиной, которая, выражая тенденцию системы к наиболее вероятному состоянию неупорядоченности, вместе с тем характеризует разнокачественность различных форм энергии, и тем самым выявил глубокую связь понятия информации с фундаментальным общефизическим понятием энергии[9].

Эквивалентность энтропии и количества информации впервые отметил еще Л. Сциллард: сумма информации и энтропии при данном распределении вероятностей состояния постоянна и равна максимально получаемой информации или максимальной энтропии в данных условиях. Следовало бы говорить не о связи двух понятий, а о двух сторонах одного и того же физического явления: кванте упорядоченного (неупорядоченного) пространства.

Есть физическая реальность, представляющая собой некую структуру (систему, организацию). Структура есть форма связи элементов, ее составляющих. Логосы — «умная структурность» чувственного мира — так писал А. Сидоров в комментариях к творениям преподобного Максима Исповедника[10]. Если есть субъект, то он воспринимает эту структуру как меру упорядоченности системы — информацию, а оставшаяся в системе «неупорядоченность» — энтропия — «остаток» антиэнтропийной тенденции — есть несвязанная энергия системы.

Таким образом, это как бы две стороны одной медали. «Упорядоченность» системы или кванта пространства — это двуликий Янус: это и «информация», с точки зрения

---

8 Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958. С. 41.

9 См.: Веккер Л. М. Психические процессы. Л., 1981.

10 Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 179.

субъекта, и потенциальная, уже связанная в данной системе энергия. Процесс упорядочивания, структурализация элементов системы, или самоорганизация, связан с энергоинформационным взаимодействием системы со средой. Это процесс усвоения организации внешней среды, ее энергии и порядка. Следовательно, информация есть связанная активность, как бы связанная энергия системы. Энтропия, существующая в первозданном хаосе и в сегодняшней Вселенной, является, вероятно, реализацией той свободы, которой Бог наделил всякую тварь — от атома до человека.

Превращение хаоса в порядок — потеря микрообъектами своей «свободы» при вступлении их в связь друг с другом — есть процесс структурообразования, процесс связывания свободной актуальной энергии микрообъекта и перевод ее в потенциальную энергию структуры — системы. Эта «связанная» энергия (структура) и есть информация, воспринимаемая субъектом. В комментариях творений преподобного Максима Исповедника современный богослов А. Сидоров пишет: «Логос придает вид или форму, тип бесформенному веществу»[11]. Таким образом, переходя на научный язык, «логос» можно рассматривать как программу организации материи. Также, очевидно, и Творец создавал Вселенную в соответствии со Своим Логосом и наделил материю определенными свойствами — активностью, способностью к движению и взаимопереходу разных форм движения друг в друга.

Все информационные системы могут формироваться только согласно опускаемым с верхних уровней правилам, которые «существовали» раньше самих систем в форме изначального плана (идеи Творения). Вероятно, этот изначальный план есть логос вещи. Логос, или «идея», ноумен являются воплощением замысла Творца, Его плана относительно данной вещи. Таким образом, получается, что структура или информация (если есть воспринимаемый субъект) как величина снятой неопределенности есть материальное отражение, воплощение логоса, парадигмы, сути данной вещи. Это «структурирование», «материализация», формирование логосом феномена происходит по воле Бога в соответствии с Его замыслом (Идеей).

Логос есть как бы алгоритм, программа «вычерпывания» энергии из среды и связывания ее в определенную структуру. Но прежде, чем возникла эта программа в материализованном виде, она существовала как Замысел Творца в Предвечности. Здесь позволим себе аналогии на грубом, феноменальном материале, помня принцип подобия в устроении мира. Программа для компьютера — это тоже нечто «инаковое» по сравнению с его устройством. Чертеж дома, хоть он и вполне материален, это еще не дом, а замысел в голове архитектора, это еще даже не чертеж. Программа концерта — это еще не исполняемая оркестром музыка. Таким образом, мы видим, что программа — это как бы руководство к будущей деятельности, это зародыш предстоящих действий, это алгоритм, последовательность действий. Но Идея, Замысел первичны, затем появляется более или менее «материализованный» план (чертеж) и только потом — сама вещь в феноменальном материальном мире.

Преподобный Максим Исповедник в VII веке высказал интересную мысль, что «умопостигаемые сущности обладают внутренним соответствием с душой, а душа — внутренним соответствием с умопостигаемыми сущностями»[12]. Чтобы понять эту мысль, необходимо рассмотреть учение преподобного Максима о логосах.

Православное учение о природе всего существующего было изложено в IV–VII веках в творениях святого Дионисия Ареопагита и преподобного Максима Исповедника. Тварный мир мыслится разделенным на две сферы: сферу воспринимаемого чувствами и сферу невоспринимаемого чувствами. Мир *сущих*, получивший *начало от*

11 Там же.

12 Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 179.

Бога, делится на умопостигаемый мир, образованный из умных и бесплотных сущностей, и на здешний мир, чувственный и плотский, который величественно соткан из многих видов и природ[13].

Аналогичные мысли находим у протоиерея Василия Зеньковского:

1. Есть идеальная сфера, трансцендентная миру, Абсолют, Бог;
2. Есть идеальное бытие, имманентное миру — мир идей, логосов;
3. Есть эмпирическая сфера — природа, феноменальное бытие.

Идеи в мире *от Бога*, но они *не есть Бог*, они «пребывают» в тварном мире, — писал протоиерей Василий Зеньковский[14].

Филон Александрийский усматривал двойную функцию идей — они принадлежат Богу (Премудрость Божья), но и в то же время — миру.

Святые Отцы и религиозные философы «логос» понимали следующим образом:

1. «Логосы» являются Божественными «мыслями» о мире, нисходящими от второго лица Святой Троицы — Логоса; составляют вечный Божественный замысел («план»), который становится реальностью, осуществляемой во времена, благодаря воле Божьей;

2. «Логосы» суть парадигмы земных вещей, их приведение в бытие предшествует в онтологическом плане творению чувственного мира;

3. «Логосы» — умная суть тварных вещей[15].

В религиозно-философских и научных теориях есть взгляд на человека как на микрокосм, отражающий в себе макрокосм. Как можно понимать этот изоморфизм? Как осуществляется взаимодействие человека с миром?

В 1969–1970 годах попытка представить психику как инвариант энергоинформационных взаимоотношений была сделана на факультете психологии ЛГУ. Эта гипотеза опиралась на данные биологических дисциплин, а также на теорию информации, кибернетику[16].

В ряде современных психологических концепций психика представлена как информационная деятельность — деятельность по переработке информации, поступающей человеку извне по чувственным каналам. Воспринимая объекты, феномены внешнего мира, человек получает информацию об этом объекте. Взаимодействовать с внешним миром человек может при условии, что у него есть нечто общее с этим миром. Таким «мостиком» между миром и человеком являются свойства мира, выступающие для человека как некие «сигналы», «знаки» — «информационные параметры среды» (вспомним преподобного Максима — «умопостигаемые сущности», обладающие «соответствием с душой»). Эти «информационные параметры среды» воспринимаются психикой, составляют содержание психики, то есть внутренний мир человека. Психические образы объектов есть интериоризованный внешний мир в его информационных параметрах. Человек как бы «впускает», «опрокидывает» в себя внешний мир не в феноменальном объектном виде, а в виде информационных параметров.

Представления об информации в современной науке в какой-то степени схожи с представлениями о логосе в богословии: «информация» хотя и неразрывно связана со своим материальным носителем, не есть ни материя, ни энергия. Одно из су-

---

13 Там же.

14 См.: Зеньковский В., прот. Основы христианской философии. М., 1992.

15 См.: Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 179.

16 См.: Веккер Л. М., Палей И. М. О соотношении информационных и энергетических характеристик нервно-психической деятельности // Сб.: Теоретическая и прикладная психология в Ленинградском университете. Л., 1969.

ществующих определений «информации» — это «математическое уточнение определенных сторон универсального свойства отражения»[17]. Информация — это и обозначение содержания, получаемого из внешнего мира человеком в процессе его взаимодействия с миром. Информация как знание мира — это идеальная модель мира.

Феномен (объект), являясь как бы материализованной проекцией имманентно присутствующего в нем логоса («парадигмы вещи»), своими свойствами «сигнализирует» о логосе. Логос какого-либо предмета есть образующее его начало, смысл, закон его бытия. Все логосы есть идеи (мысли) Божьи, содержащие бытие мира. «Постигаемые нами логосы, — комментирует С. Л. Епифанович творения преподобного Максима, — становятся идеями (мыслями) нашего ума, обозначая для нас сущность предмета»[18].

Эти-то «сигналы» логоса и воспринимает человек, вероятно, как информационную характеристику объекта. Психический образ объекта не есть пассивное зеркальное отражение во внутреннем мире человека; человек затрачивает много внутренней активности на осмысление образа, отождествление его с определенным классом явлений, называние его через соотнесение с родовыми признаками, на оценку пользы или угрозы для него данного объекта, феномена. Результатом этой внутренней переработки информации о феномене является приближение к «понятию» — ноумену — пониманию парадигмы, идеи данного феномена или его логоса. Когда человек определил понятие, то разгадал в какой-то мере смысл данной вещи — разгадал замысел Божий об этой вещи, выявил ее логос. Таким образом, можно сказать, что мысль человека — это приобщение к замыслу Творца; информация о вещи — это субъективное преломление логоса данной «вещи».

Не следует забывать, что физический объект, его структура являются только материальным носителем информации, сигнала. Информация всегда субъективна. Она существует только для конкретного субъекта и в его субъективном преломлении. Информации нет, если нет человека. Ощущение есть субъективное отражение свойств объекта. Весь процесс познания человека субъективен, то есть обусловлен его жизненным опытом, избирательностью восприятия в данный момент, мыслительными способностями и т. д. Структура в человеке, принимающая решения и осуществляющая свободу выбора — личность или *Я*.

Я существует как некоторое внутреннее чувство, которым человек воспринимает себя. Л. Карсавин определял *Я* как самосознающее себя бытие[19]. Для *Я* самосознание, восприятие самого себя и есть самое его существование. Иного бытия у него нет. *Я* есть глубинная исконная точка бытия[20].

Это сознание-бытие «откуда-то берется», — замечает философ П. А. Сапронов[21]. Возникновение такого имманентного бытия-сознания упирается в трансцендентную реальность. Несмотря на смертность человеческого *Я*, в нем необходимо выделить вневременное ядро и основу, выражающую тождество «*Я есть Я*» — вневременную реальность. Внутренний мир человека («олам») образуется в сфере нашего внутреннего самосознания. Проделав богословский анализ проблемы самосознания, епископ Михаил Грибановский пишет, что «Самосознание… есть бытие в себе, то есть опирающееся на себя, прозрачное для себя… только в самосознании мы нахо-

---

17 Бирюков Б. Ф. Кибернетика и методология науки. М., 1974.

18 Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.

19 См.: Карсавин Л. О личности. Религиозно-философские сочинения. Т. I. М., 1992.

20 См.: Франк С. Л. Непостижимое М., 2007.

21 Сапронов П. А. «Я»: Онтология личного местоимения. СПб., 2008. С. 101.

дим отношение к самому себе… »[22]. При определении самосознания епископ Михаил видит в нем определенное сходство с «положительной бесконечностью» (Богом), признаки которой — *бытие* в *себе, наличие* опоры в себе (человеческое *Я* также не зависит от внешних влияний, определяет себя), а также *абсолютное бытие* как бытие из себя (человек сам есть причина, свободно определяющая *себя)*.

«Итак, самосознание как отношение бытия к самому себе составляет явление абсолютное», — делает вывод епископ Михаил[23]. В. А. Снегирев констатирует: «Всякая сознаваемая душевная и физическая деятельность сознается как принадлежащая *Я*. *Я* таким образом является как бы владельцем всего состава душевного и физического»[24].

Субъективный опыт *Я* лежит в основе всякой теории и картины мира. Вслед за преподобным Максимом можно сказать, что психика — это «продукт», «результат» интериоризации, усвоения мной (*Я*) логосов в моем субъективном преломлении. Если душа, психика имеет единую природу с логосным уровнем, слоем бытия, то человек в таком случае является как бы «преобразователем» внешнего материального бытия во внутреннее ноуменальное бытие, которое является предметом созерцания для *Я*.

Размышляя об онтологических вопросах, протоиерей Кирилл Копейкин пишет, что наречение Адамом имен твари означает в библейском контексте *по-имение, понимание*, что символизирует *познание* именуемого и обретение власти над ним. «Логосный в силу своей *богообразности* и стоящий между Творцом и Его творением человек, именуя мироздание, со-*бирает* мир в себе через его имена, включая его в тот мир (“олам”), что вложен в его *сердце* (см. Еккл. 3:2) — и соединяет его через себя с Богом… Собственно, функция имени и состоит в опосредовании соответствия “внутреннего” и “внешнего миров”»[25]. Можно полагать, что усвоение «логосов» Адамом не было искаженным, что и позволяло ему нарекать имена твари. После грехопадения субъективное преломление «логосов» стало свойством природы падшего человека, и степень различия между «информацией» и «логосом» у каждого субъекта находится, вероятно, в каком-то соответствии с его греховностью. Святые Отцы говорили о том, что только чистому сердцем дано познание.

Все вышеописанное можно попытаться представить схематично (см. рис. 1), где *слева* условно изображен мир Невидимый внешний, который «опрокидывается» во внутренний мир человека через видимый мир (феномен, вещь, объект). В силу того, что мир вложен Творцом в сердце человека, человек, углубляясь в себя, может приблизиться к сути бытия; может построить в своей «голове» математические модели, эффективно описывающие внешний мир, — пишет протоиерей Кирилл Копейкин[26].

---

22 Михаил Грибановский, еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003. С. 28.

23 Там же. С. 193.

24 Снегирев В. А. Психология. СПб., 2008. С. 34.

25 Копейкин К., прот. «Твореньми помышляема» (Рим. 1:20): На подступах к новой онтологии // Христианское чтение. 2002. № 21. С. 26–216.

26 Там же.

Известный комментатор творчества преподобного Максима Исповедника С. Л. Епифанович пишет, что антропология у преподобного Максима расширяется в космологии и получает онтологическое значение. Три вида человеческого познания — чувственное, мысленное и мистическое — в онтологической проекции как бы образуют три сферы бытия — телесное, мысленное и божественное[27].

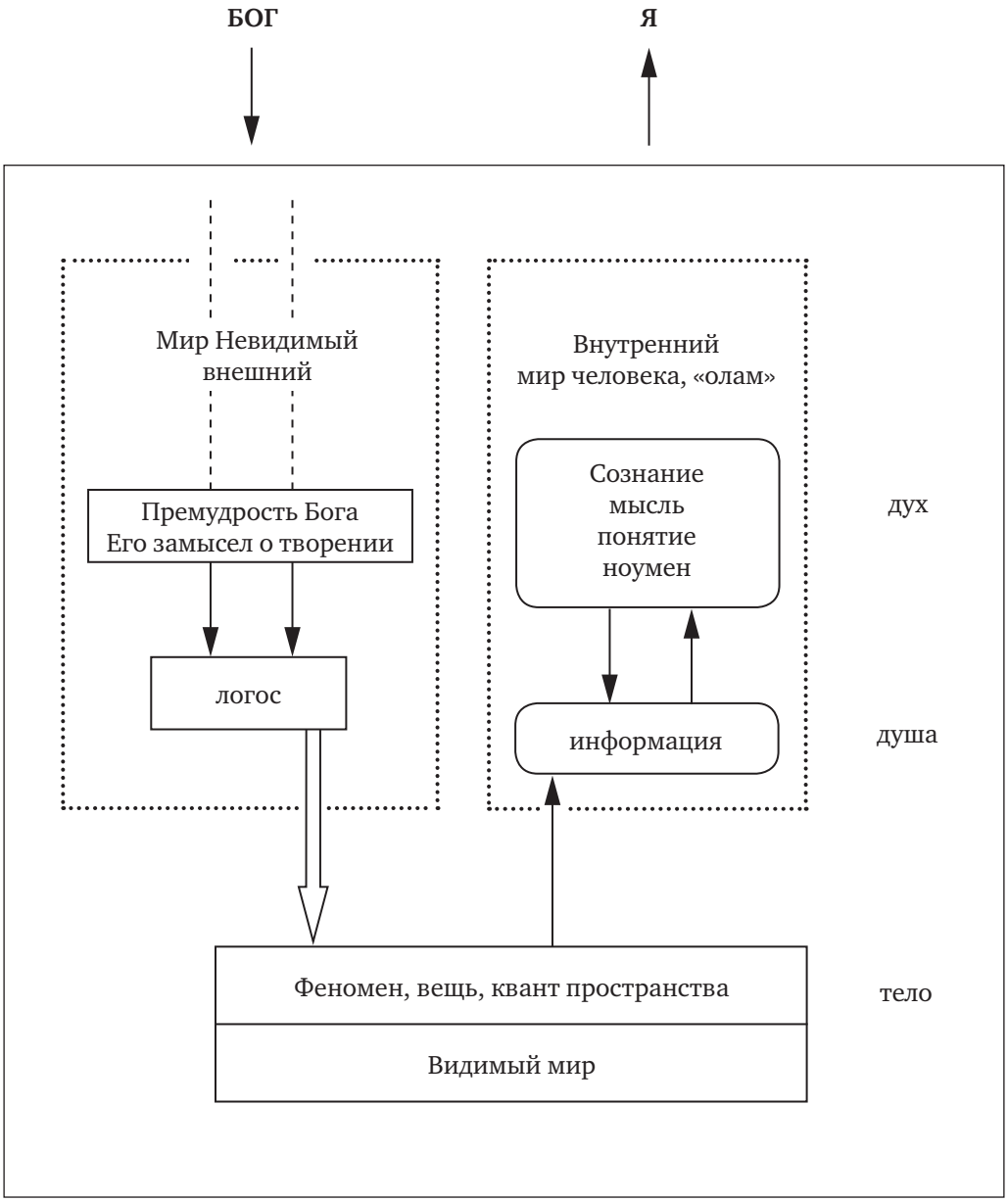


Рис. 1.

[27] См.: Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 140.

В пояснение *левой стороны схемы* можно сказать: «Весь мир как бы “висит” на логосах, имея в них свою сущность»[28]. Премудрость Божья (Логос, Сын Божий, София) содержит в Себе все общие по родам и видам и все частные логосы. Они исходят из Нее, будучи проявлениями ЕЕ энергии. Так выступает Логос в своих энергиях, или «малых» логосах (термин преподобного Максима Исповедника). Логосы можно рассматривать в отношении к образуемому ими миру. «Все бытие идеально, есть ничто иное, как совокупность логосов, исшедших из Логоса и разнообразно переплетающихся друг с другом. Уплотнение их образует грубую чувственную постигаемую тварь»[29]. Под внешней явленностью в мире скрывается бытие умопостигаемое. Это поясняет нижнюю часть схемы.

Чувственный мир есть символ духовного и в своих логосах сливается с ним[30]. В чувственных вещах можно созерцать идеи, логосы мира мысленного. Оба мира поставлены во внутреннюю гармонию между собой. Умопостигаемый аспект чувственного мира преподобный Максим и называет логосом. По мысли Святых Отцов, логос является причиной бытия вещей, он может быть назван «глубинной структурой» воспринимаемого мира. «Знать что-нибудь — значит знать соответствующий логос», — пишет епископ Василий (Осборн)[31].

Пояснение *к правой стороне схемы*: понимаемая в современной науке «информация» определяется как «мера определенности, упорядоченности объекта», как форма предела, как парадигма, идея вещи, она определяет, каким быть данному объекту, то есть то, что отличает данный объект (как носитель информации) от другого объекта (носителя информации)[32]. Через констатацию отличия данного объекта от другого выделяется дискурс, суть данного объекта, его понятие, ноумен. Сфера, не воспринимаемая чувствами, недоступна для чувств, однако доступна для «нуса» — «ума», того, что можно назвать «духовным разумом» человека, — пишет епископ Василий[33].

Таким образом, логос как умопостижимая сущность, парадигма вещи, «глубинная структура», оформляет феномен, объект в видимом мире, а человек сквозь чувственное познание — «информацию», образ феномена, вычленяет понятие и тем самым в душе, психике соединяется, согласовывается с ноуменальным, логосным краем бытия (человек со-логосен со всем мирозданием). Пространство души и духа человека — «олам» (евр. «олам» — мир как *целостность* бытия) — образуется «опрокинутым» в него внешним миром через информационные параметры этого мира — субъективно воспринятые логосы[34].

Итак, можно сказать, что психика — «продукт», результат интериоризации, усвоения логосов в их субъектном преломлении. Представляется, что так можно понять учение, изложенное в VII веке преподобным Максимом Исповедником. Можно высказать гипотезу, что душа (психика) имеет единую природу с логосным слоем бытия. Человек же в таком случае является как бы «преобразователем» материального бытия в ноуменальное. Те свойства мира, которые человек интериоризовал, у-свои-л в себя (сделал своими) как информацию о мире, теперь существуют в нем как его внутренний психический мир, который далее отражается в его самосознании-*Я*.

---

28 Там же. С. 67.

29 Там же. С. 68.

30 Там же. С. 71.

31 Василий (Осборн), еп. Сергиевский. Философский дискурс и богословская интуиция (Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник) // IX Рождественские образовательные чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. М., 2001, С. 88.

32 Веккер Л. М. Психические процессы. Л., 1981. С. 23.

33 Василий (Осборн), еп. Сергиевский. Философский дискурс и богословская интуиция… Там же.

34 Копейкин К., прот. «Твореньями помышляема» (Рим. 1:20): На подступах новой онтологии.

Параллели между понятиями «логоса» в христианской антропологии и современным научным понятием «информации» позволяют в какой-то мере понять мысль о том, как человек-микрокосм отражает в себе макрокосм.

«Энергия» — другая из самых распространенных в современном научном познании категорий и компонентов новой парадигмы — картины мира. Если рассматривать психику как инвариант энергоинформационных взаимоотношений, то необходимо более подробно рассмотреть понятие энергии.

Категория «энергия» есть не только в науке, но и в богословии. То, что Бог повсюду присутствует и все вмещает («Его же не вмещает ничто»), блаженный Кирилл именует богодостойной энергией и силой. Святой Иоанн Златоуст называет сущностной энергией Бога то, что Его нигде нет, не из-за небытия, но из-за возвышения над местом, временем и природой. Физики под энергией понимают единую меру различных форм движения материи. Качественно различным формам движения материи соответствуют виды энергии: механическая, внутренняя, электромагнитная, химическая, ядерная, которые все имеют количественные характеристики.

Если рассматривать категорию «энергия» в более широком смысле, то ее можно понимать как меру активности (действия, работы) — так называемую актуальную энергию, или же как способность к активности — потенциальную энергию. Любое материальное тело или явление способно быть активным. Этимология слова «с-пособность» — «с-пособием», «пособить» — что значит «помочь». «С-пособность» — значит с помощью (чего-то, кого-то) что-то сделать, с Чьей-то помощью проявить активность. Физики утверждают, что как способность к активности энергию физические тела получают друг от друга. Философы в этом случае говорят об идее «первотолчка». Что же понимают богословы под источником «энергии»?

Термин «энергия» традиционно переводится с греческого языка как «действие». Святой Григорий Нисский указывает: «Природная энергия есть сила, обнаруживающая всякую сущность, которой лишено только несущее, потому что сущее, причастное той или иной сущности, во всяком случае причастно по природе и обнаруживающей ее силе»[35]. Святой Василий Великий пишет: «Нет ни сущности по природе без энергии, ни какой бы то ни было энергии без сущности, и больше того, мы познаем сущность через энергию, имея для удостоверения саму эту энергию как показание сущности: ведь Божией сущности никто никогда не видел, но мы все равно достоверно знаем эту сущность через ее энергии»[36]. Так как в цитате «энергия» и «сущность» пишутся с малой буквы, то речь идет о тварном бытии. При этом взаимоотношения «сущности» и «энергии» аналогичны как для Нетварного Бытия, так и для тварного бытия. Тварное бытие тоже имеет сущность, силу и действие. Всякое феноменальное явление имеет скрытую невидимую сущность, логос. Тварная сущность, логос, в свою очередь, выступает творящей силой, силой, созидающей «вещь», феномен тварного мира. Феномен содержится в сущности (ноумене, логосе), его «завершении» и «начале», потенциально. «Середина» же представляет «переход», процесс становления потенциального в актуальное.

Умопостигаемая и чувственная части есть как бы края тварного бытия, указывает А. И. Сидоров[37]. Как же происходит взаимодействие этих «краев»? Преподобный Максим Исповедник и на этот вопрос предлагает свой ответ: «Всякая сущность вводит вместе с собою и предел самой себя, ибо ей присуще быть началом движения (энергии, активности), созерцаемого в ней как возможность. Всякое естественное движение к действию, мыслимое после сущности и до действия, есть середина, пос-

35 Григорий Нисский. Об устроении человека. СПб., 1995.

36 Василий Великий. Творения. Ч. 1. М., 1845.

37 Максим Исповедник. Творения: Мартис. 1993. Комментарии. С. 321.

кольку оно естественным образом постигается как нечто среднее между обоими»[38]. Комментируя триаду «сущность — движение — действие», А. И. Сидоров уточняет, что движение есть «середина», ибо оно возникает в сущности (потенциально содержась в ней) и влечет действие, которое является как бы «осуществлением» сущности. «А всякое действие, естественно ограничиваемое своим логосом, есть завершение мыслимого до него сущностного движения»[39]. Под «логосом», ограничивающим это действие, следует, видимо, понимать ту внутреннюю идею (или принцип), которая определяет это действие, комментирует далее А. И. Сидоров. Таким образом, энергия, по мысли преподобного Максима Исповедника, есть движение сущности.

А. И. Сидоров пишет: «Понятие начала, середины и конца сближаются у преподобного Максима с понятиями сущности, силы и деятельности»[40]. Координата времени соединяет «сущность» и действие. Время «потенциальное» делает «актуальным». Таким образом, если придерживаться понятия «энергии» как способности к активности, то в этом подходе можно увидеть смыслы, общие и для науки, и для богословия.

А. Ф. Лосев указывал, что если энергия не сущность, то принадлежит к сущему и есть сущее, вещь не может мыслиться без энергии, как человек без бытия; энергия существует одновременно с вещью, или раньше ее, чтобы вещь могла существовать через нее[41]. Если энергия — свойство всякого материального объекта, вещи, то, очевидно, она является также и свойством человека. Психика человека — это не пассивное отражение окружающего мира, а активный процесс. Даже в процессе восприятия, казалось бы, наиболее «пассивном» психическом процессе, происходит не только перекодировка внешнего сигнала объекта во внутренний сигнал — код, но и его активное преобразование. Всякая психическая деятельность человека это проявление его активности.

Мышление, рассудочная деятельность представляет одно из тех свойств человека, в которых проявляется Образ и Подобие человека Богу. Мысль как процесс упорядочивания отраженных свойств внешнего мира во внутреннем мире есть не только информационный процесс (процесс пассивного отражения информационных параметров среды), но процесс, который всегда сопровождается внутренней активностью субъекта-*Я* (отраженный объект надо назвать, то есть соотнести с определенным классом объектов, оценить пользу его или угрозу для существования и т. д.). Активность субъекта — это энергетические процессы. Осмысление, мышление как процесс понимания (по-йман-ия, и-мения = схватывания), усвоения какого-то аспекта внешнего мира — это есть действие, активность, энергия. Мысль же есть итог, результат этого субъективного процесса; мысль есть продукт активности того, кто эту мысль «схватывает» («выхватывает» логос).

Здесь представляется уместным сослаться на наши экспериментальные исследования[42]. Анализ экспериментальных результатов показал, что процесс решения умственных задач (выполнение интеллектуальных тестов или сдача студентами экзамена) сопровождается интенсивными энергетическими сдвигами в организме. Причем чем выше успешность умственной деятельности, тем выше энергетические затраты, сопровождающие эту деятельность.

---

38 Там же. С. 215.

39 Там же. С. 183.

40 Там же. С. 183.

41 См.: Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994.

42 Шеховцова Л. Ф. Влияние динамики энергетических затрат на успешность интеллектуальной деятельности в условиях эмоционального напряжения // Психологический журнал. Т. 8, 5. 1987.

В науке существует представление, что мысль есть результат антиэнтропийной деятельности мозга. Работу, посвященную термодинамике мыслительных процессов, Н. И. Кобозев опубликовал еще в 1971 году[43]. Таким образом, можно рассматривать мышление как вид психической активности, то есть один из видов психической энергии. Если Мысль Божья есть Энергия Божья, то и мысль, мышление человека, возможно, по аналогии, есть энергия человеческая, то есть психическая.

Итак, вещь, объект, «квант физической реальности» благодаря своим физическим свойствам воспринимается сенсорными физиологическими каналами человека (на что затрачивается соматическая энергия), интериоризуется в его информационных параметрах и образует внутренний субъективный психический мир человека. Психику, следовательно, можно рассматривать как инвариант энергоинформационных преобразований. Познание мира, интериоризация человеком-*Я* внешнего мира в виде внутренней модели происходит через информационные параметры этого мира. Объект благодаря внутренней активности (энергии) субъекта или *Я* приобретает в нем ноуменальное, понятийное бытие. Субъект выступает в таком случае как бы преобразователем физического, феноменального бытия в ноуменальное, логосное. Таким образом, человек-*Я*, используя данный ему Богом потенциал психической энергии, строит свой внутренний мир, творит свой субъективно преломленный логосный мир.

43 См.: Кобозев Н. И. Исследование в области термодинамики процессов информации и мышления М., 1971.

> альманах
богословие
философия
естествознание

> метапарадигма **выпуск 01** > **2013**

Живая клетка глазами химиков-органиков

В. Г. КОСТЕНКО, Л. Д. КОСТЕНКО

Резюме

Трудно найти столь же неразрешимую проблему, которая издавна привлекала и продолжает привлекать внимание человечества, вызывая острейшие дискуссии, как проблема возникновения жизни. К данному вопросу пытались подойти с двух противоположных позиций: на базе религии — идеализма и на базе материализма — вначале примитивного, базирующегося на интуиции мыслителей (Аристотель и другие), а впоследствии прочно опирающегося на научные исследования.

Что касается религии, то ее взгляды веками сохранялись и сохраняются практически в неизменном виде — признается роль Творца при возникновении жизни.

Примитивный материализм возникновение жизни сводил вначале к самозарождению живых существ, а после того, как Пастер доказал несостоятельность этой идеи, стал опираться на идеи эволюционного развития как при возникновении жизни, так и при ее совершенствовании. Вершиной этих идей следует признать теорию, созданную в XX веке Опариным с сотрудниками.

Суть этой теории заключается в том, что развитие материи в целом основывается сначала на эволюции химических веществ, усложняющихся с образованием сравнительно крупных молекул, затем идет образование капель «коацерватов», окруженных мембраной, вернее — пленкой, напоминающей мембрану, и после этого эволюция приводит к образованию живых систем, вновь эволюционирующих к сложным организмам, венцом которых является человек.

Не вдаваясь сейчас в детали предполагаемой эволюции, как химической, так и биологической, попробуем определить, что же такое **живое вещество.** Известное изречение Энгельса «Жизнь есть способ существования белковых тел» отражало уровень

знаний, присущих человечеству в середине XIX века. Сейчас стало ясно, что определение жизни как способа существования одного или нескольких химических соединений практически ничего не проясняет и не соответствует действительности. Для живой структуры важны нуклеиновые кислоты, вода, ионы металлов, витамины, гормоны — все сложно перечесть. А если все это есть — это уже живая структура? Вряд ли сейчас кто-то так думает. Чтобы понять, что же представляет собой живое вещество, нужно определить элементарную единицу живого. Несомненно, что такой элементарной единицей в мире живого является **клетка**. Естественно, что тогда необходимо понять принципы построения клеточных структур и их функционирование, понять характер взаимодействия этих структур с окружающей средой. Нужно знать, как клетка сохраняет живое состояние, какие силы удерживают ее в этом состоянии. Эти знания показывают, какой путь может привести к возникновению живых структур из неживого вещества.

Всем известно, что одной из элементарных частиц окружающего нас мира является электрон. Но даже для его описания пришлось привлекать теории, объясняющие поведение его и как частицы, и как волны. Поэтому мы не можем ожидать, что построение и поведение бесконечно более сложного образования, каким является клетка, удастся изложить просто и однозначно. В действительности мы столкнемся с большим числом гипотез и представлений, направленных на решение проблемы познания структуры и функций **живой клетки**.

В настоящее время общепринятым подходом к изучению обсуждаемого объекта является «молекулярный», несмотря на многочисленные заявления: «На молекулярном уровне жизни нет». **Согласившись с последним утверждением, неизбежно приходим к выводу, что необходимо изменить общепринятые представления и сосредоточить внимание на описании модели, учитывающей целостность структуры живой клетки**.

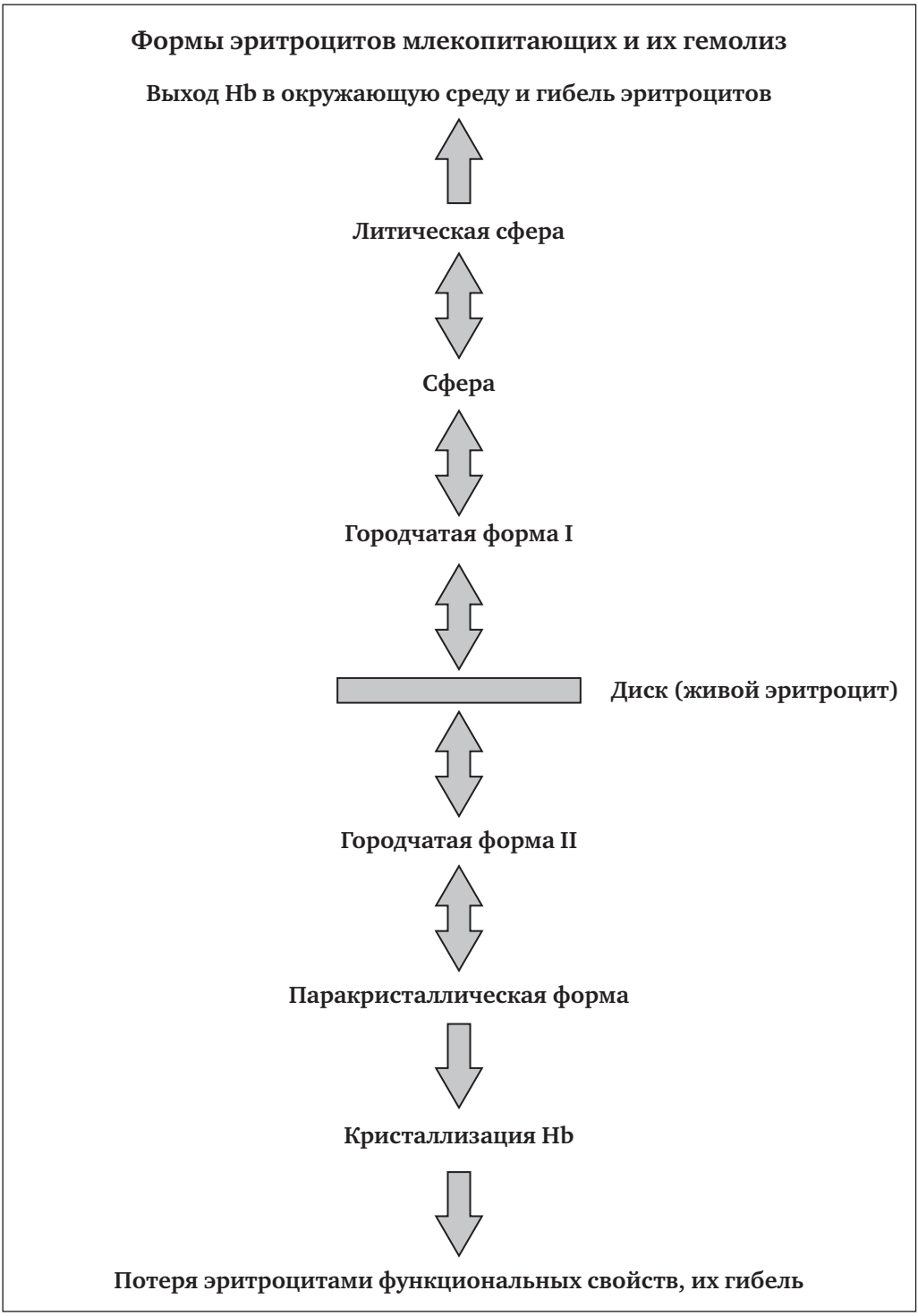
К сожалению, практически все экспериментальные данные получены в рамках «молекулярной биологии». Нам не оставалось ничего другого, кроме выбора литературного материала, который позволял бы приблизиться к решению поставленной задачи.

Очень важно определить, для какого рода специалистов данная статья может представлять интерес. Хотелось бы надеяться, что она будет полезна тем, кто пытается решать проблемы структурного и функционального состояния живой клетки. Это биологи, медики, растениеводы, а также специалисты, интересующиеся происхождением и возникновением живой субстанции. Возможно, она будет интересна и химикам, синтезирующим физиологически активные соединения, а также физикам, разрабатывающим общую физическую и математическую модели живого состояния клетки.

Гипотетическая качественная модель живой клетки

Создание модели в современном понимании — это приближение к такому построению, которое позволит с использованием компьютерной техники рассчитывать и предсказывать поведение объекта. Мы уже отмечали, что сегодня еще не создана физико-математическая теория живых систем. Будет ли она создана в ближайшем будущем, предсказать пока невозможно, поэтому ограничимся качественным подходом к этой задаче. Заранее оговорим, что это всего лишь попытка понять, как построена и функционирует клетка. Эта попытка была предпринята нами еще в 1970 году [1]. В основу построения данной модели было взято поведение эритроцитов теплокровных животных [2]. Наблюдали поведение эритроцитов мышей и крыс в фазово-контрастном микроскопе, фиксируя изменения их формы под воздействием ионов тяжелых металлов (Hg^{2+}, Cd^{2+}).

Ниже представлена схема, обобщающая данные Пондера [3] и результаты наших исследований. Как видим, под воздействием гемолитиков или при нарушениях внутреннего строения эритроцитов (при переходе их в кренированное, а затем сферическое состояние) живой эритроцит погибает. Определенные ошибки генома (мутации), приводящие к изменению первичной структуры гемоглобина, заканчиваются кристаллизацией последнего, и в результате эритроцит теряет свою функциональную способность, что равносильно смерти клетки.



Таким образом, на примере этих простейших клеток видим, что и разупорядочивание, и переход к кристаллическому состоянию ведет к их гибели.

Уже в 1970-х годах прошлого столетия нам было ясно [1], что при построении качественной модели живой клетки нужно исходить из предположения о структурном единстве всех компонентов, участвующих в ее построении, то есть о взаимосвязи всех элементов клетки друг с другом. Состояние макромолекул, как известно, определяется возможностью возникновения внутри- и межмолекулярных связей, прежде всего между молекулами белков и нуклеиновых кислот.

Остановимся теперь на нашей работе, проведенной в конце 1960-х и начале 1970-х годов [2], посвященной изучению поведения эритроцитов мышей под воздействием специфических повреждающих воздействий, в качестве каковых были выбраны повреждающие действия ионов ртути и кадмия, а также йодуксусной кислоты.

Было решено фиксировать изменения в эритроцитах по нескольким направлениям. Известно, что в присутствии двухвалентных ионов ртути осмотическая резистентность эритроцитов снижается [4, 5]. Причиной гемолиза является, видимо, связывание ионами ртути **SH**-групп клеток [6, 7]. В то же время показано, что под действием гемолитиков лизису предшествуют изменения формы эритроцитов типа «диск–сфера» [8]. Уже тогда было показано, что изменения формы эритроцитов связаны с содержанием АТФ (аденозин-трифосфорной кислоты), точнее, с ресинтезом и распадом этого соединения [9, 10]. Одновременно следует заметить, что от уровня АТФ зависит сродство гемоглобина эритроцитов к кислороду, то есть функциональная активность эритроцитов [11].

Учитывая то, что низкие концентрации ионов двухвалентной ртути ингибируют гликолитический распад глюкозы [12, 13], было целесообразно как можно более полно исследовать воздействие ионов ртути на эритроциты. Это было осуществлено нами, хотя не было возможности произвести измерение содержания АТФ при действии этого яда. Так как самым близким по положению в периодической системе Д. И. Менделеева является кадмий, можно было сопоставить действие ионов ртути и кадмия на эритроциты. Мы воспользовались методикой, предложенной Накао с сотрудниками [9], чтобы перевести морфологические изменения эритроцитов на количественную основу. Суть методики заключается в том, что каждой форме, наблюдаемой на микрофотографиях в фазово-контрастном микроскопе, придается определенное численное значение (рис. 1).

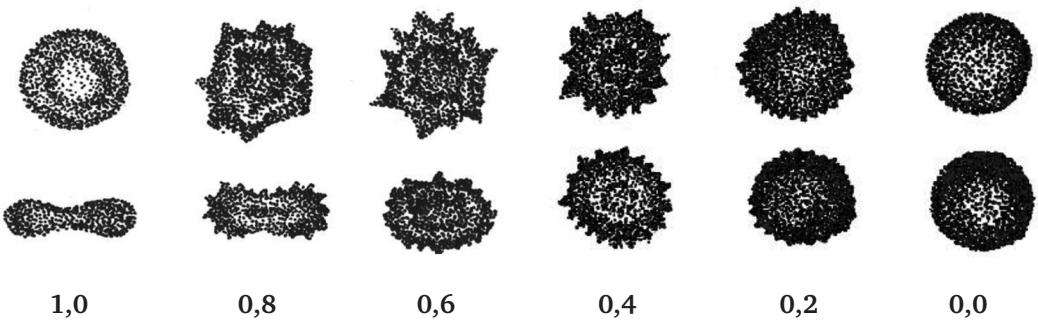


Рис. 1.

Микрозарисовки эритроцитов мышей в процессе их превращений «диск–сфера» [2]. Цифры внизу — принятые коэффициенты для расчета морфологического индекса. Первый ряд — вид сверху; второй — вид сбоку.

Не вдаваясь далее в подробности экспериментов, рассмотрим полученные результаты. На рис. 2 представлены данные по изучению влияния ионов ртути и кадмия на выход гемоглобина из эритроцитов в изотонической среде. Прежде всего видно, что эритроциты, не подвергавшиеся дополнительным повреждающим воздействиям (хранение на холоде, центрифугирование), значительно более чувствительны к ионам ртути, чем к ионам кадмия.

Пороговая концентрация для ионов ртути составляла примерно $5 \cdot 10^{-5}$ М, хотя в зависимости от исходного состояния эритроцитов эта концентрация существенно менялась. Ионы кадмия вызывали аналогичный эффект при концентрации в 100 раз большей.

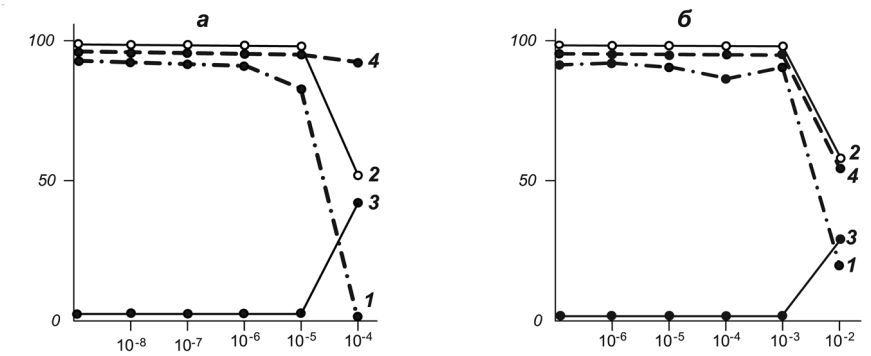


Рис. 2.

Кривые изменений морфологического индекса (1), гемолиза (2 и 3) и оседания эритроцитов (4) под действием ртути (а) и кадмия (б) в течение 1 часа [1].
По оси абсцисс — концентрация (в М) ртути (а) и кадмия (б); по оси ординат — изменения (в %) морфологического индекса (1); количество гемоглобина, вышедшего из эритроцитов (2); количество эритроцитов, полностью потерявших гемоглобин, (3) и оседание эритроцитов (4). Гемоглобин определяли спектрофотометрически.

Наблюдаемые различия, видимо, объясняются различиями физических и химических свойств этих двух элементов. Хотя оба элемента заключают вставные декады 5-го и 6-го периодов таблицы Менделеева и имеют завершенные ***d-*** и ***s-*** электронные слои, соответственно, по ряду свойств они достаточно близки между собой. Однако имеются и различия в их поведении.

В данном случае наиболее существенным является то, что в соединениях связь ***El*–Hg** менее лабильна, чем ***El*–Cd** (в качестве ***El*** чаще всего выступает атом серы). Различно также поведение ионов ртути и кадмия в водных растворах. Так, с помощью спектров комбинационного рассеяния света было показано [14], что аквакатион ртути слабее взаимодействует с ионами гидроксония, чем аквакатион кадмия.

Помимо количественных отличий в действии ионов этих двух металлов, следует обратить внимание на то, что процесс гемолиза вообще протекает по-разному. Так, если в присутствии ионов кадмия под микроскопом видны обрывки стромы, бесформенные скопления оболочек эритроцитов, иногда даже «разламывающиеся» эритроциты, то в присутствии ионов ртути тени эритроцитов оставались сферическими, без видимых (под обычным микроскопом) нарушений их целостности.

Эти наблюдения позволяют прийти к выводу, что под действием ионов ртути в мембранах, сохраняющихся в целом, поры, через которые гемоглобин выходит в окружающую среду, расширяются, тогда как под действием ионов кадмия мембраны эритроцитов становятся, по-видимому, жесткими и легко разрушаются, что и сопровождается выходом гемоглобина.

Причиной расширения пор в мембранах под действием ионов ртути, возможно, является активация гидролаз, имеющихся в эритроцитах. Основанием для такого предположения служит то, что двухвалентная ртуть активирует некоторые лизосомальные гидролазы [15]. При этом оптимальный эффект достигается при концентрации ионов ртути $3 \cdot 10^{-5}$ М, что по порядку величины совпадает с гемолитическими пороговыми концентрациями, найденными в нашей работе. Кроме этого, активацию гидролаз предотвращают такие соединения, как метионин, ***β***-меркаптоэтаноламин, ***α***-цистеин, то есть те же соединения, которые снижают гемолиз под действием ионов ртути, что подтверждается и нашими наблюдениями.

Выше мы уже отмечали, что форма эритроцитов зависит от ресинтеза и распада АТФ [13]. Таким образом, активация фосфатаз, а значит и распад АТФ, неизбежно приведут к снижению содержания этого соединения и к изменению формы эритроцитов из дискоидных в сферические. Отсутствие латентного периода (см. рис. 2) при действии ионов ртути в пороговых концентрациях является дополнительным подтверждением того, что в данном случае ионы ртути влияют либо на ресинтез АТФ, либо на распад этого макроэрга [11].

Увеличение степени гемолиза под действием низких концентраций ионов ртути (10^{-6}–10^{-5} М) на эритроциты, морфологический индекс которых снижен под действием таких неспецифических воздействий, как центрифугирование или хранение на холоде, можно объяснить тем, что названные факторы сами по себе меняют проницаемость мембран эритроцитов. Уже давно было показано [16], что трехкратное центрифугирование приводит к потере около 15 % внутриэритроцетарного калия. Не исключено, что действие ионов ртути в низких концентрациях обусловлено, в первую очередь, замедлением синтеза АТФ, так как в данном случае изменение формы эритроцитов и их гемолиз протекают с определенным латентным периодом (1–2 часа).

Чем вызвано столь подробное ознакомление с изучением поведения эритроцитов? Дело в том, что эритроцит является идеальной экспериментальной моделью для изучения повреждающих воздействий на живую клетку. Во-первых, он сохраняет свое живое состояние, свою структуру и форму, свой метаболический обмен, функциональное состояние длительное время при соблюдении определенных внешних условий, что нетрудно реализовать. Известно, что кровь для переливания может храниться не один десяток дней при оптимальных условиях хранения. По-видимому, не последнюю роль в поддержании уровня АТФ, так же как и других пуриновых производных, в эритроцитах человека играют процессы не только синтеза, но и ресинтеза.

Путь метаболизма, в том числе ресинтеза и катаболизма, подробнейшим образом исследован польскими учеными в самое последнее время [17]. К сожалению, авторы не связывали процесс метаболизма эритроцитов с их формой, отражающей общее состояние клеток (в данном случае эритроцитов). Какие выводы можно сделать из наших экспериментов и литературных данных?

1. Сохранение формы (дискоидной) живых эритроцитов зависит в первую очередь от метаболизма клеток, от синтеза, ресинтеза АТФ, значит, от концентрации этого соединения.

2. Повреждающие специфические воздействия (действие ядов) и неспецифические (центрифугирование, хранение на холоде) ведут к переходу эритроцитов из дискоидных в сферические.

3. Изменение формы «диск–сфера» через промежуточные «искаженные» кренированные формы сопровождается выходом гемоглобина из эритроцитов, то есть повреждающие воздействия нарушают одновременно и проницаемость мембран

клеток, и форму клеток. При этом ртуть и кадмий действуют неодинаково. Сферические эритроциты лишены гемоглобина. Они равновесны и мертвы.

Рассмотрим, в чем заключаются трудности интерпретации и важность знаний, получаемых при исследовании белков и нуклеиновых кислот, когда мы пытаемся понять, как функционирует живая система, сохраняющая свое структурное состояние.

Главным препятствием на пути познания живого является то, что основные сведения о свойствах, строении и функциях белков получают в результате извлечения их из клеток, убитых и подвергнутых разрушению. Белок очищается и изучается в том виде, в каком он получен в результате этих операций. Возникает вопрос: можно ли использовать данные о поведении, строении и функциях «умерщвленных» и очищенных белков при попытках понять, как ведут себя эти же белки в живых клетках. Б. П. Токин [18, 19] предупреждал в своих работах, что такой перенос неизбежно будет приводить к ошибочным выводам.

В качестве основного отличия живого от неживого часто используют способность живых клеток к метаболизму. Однако при этом само понятие «метаболизм» нуждается в объяснении, о чем также писал Токин ([18]. С. 50).

Динамичность белковой молекулы столь высока, что имеет место существование множественных изомерных форм, обладающих одной и той же функциональной активностью, хотя вряд ли стоит исключать при этом синхронную множественность также функциональных свойств. В случае ферментов речь идет об изозимах. Особая сложность в этом случае заключается в возможности возникновения изозимов как в результате деятельности генома, направляющего синтез гомологичных последовательностей аминокислот [20], так и в результате конформационно-конфигурационной изомерии.

«Целесообразность» чужда физике, что отмечалось еще Н. Бором и затем Л. А. Блюменфельдом [21], но она всегда наблюдается, когда мы имеем дело с живыми системами, и в том числе, естественно, с живыми клетками.

Силы диффузии и стремление любых систем к равновесию и более вероятному состоянию неизбежно должны приводить к выравниванию и гомогенизации внутриклеточного содержимого. Однако в действительности в живой клетке всегда имеет место пространственная гетерогенность, что в свое время подчеркивал А. Г. Гурвич ([22]. С. 115).

Опираясь на литературные данные в вопросе о силах и связях, стабилизирующих нативную белковую глобулу, решающее значение автор придает водородным связям и гидрофобным взаимодействиям. Однако обстоятельный анализ, проведенный П. Л. Приваловым [23], привел его к выводу, что оценивать вклад «гидрофобных взаимодействий» для стабилизации белковых глобул чрезвычайно сложно. При понижении температуры эти взаимодействия проявляют вообще дестабилизирующее влияние. Такое же осложнение имеет место, когда рассматриваются силы, стабилизирующие гетерогенное состояние протоплазмы. В зависимости от температуры компоненты протоплазмы находятся в стеклообразном (витрифицированном) жидкокристаллическом состоянии. Наиболее легко возникает жидкокристаллическое состояние в мембранах, тогда как гидратированные фазы витрифицируются гораздо труднее [24]. В конечном счете, предсказать переходы фаз внутри клетки практически невозможно, а от этих переходов зависит функциональное состояние клетки.

Дело осложняется также тем, что в упорядоченных средах, к каковым относятся живые клетки, взаимное влияние макромолекул распространяется на расстояния, значительно превышающие обычные взаимодействия молекул друг с другом [25].

В результате та или иная молекула, внедрившаяся в клетку и обладающая избыточной энергией, может передать свою энергию соответствующему акцептору на расстояниях, много больших диаметра столкновения (50–100 Å). Речь идет о переносе энергии по так называемому резонансному механизму. Вызываемые таким способом возмущения могут быть переданы на расстояния и больше 1 000 Å [26].

Обнаруживаемые в последнее время воздействия слабых магнитных полей на биологические системы создают дополнительные трудности на пути теоретической интерпретации экспериментальных фактов. Это объясняется тем, что в магнитобиологии имеет место явный дисбаланс между физикой и биологией. В этой области науки физика находится в зачаточном состоянии [27].

Не лучше обстоит дело со сверхслабыми воздействиями химических веществ на биологические системы [28]. Обнаруженные воздействия, например, антиоксидантов на электрическую активность нейронов виноградной улитки находятся на уровне 10^{-13}–10^{-17} М, что не поддается объяснению, так как нельзя такого рода воздействия связать с какой-либо определенной структурой.

М. Н. Кондрашова [29] обнаружила, что в митохондриях, когда имеет место переход от высокоэнергетических к низкоэнергетическим состояниям, происходит не просто ослабление одних и усиление других биохимических превращений, а наблюдается альтернативное переключение путей метаболизма по аналогии с физиологическими пороговыми реакциями, то есть меняется знак ответа на одно и то же воздействие.

Мы уже неоднократно отмечали, что для живой клетки необходим гомеостаз по всем параметрам (температура, pH, ионный состав, поступление питательных веществ, давление и т. д.). Обеспечение гомеостаза на уровне организма осуществляется с участием витаминов, гормонов, нейрогуморальных процессов и обнаруженных в последнее время регуляторных пептидов [30], которые получили название «химического языка». Не ясно только, как происходит согласование действий этих регуляторных систем.

Вероятно, наиболее серьезным осложнением для понимания построения и функционирования живой клетки является число белковых молекул и их видов, участвующих в образовании клеточных компартментов. Мы уже упоминали, что число молекул белка в клетке составляет 10^9, а число видов белков превышает 10 тысяч ([31]. С. 5), при этом подавляющее большинство их обладает ферментативной активностью. Неясно, как осуществляется координация действия ферментов.

Не менее сложно понять, как автономно управляется живая клетка, когда время жизни комплексов, возникающих при взаимодействии молекул, присутствующих в клетке, составляет подчас миллиардные доли секунды.

В последнее время уделяется внимание цитоскелету клетки и его влиянию на регуляцию ее метаболизма. Дело в том, что на поверхности цитоскелетных образований (везикулы) сосредоточены, например, гликолитические ферменты (фосфофруктокиназа, енолазы, пируватокиназа), участвующие в метаболизме глюкозы, а также инсулин, влияющий на этот процесс. В работе Ж. Лиу с сотрудникми [32] подробнейшим образом изучена роль цитоскелета в регуляции гликолитического пути превращений глюкозы. Мы сталкиваемся со сложнейшей схемой регуляции, в которой участвуют микротрубочки, эндоплазматический ретикулум, аппарат Гольджи, мембраны, микрофиламенты, везикулы цитоскелета. Вновь возникает вопрос: как они взаимодействуют друг с другом и каков механизм управления этими процессами? Привлечение АТФ в качестве источника энергии мало что объясняет, так как неизвестен механизм перехода одного вида энергии в другой.

Не проще дело обстоит и с индивидуальными ферментами. Так, изучая влияние АДФ, ГТФ и глутамата на связывание НАДФ (Н) глутаматдегидрогеназой (ГТД) из печени быка, Р. Коберштейн и Х. Санд [33] нашли, что ГТД, состоящая из шести полипептидных субъединиц в присутствии эффекторов АДФ, ГТФ и глутамата, может связывать кофермент в 18 точках. При этом в зависимости от числа оккупированных точек меняется активность самого фермента.

Загадочно поведение пируваткиназы, активность которой зависит от присутствия Mg^{2+}, тогда как Ca^{2+} в низких концентрациях действует как активатор, а при более высоких как ингибитор, что обнаружено М. Капуром [34]. Он же нашел, что фруктозо-1,6-дифосфат является потенциально самым мощным активатором, тогда как фруктозо-6-фосфат значительно менее эффективен. Валин является потенциальным ингибитором, а тирозин, фенилаланин и триптофан индивидуально не влияют на активность фермента, но при одновременном их присутствии наблюдается сильная активация пируваткиназы. Не трудно понять, что известные регуляторные механизмы, базирующиеся на феномене «обратной связи», здесь, по-видимому, неприменимы.

Мы уже касались проблемы процесса набухания и выталкивания воды клеткой. Кажущаяся простота этого феномена обманчива. Наблюдается зависимость от содержания АТФ, ионов Ca^{2+} и Mg^{2+}, гормонов, разобщителей дыхания и т. д. Снова необходим поиск ответа на вопрос, как клетка управляет процессом гомеостаза водного режима, от которого зависит сохранение ее живого состояния.

Обсуждая подвижность самих клеток, С. А. Самарин [35] пытается обосновать этот феномен тем, что он обусловлен актином, что можно подтвердить результатами многочисленных работ, проводившихся под руководством Г. М. Франка [36]. Однако остается неясным вопрос, каким образом клетка суммирует внешние сигналы, идущие от рецепторов, чтобы ответить на них направленными изменениями актина в нужном месте и в нужное время. И вновь мы вынуждены думать об идентификации всех звеньев сигнальной цепи, ведущих от рецепторов к белкам-эффекторам. Чем больше будет привлекаться рецепторов, эффекторов, белков-посредников и т. д., тем запутаннее будет выглядеть авторегуляторный механизм, тем труднее понять, как в клетке происходит его исполнение.

Сложно обстоит дело с представлениями о гибели клеток, их переходе в неживое состояние. Современные представления о состоянии этой проблемы читатель найдет в работах В. Н. Манских [37], Б. В. Черняка с сотрудниками [38], которые обобщили данные об апоптозе (программируемой гибели клеток), аутофагии, фагоцитозе, некрозе, клеточном старении. К сожалению, авторы не представили никаких данных о химизме этих процессов. Не исключено, что таких данных просто нет.

Можно продолжить перечень примеров осложнений, наблюдаемых при попытках экспериментально выяснить авторегуляторные механизмы живой клетки, но уже из приведенных данных ясно, что схемы, с помощью которых мы попытались бы в рамках общепринятых представлений молекулярной биологии дать это объяснение, были бы либо запутанными и сложными для понимания, либо вообще нереальными для исполнения самой клеткой.

Любая молекула, внедрившаяся тем или иным путем в клетку, «не знает», что ей делать и куда двигаться. Молекула управляется теми физико-химическими свойствами, которыми она обладает. Как это происходит, должна бы объяснить модель клетки, построенная с учетом тех же физико-химических свойств соединений, составляющих основу клеточных построений. При этом главное, что должно учитываться, — это взаимное влияние внутриклеточных компонентов и возможные изменения их структуры под воздействием окружающей среды и функционального

состояния самой клетки. Есть смысл сформулировать основные предпосылки для создания обсуждаемой модели.

Мы уже отмечали, что внутри клетки имеет место плотная упаковка молекул, напоминающая ситуацию, которая осуществляется в смешанных органических кристаллах, когда выступы одной молекулы входят в углубления другой, что постулировано в свое время А. И. Китайгородским [39, 40]. Картина напоминает детскую мозаику, только не на плоскости, а в объеме. Отсюда — очень важное свойство внутриклеточной организации: ее возникновение и сохранение возможно только в строго заданных параметрах молекулярной структуры полимеров, образующих клетку. В таком случае главенствующими силами при образовании клетки были бы валентные связи. Но тогда клетка была бы уподоблена чисто механическим устройствам с шатунами, спицами, шарнирами и т. д., что и побудило некоторых авторов именно так и представлять строение «живой клетки»[1].

Но, с другой стороны, валентные связи, обеспечивающие целостность полимерных цепей, имеют важнейшее значение для живой клетки. Не будь этих связей, клетка превратилась бы в смесь мономерных молекул и атомов, и тогда ни о каком живом ее состоянии не могло быть и речи.

Нужно еще раз подчеркнуть, что белок в клетке находится в постоянной динамике. Его стремление к минимуму свободной энергии Гиббса не должно приводить ни к равновесию, аналогично водному раствору белка, ни к кристаллическому состоянию. И в том, и в другом случае неминуема гибель клетки.

На первое место в таком случае выходят данные о динамике белковых молекул, которая обеспечивается как за счет КК-переходов полипептидных цепей, так и условиями, в которых оказывается живая клетка (pH, температура, ионная сила растворов, окружающих клетку, участие в построении белковой глобулы органических и неорганических компонентов клеточных структур).

Белковые движения, если обратиться к их временным характеристикам, в значительной степени коррелируют с движениями в молекулах нуклеиновых кислот и водных структурах ([42], 1. С. 296–297), что свидетельствует об уникальности белковых комплексов с участием их в образовании жизнеобеспечивающих построений.

Итак, необходимо понять, какие же силы и связи главенствуют при образовании и функционировании живой клетки. Изложенные ранее факты и гипотезы однозначно свидетельствуют о том, что процессы жизнеобеспечения базируются на так называемых «слабых взаимодействиях» (водородные, полярные, дисперсионные, вандерваальсовые связи, гидрофобные взаимодействия), а также на образовании комплексов с переносом заряда.

Образование ассоциатов белковых молекул, взаимодействующих друг с другом и мономерными молекулами других классов (витамины, гормоны, липиды, углеводы, ионы металлов), также играют роль в поддержании живого состояния клетки. Необходимо учитывать, что образующиеся в результате этих взаимодействий комплексы можно подразделить на два типа:

1) стационарно сохраняющиеся в течение всей жизни клетки компоненты — мембраны, мембранные системы (аппарат Гольджи, ретикулум), ядра, митохондрии, лизосомы, микротрубочки и т. д.;

2) комплексы, продолжительность жизни которых исчисляется долями секунды.

---

[1] См.: Чернавский Д. С., Чернавская Н. М. Белок-машина. М.: Янус-К, 1999. Но в таком случае структура клетки была бы жесткой и нежизнеспособной. — *Прим. Авт*.

Вряд ли можно представить себе систему, динамически сохраняющую свою целостность и функциональность, но не обладающую способностью перестраивать, исправлять, удалять компоненты, отработавшие и уже не нужные, а также поступившие из окружающей среды вещества, свойства которых неприемлемы для системы. Живая клетка действительно обладает такой способностью, и именуется она метаболизмом.

Естественно, метаболизм должен быть целенаправленным, и мы видели, что целью химических превращений под действием белков-ферментов является получение так называемых макроэргических соединений и коферментов, содержащих группировки с сильно делокализованными **π,π**- и **n,π**-сопряженными связями, разрыв которых сопровождается высвобождением энергии.

Мы подошли к решению вопроса об энергетике живой клетки. Энергия нужна для выполнения работы живым организмом, для перемещения внутриклеточных компонентов, для поддержания гомеостаза внутри клетки путем обеспечения энергией активного транспорта и т. д. Можно представлять, что в каждом конкретном случае существует особый механизм преобразования энергии, и тогда для управления этими процессами потребуется полная система датчиков, регуляторов, исполнительных устройств. Вряд ли этот путь реален.

Думается, что во всех случаях имеет место один и тот же механизм получения энергии за счет структурной свободной энергии Гиббса. Макроэргические соединения (АТФ, ГТФ, ЦТФ, креатинфосфат, ацетилкоэнзим А и др.), встраиваясь в комплексы с белковыми молекулами, образуют системы с очень высокой лабильностью электронов.

Этому способствуют также комплексы, образующиеся в липидных мембранах, где имеются изолированные «блуждающие» **π**-связи, что достаточно полно освещено в обзоре Л. Ф. Дмитриева [43].

Под влиянием внешних воздействий либо импульсов нервной системы происходит разрыв макроэргических связей с высвобождением энергии, которая диссипируется либо расходуется на сопряженные реакции или на совершение работы. Далее системы релаксируют к исходному состоянию с участием макроэргов и при необходимости осуществляют синтез соответствующих макроэргов.

Эти процессы протекают благодаря конфигурационно-конформационным перестройкам и с изменением электронных взаимодействий.

Как известно [44], полная энергия молекулы приближенно может быть представлена в виде суммы ее составляющих:

$$E = E_{эл} + E_{кол} + E_{вр} + W_{эл.кол} + W_{эл.вр.} + W_{кол.вр}$$

При этом законы квантования распространяются как на полную энергию молекулы, так и на энергию ее компонентов. Величина *W* представляет энергию взаимодействия составляющих (энергия электронных, колебательных и вращательных взаимодействий).

Если теперь обратиться к клетке, то величина *E* войдет в величину полной энергии клетки, но добавится энергия, обусловленная слабыми взаимодействиями. В результате энергия структур, образованных с участием валентных связей, остается практически неизменной (если не считать поступающих из окружающей среды питательных веществ). Следовательно, живое состояние и его динамика зависят, в первую очередь, от изменений энергии слабых взаимодействий и их динамики.

В результате изменения энергии Гиббса, складывающиеся из флуктуаций величин эн-

тальпийных и энтропийных составляющих, можно представить следующим образом:

$$\Delta F \rightarrow \Delta H_{\text{вс}} + \Delta H_{\text{дс}} + \Delta H_{\text{пс}} + \Delta H_{\text{гф}} + \Delta H_{\text{кпз}} + \Delta H_{\text{кки}} -$$
$$(\Delta S_{\text{вс}} + \Delta S_{\text{дс}} + \Delta S_{\text{пс}} + \Delta S_{\text{гф}} + \Delta S_{\text{кпз}} + \Delta S_{\text{кки}}) \quad ,$$

где **вс** — водородные и ионные связи; **дс** — дисперсионные связи и слабые **S–S**-связи; **пс** — полярные и вандерваальсовые связи; **гф** — гидрофобные взаимодействия; **кпз** — комплексы с переносом заряда; **кки** — конформационно-конфигурационные изменения.

Конформационные изменения ведут к появлению множественных микросостояний и к увеличению энтропии, рассчитываемой по формуле Больцмана.

Когда клетка «живет», любые математические расчеты носят сугубо приближенный характер, даже если эти расчеты выполняются для тех или иных изолированных систем. Нужно не забывать гипотезы Э. Шредингера [45] о статистическом характере процессов, совершающихся в живых системах. К глубокому сожалению, этот вывод Шредингера остался мало замеченным и не обоснован дальнейшими исследованиями. Все внимание было сосредоточено на представлении Шредингера о живых структурах как о «апериодических кристаллах», что справедливо для отдельных клеточных образований, функционирующих внутри клетки, но не для целостной структуры клетки.

Очень важно учитывать, что в процессе возникновения и функционирования клетки образуются ассоциаты либо в виде определенных блоков (надмолекулярных образований), либо в виде короткоживущих комплексов, обладающих теми или иными свойствами. Возникающие образования могут нести в себе свойства жидкости или твердого тела — кристалла. И в том, и в другом случае ведущая роль принадлежит водородным связям.

Если имеет место жидкая фаза, водородные связи непрерывно разрываются и вновь возникают, не фиксируя определенного расположения молекул друг относительно друга. В кристалле те же водородные связи обеспечивают стереохимическое расположение структурных компонентов клетки [46].

Что же можно считать основным свойством живых структур? Несомненно, это способность к самоорганизации белков, нуклеиновых кислот, липидов и углеводов. В результате этих процессов возникают клеточные органеллы, перечисленные ранее. Мощнейшим фактором, определяющим стереонаправленность процессов возникновения внутриклеточных образований, является асимметрия только что упомянутых соединений. Напоминаем, что молекулы аминокислот относятся к L-ряду, а углеводов — к D-ряду. Если в молекуле имеется асимметрический (хиральный) атом углерода, то участие рацематов в построении структур полностью исключается. Игнорирование этого феномена при вовлечении рацемических питательных, лекарственных, ароматизирующих и т. д. веществ неизбежно приводит к катастрофическим последствиям, что обстоятельно освещено в работе В. А. Твердислова и В. В. Сидоровой [47], которые пишут: «Масштаб опасности “хирального загрязнения” переоценить трудно. Изомерные соединения могут стимулировать рост заболеваемости в различных регионах, в том числе далеких от зон эмиссии». Они считают, что в ближайшие десятилетия опасность «хиральной беспечности» может приобрести глобальный характер. Нельзя не согласиться с ними в том, что человечество должно упредить эту опасность.

По мере развития инструментальных физико-химических методов, взгляды на кажущуюся однородность цитоплазмы (такие взгляды были приняты при использовании классической световой микроскопии) постоянно изменяются в связи с об-

наружением все новых и новых структурных образований. Так или иначе, именно структура определяет функцию, но мы уже видели, что функционирование клеточных структур ведет к образованию компонентов, изменяющих саму структуру. Знаменитый парадокс «курицы и яйца» в живой клетке заключается в кажущемся парадоксе структура ↔ функция. Однако в живой клетке имеет место синхронность этих двух составляющих.

Если теперь мы попытались бы изобразить в качестве рисунка обсуждаемую модель клетки, то нам пришлось бы создавать мультфильм, который отражал бы всю динамичность процессов, беспрерывно меняющихся в зависимости от условий окружающей среды. При этом, как мы видели, сдвиги структуры тут же приводят к изменению функций внутриклеточных компонентов, что сразу же ведет либо к возврату к исходному неравновесному состоянию, либо к переходу структуры в новое состояние (также неравновесное), соответствующее новым условиям окружающей среды и т. д.

Модель живой клетки:

*Живая клетка строится и функционирует в соответствии с физическими и физико-химическими законами, но с учетом целесообразности, не присущей этим законам. Для того чтобы обеспечить сохранение живого состояния, структура клетки включает элементы, вызывающие противоположно направленные процессы. Так, плотная упаковка молекул способствует кристаллизации внутриклеточного содержимого. В этом же направлении действуют стереорегулярность полипептидных цепей, нитей нуклеиновых кислот и полисахаридов, способных к образованию водородных связей, организующее строение липидного бислоя и структурирующая способность воды. С другой стороны, в белках этому процессу сопротивляются боковые радикалы аминокислот, обладающие различной полярностью, а также пролин и оксипролин, поворачивающие цепи на 120°, стремление нитей нуклеиновых кислот образовывать кинки, петли, циклы и т. д., гидрофобные группировки липидов, обладающие высокой конформационной гибкостью. К свойствам структуры живой клетки относится асимметричное построение важнейших ее компонентов. Аминокислоты содержат хиральные **C**-атомы **L**-ряда, и недопустимо участие тех же атомов из **D**-ряда. Прямо противоположное требование к **C**-атомам углеводных компонентов.*

Все процессы образования структуры живой клетки идут в направлении уменьшения свободной структурной энергии Гиббса. В таком случае величина этой функции для структуры в клетке может достигнуть минимума либо перейдя в равновесие, сходное с водным раствором компонентов клетки, либо в кристаллическое состояние, сходное с «апериодическим кристаллом». И в том, и в другом случае клетка гибнет. Чтобы этого не произошло, структура клетки должна обладать чрезвычайно высокой лабильностью, маневрируя между двумя этими состояниями.

*Динамичность построений клетки обеспечивается **наличием** большого количества **π,π**- и **n,π**-сопряженных систем (в молекулах белков, нуклеиновых кислот, витаминов, гормонов, коферментов), блуждающих, одиночных **π**-связей, образующих короткие и кратко живущие сопряженные системы (в молекулах липидов), что обеспечивает высокую лабильность электронов. К подвижности и изменчивости структур приводят возможности конформационных и сопровождающих их конфигурационных изменений большинства молекул, участвующих в построении и функционировании живой клетки. Эти изменения влекут за собой переходы в новые электронные состояния и взаимодействия.*

Благодаря этой изменчивости структур имеется возможность возникновения множественности микросостояний каждого компонента, участвующего в жизнеобес-

печенности клетки, что, согласно формуле Больцмана, увеличивает энтропийную составляющую свободной энергии Гиббса.

Рассматривая метаболизирующую клетку как открытую систему, можно констатировать, что все химические реакции протекают при каталитическом участии белков-ферментов в строго заданных рамках, когда все синтетические и гидролитические процессы направлены прежде всего на поддержание нужного концентрационного уровня соединений, содержащих все те же высоколабильные вещества с ***π,π****- и* ***n,π****-сопряженными системами. В этом смысл метаболизма, так как гидролиз макроэргических связей, содержащихся в молекулах упомянутых соединений, обеспечивает энергией перенос ионов против электрохимического потенциала, совершение организмом работы, протекание реакций с положительным значением энергии Гиббса, функционирование систем, обеспечивающих селективность передвижения любых веществ, поступающих в клетку, и, в конечном счете, сохранение химического гомеостаза, необходимого для сохранения живого состояния клетки.*

Итак, мы имеем, с одной стороны, высочайшую специфичность структур компонентов клетки, с другой стороны, неспецифический ответ целостной клеточной структуры.

Необозримое количество соединений, участвующих в образовании функционирующих компартментов **живой клетки***, с неизбежностью требует учета статистического характера жизнеобеспечивающих процессов, самопроизвольно и мгновенно настраивающихся на любые изменения окружающей среды.*

Можно ли, используя предлагаемую качественную модель, объяснять трудно интерпретируемые данные, излагавшиеся выше? Конечно, можно. Но учитывая то, что эти факты получены в рамках «молекулярной биологии», объяснение их с позиций данной модели будет носить чрезмерно спекулятивный характер. Поэтому попробуем найти объяснение некоторым общеизвестным свойствам живых организмов.

1. Живые системы (в том числе и клетки) требуют для своего существования строго ограниченных диапазонов температурных и других физических и физико-химических факторов.

В представленной модели авторегуляция может осуществляться только при сохранении пространственной структуры клетки. Изменение этой структуры немедленно будет вести к изменению функциональных свойств метаболизирующих систем, направленных на получение веществ, устраняющих возникающее отклонение. Это может быть достигнуто только в том случае, если все противоположно направленные процессы будут строго координированны.

2. Все живые организмы при своей жизнедеятельности в обязательном порядке чередуют периоды активности с периодами покоя.

Известному врачу-физиологу А. С. Залманову ([48]. С. 49–71) при освещении вопросов, связанных с описанием причинных связей при физиологических проявлениях в человеческом организме, пришлось выделить в отдельный раздел изложение причин и течений этих проявлений под названием «Усталость». Согласно его взглядам, если усталость в организме не будет сменена покоем, неминуема гибель живого организма.

Как мы знаем, активность клетки непременно сопровождается некоторым разупорядочиванием ее структурных компонентов, что ведет к переходу молекул, составляющих основу живой клетки, в возбужденное состояние с повышенным уровнем свободной энергии Гиббса. Если клетка не сможет вернуться в исходное упорядоченное состояние с минимальной величиной энергии, наступит ее перевозбуждение, и она погибнет.

3. Живые организмы не всегда в состоянии устранить те или иные нарушения, возникающие, как правило, в результате экстремальных воздействий окружающей среды. Мы пытаемся помочь организму устранить эти нарушения, применяя те или иные лекарственные вещества. Но так как (согласно модели) любое лекарство имеет в своем составе те же лабильные системы (например, π,π- и n,π-сопряженные группировки), а в клетке имеют место статистически согласованные сети химических реакций, неизбежны сбои этой согласованности. В случае, если это касается нервных клеток, возникает боль, которую мы (опять же с помощью лекарств) снова пытаемся устранить. К сожалению, этот процесс иногда приводит к гибели организма.

Не считаясь с этим фактом, человечество, научившись создавать новые лекарственные препараты, увлеклось сначала тем, что получало их из природных источников, а затем — с помощью оргсинтеза. К чему это привело, можно узнать из труда О. А. Мазура ([49]. С. 7): «По подсчетам специалистов, в XVII–XVIII веках за каждые 20 лет в мире появлялось в среднем одно новое эффективное лекарство за 2 года. В конце XIX века появлялось 3 лекарства за 2 года. В конце XIX столетия на нашей планете создавалось 8–10 принципиально новых лекарственных средства… Некоторые специалисты приводят еще более устрашающие меня, как врача-натуропата, цифры, подчеркивающие неудержимый рост числа лекарственных веществ, потребляемых современным человечеством. Они пишут, что в 30-х годах XX века в мире применялось около 30 000 медикаментов, а к 70-м годам их насчитывалось свыше 200 000.

Статистические данные говорят, что современное человечество за один год принимает миллионы тонн различных лекарственных химиопрепаратов. В США, например, население принимает только аспирина 20–30 тонн в день, то есть более 10 000 000 килограмм в год».

Комментарии к этому излишни. Ну а результат? Обратимся снова к трудам А. С. Залманова ([48]. С. 187). Вот что он пишет:

«В США, где специализация врачей дошла до крайнего предела, где беспрестанно растет количество новых медикаментов, где хирурги заменяют органы искусственными субстанциями, президент академии питания в Нью-Йорке М. К. Мартин опубликовал отчет о количестве больных за 1958 год.

Вот эти цифры: 20 миллионов людей с аллергическими заболеваниями, 300 000 слепых, 1 миллион больных глаукомой, 16 миллионов больных психозом, 3 миллиона слабоумных (дебилы, олигофрены), 10 миллионов больных атеросклерозом и с нарушением сердечной деятельности, 4 миллиона человек страдают от последствий алкогольной интоксикации и 32 миллиона от ожирения. В этом отчете отсутствует число людей, страдающих заболеванием печени, желчных путей, простатитом, гипертонией и др. Как далека реальность от неоправданной эйфории академиков! 120 миллионов больных на население в 170 миллионов!»

Думается, что аналогичная картина будет наблюдаться для большинства цивилизованных стран. Не избежать этой участи и России, стремящейся идти по западному образцу.

Отсюда следует вывод, что необходимо искать пути мягкого воздействия на клетки организма. В работе уже отмечалось, что самый эффективный способ — это использование лекарственных растений, содержащих в ничтожных концентрациях вещества, родственные регуляторным соединениям, вырабатываемым самим организмом.

В этом случае (согласно предлагаемой модели) в живой клетке будут сохраняться условия для неизменности жизнеспособной структуры.

Можно было бы продолжать приводить такого рода примеры, но будет лучше, если сами биологи и медики в будущем сумеют использовать достоинства модели, если они сочтут их приемлемыми для своих объяснений.

Мы же завершим нашу работу, коснувшись вопроса возникновения **живой клетки**.

Возникновение живой клетки

Постулируя то, что клетка является элементарной единицей живой субстанции, мы вынуждены признать, что вопрос о происхождении или возникновении живой клетки связан с проблемой возникновения жизни вообще.

Почему мы должны хотя бы кратко осветить этот вопрос? Дело в том, что нельзя принять ту или иную точку зрения, объясняющую построение и функционирование живых структур, и не ответить на вопрос: как эти структуры возникли.

Ожесточенные споры и дискуссии между разными представителями общества часто плачевно заканчивались для тех, кто отстаивал точку зрения, отличавшуюся от таковой господствующей в то время политической прослойки.

Недавно вышел обширный обзор Т. Г. Грушевицкой и А. П. Садохина [50], в котором подведен итог многовековых споров о проблеме происхождения жизни. Они пишут (С. 445): «Попытки решить этот важнейший вопрос предпринимались философами и учеными на протяжении многих веков. Своими корнями они уходят в эпоху античности. С тех пор прошло более двух с половиной тысяч лет, но в биологии существует лишь шесть концепций, объясняющих происхождение жизни:

- креационизм — сотворение жизни Богом;
- концепция стационарного состояния — идея вечности жизни;
- концепция многократного зарождения живого из неживого;
- концепция панспермии — возникновение жизни из космоса;
- случайное однократное происхождение жизни;
- закономерное происхождение жизни путем химической эволюции».

Авторы далее признают, что креационизм имеет наиболее длительную историю и продолжает привлекать внимание множества сторонников, в том числе и ученых. В то же время противники концепции заявляют, что креационизм антинаучен.

Однако это противостояние, длившееся веками между наукой и религией, сейчас постепенно сглаживается. Согласно взглядам знаменитого хирурга, ученого с мировым именем В. Ф. Войно-Ясенецкого (Святителя Луки) [51], противоречий между этими двумя сторонами человеческого познания вообще не должно быть, так как они касаются разных сторон окружающего нас мира.

Сопоставлять или противопоставлять их, по меньшей мере, некорректно. Религиозные представления основаны на вере. Наука же базируется на фактах и явлениях, наблюдаемых визуально или с помощью тех или иных приборов.

Столкновения и противоречия между наукой и религией всегда имели место только тогда, когда заходила речь о происхождении всего сущего, в том числе живой субстанции. Чуть позже постараемся понять, можно ли, руководствуясь научными данными, опровергнуть утверждения Символа Веры о Творце, заменив их незыблемыми законами, открытыми наукой.

Что касается следующих четырех концепций, то Грушевицкая и Садохин [50] достаточно убедительно обосновали их неправдоподобность, и нам нет необходимости

повторять их аргументы. Но на последней концепции о биохимической эволюции, по-видимому, следует остановиться более подробно, тем более что эта концепция является общепринятой.

Сейчас уже можно считать доказанным, что органические соединения, даже такие, как аминокислоты, липиды, углеводы и нуклеотиды, могут быть образованы под действием физических факторов, имеющих место в первичных условиях Земли: радиация, электрические разряды, высокая температура, отсутствие кислорода в атмосфере и т. д.

Не оспаривая этих данных и представлений, обратим внимание на принципиальные отличия смесей органических веществ, возникающих под действием вышеупомянутых физических факторов, от тех же веществ, выделяемых из объектов биологического происхождения. На рис. 3 (1, 2) и рис. 4 (1, 2) приведены газовые хроматограммы суммарных соединений, получаемых из различных смесей.

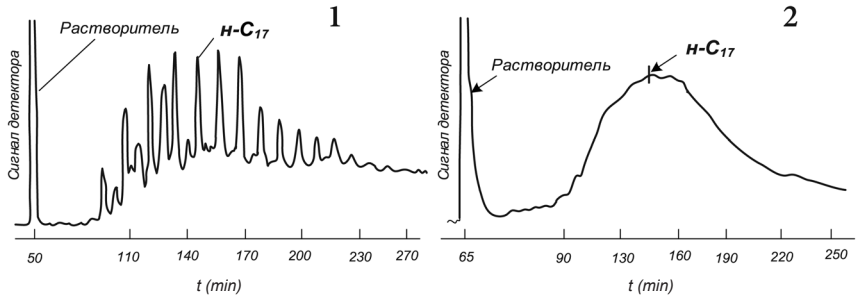


Рис. 3.

Газовые хроматограммы гексановых фракций из сланца Посидоний (1) и продуктов разряда в метане (2) ([52]. С. 98).

Легко увидеть, что никакой избирательности и специфичности в образовании этих соединений под действием физических и химических факторов нет и в помине и, конечно, не может быть. Для того, чтобы из таких смесей избирательно возникли вещества, присутствующие в объектах биологического происхождения, действительно, нужна эволюция, направленная на достижение определенной цели, которой нет у физико-химических систем.

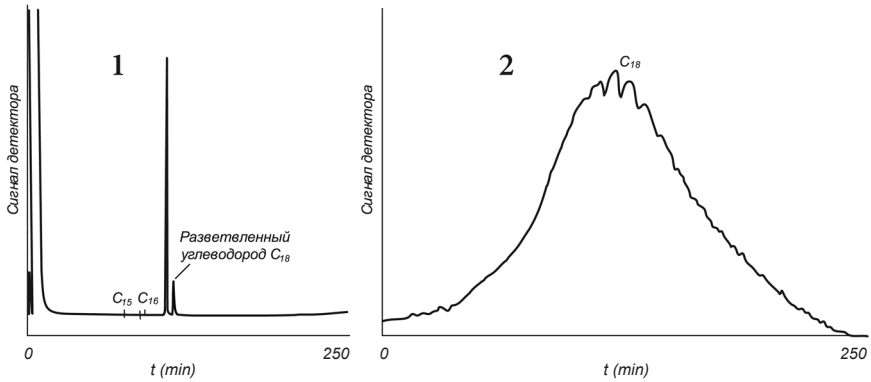


Рис. 4.

Газовые хроматограммы углеводородной фракции, полученной при действии соляной кислоты на карбид железа (2) и алкановой фракции, выделенной из сине-зеленой водоросли Nostoc (1) ([52]. С. 52, 53).

В таком случае авторы, используя эволюционный процесс для объяснения этого феномена, идут на привлечение различного вида домыслов или просто замалчивают решение данной проблемы.

Особенно трудно представить себе, как самопроизвольно протекающие химические (синтетические) процессы приведут к образованию асимметрических (хирально чистых) молекул аминокислот, нуклеотидов и нуклеозидов, углеводов, гормонов, витаминов и т. д. Л. В. Яковенко и В. А. Твердислов [53] попытались решить эту задачу, предложив гипотезу, согласно которой предшественники клеток возникли в поверхностном слое мирового океана. По их мнению, эта поверхность неравновесна и, кроме того, распределение ионов (**K+, Na+, Ca_2+**) в ней асимметрично.

Эта же асимметрия наблюдается и тогда, когда в водной среде оказываются рацематы биологически активных соединений. Яковенко и Твердислов экспериментально, в лабораторных условиях, обнаружили, что микробрызги водных растворов глутамина и лейцина обогащаются соответствующими L-энантиомерами на 5–10 %. Такое обогащение вполне достаточно, чтобы была достигнута, по их мнению, 100 % хиральная чистота.

Однако, во-первых, концентрация аминокислот (10 г/л), взятая в их опытах, практически недостижима в естественных условиях, когда аминокислоты возникают спонтанно под действием химических и физических факторов. Во-вторых, абсолютно неясно, как поведут себя эти и другие аминокислоты, когда они будут присутствовать в составе смесей, состоящих из сотен и даже тысяч компонентов, концентрация каждого из которых составляет тысячные или миллионные доли процента, а ведь хиральная чистота наблюдается у всех компонентов живой клетки. В-третьих, нет ответа на вопрос, каким образом закрепляется достигнутая хиральная избирательность на промежуточных этапах. И, наконец, совсем не понятно, как поведут себя осевшие брызги, когда океан успокоится, ведь второй антипод остается здесь же в растворе. В конечном счете, в статье цитируемых авторов так много допущений и домыслов, что статья может служить образцом обоснования самой невероятной и нереальной гипотезы.

Оставим на совести авторов их гипотезу и перейдем к другим вопросам предбиологической эволюции, которую М. Эйген [54, 55] и М. Кальвин [52] обозначили как «химическую эволюцию». Но возможна ли «химическая эволюция», постулируемая или предполагаемая многими авторами?

Наиболее обстоятельно и подробно эта проблема изложена в монографии К. Б. Серебровской [56]. Обобщив все имеющиеся на то время факты и гипотезы о «химической эволюции», якобы предшествовавшей биологической, она, как и все другие авторы, довольствуется бытующими утверждениями, не пытаясь вдуматься в сам процесс эволюции, в законы, управляющие этим процессом. В результате не является неожиданным вывод, к которому она приходит: «Можно предполагать, что существует какой-то минимум реакций, сопряжение которых приводит к возникновению такой взаимозависимости (идет речь о взаимозависимости структуры и функции. — *Прим. Авт.*). Появление ее и обуславливает возникновение живого состояния с определенным минимумом атрибутов живого.

Следовательно, живое возникло не единожды, а становление его, то есть накопление в большем количестве атрибутов живого, происходило как в период перехода химической эволюции в биологическую, так и в ходе всей биологической эволюции».

И эти выводы сделаны в начале 70-х годов XX века, когда уже в полный голос говорили о потрясающих успехах молекулярной биологии. А Серебровская доказывает, что живое возникло многократно, накапливая все в большем коли-

честве «атрибуты живого». Как сохранялись эти атрибуты, можно только догадываться. Никаких доказательств у этого автора нет. Вряд ли есть какой-либо смысл во всех этих рассуждениях.

Очевидно, что для осуществления любого процесса, который должен привести к определенному, заранее заданному результату, нужна направленность этого процесса, которая может возникнуть лишь тогда, когда ***кем-то*** будет поставлена соответствующая цель.

Допустим, имело место (хотя это имеет исчезающе малую вероятность) самопроизвольное возникновение смеси веществ, необходимых протоклетке (см. работу Д. Грина и Р. Гольдбергера [57]). Естественно, эти вещества составят химическую равновесную систему. Спасет ли положение неравновесность, возникающая и исчезающая в поверхностном слое океанической воды (см. [53])? Вряд ли. Снова повторимся, что для начала процесса нужна цель, а ее у химических систем нет и не может быть. Известный принцип Ле-Шателье требует от химической системы, чтобы она сохраняла равновесное состояние. Однако мы уже видели, что равновесие смертельно для живой клетки.

В конечном счете, хотим мы этого или нет, следует согласиться с тем, что живая клетка не могла возникнуть самопроизвольно из неживой материи в результате несуществующей «химической эволюции». Сторонникам эволюционного возникновения живой клетки следует признать, что их представления об эволюционном происхождении живого базируются на их собственной вере, но не в Творца, а в несуществующую «эволюцию».

Если мы теперь постараемся вникнуть в смысл качественной модели живой клетки, то сразу бросается в глаза взаимосвязь и взаимозависимость всех свойств структурных компонентов клетки. Только целостная структура клетки, построенная по изложенным принципам, может быть ***живой***.

Отсутствие или исчезновение, казалось бы, незначительного элемента в структуре клетки будет приводить неизбежно к ее гибели. Без участия Творца, который создал именно такое построение и вдохнул бы жизнь в это создание, невозможно представить и обосновать возникновение живой клетки.

А что же думают биологи на этот счет? К середине XX века, можно сказать, эволюционная гипотеза стала в науке господствующей. Наверное, самым лучшим подтверждением этого тезиса является учебник Ф. Н. Правдина [58] под названием «Дарвинизм», в котором автор излагает историю учения Ч. Дарвина и обосновывает его эволюционное учение. В целом эволюционную теорию биологи стали рассматривать как мерило научности: эволюция не признается — значит ненаучно. Однако появившиеся в последнее время работы С. Ю. Вертьянова [59, 60] пробили брешь в этих представлениях. Он убедительно доказывает (уже с точки зрения биолога), что эволюция не существует, и в вопросе происхождения жизни отводит роль Творцу.

О Творце пишет и действительный член Академии наук РФ профессор Ю. П. Алтухов в предисловии к учебнику по биологии Вертьянова ([60]. С. 3). Единственное, что не следовало бы делать автору — это рассуждать о Плане, которым якобы руководствовался Творец, создавая живую субстанцию. Был ли План или не был, вряд ли мы полномочны судить. Оставим это Творцу.

Все направлено на то, чтобы живая клетка обладала неискоренимой живучестью при абсолютном соответствии и исполнении всех фундаментальных физических и химических законов. Эта живучесть заложена в самом построении живой структуры. Благодаря тому, что полимерные молекулы основного компонента клетки (белка) могут принимать неисчислимое множество микросостояний как за счет

конформационно-конфигурационных переходов, так и за счет возможности образования комплексов с различными мономерными молекулами (углеводами, липидами, витаминами, гормонами, катионами металлов, анионами и т. д.), созданы предпосылки для внутриклеточного исполнения незыблемого всекосмического закона о стремлении всех систем к наиболее вероятному состоянию, согласно закону Больцмана.

В живую клетку гениально вложено, с одной стороны, стремление к упорядоченному расположению плотно упакованных структур с минимальной свободной энергией Гиббса, с другой стороны, флуктуации микросостояний белковых молекул обеспечивают максимальную величину энтропийной составляющей этой энергии.

Не менее захватывающую картину мы наблюдаем, когда рассматриваем соотношение структуры и функции в живой клетке. Известно, что ни одна неживая система не обладает способностью синхронного изменения этих свойств. Изменение живой структуры не может не сопровождаться функциональным переходом, и в то же время функциональный сдвиг неизбежно ведет к перестройке структуры. Следует учесть, что эти переходы осуществляются в миллиардные доли секунды.

В результате живая клетка немедленно реагирует на воздействия окружающей среды, настраиваясь и приспосабливаясь к ним непрерывно и постоянно. Именно в этом смысл единства живой системы и внешней среды.

На основе стремления к образованию упорядоченного состояния («апериодический кристалл») основано еще одно фундаментальное свойство живого — образовывать структуры, в которых замирают биохимические процессы, способные сохранять, а затем воспроизводить исходную клетку.

Авторегуляторный механизм живой клетки, базируясь на статистическом характере всех процессов, протекающих в ней, и используя принципы построения и функционирования компонентов клетки, позволяет ей входить в состав сложных организмов, обеспечивая их жизнеспособность. Венцом же этих организмов, как мы уже отмечали, является ***человек***.

Творец, естественно, присутствует в этом величайшем Творении, которое мы именуем ***живая клетка***. Думается, что перед человеком нет более важной задачи, чем задача сохранения на земле этого Творения, которое дало начало всему живому.

Заключение

Возможно, данная работа будет наиболее полезна тем исследователям, целью которых будет создание математической модели, базирующейся на общей физической теории живой клетки (если такая теория будет создана). Модель должна будет объяснять и предсказывать поведение клетки в непрерывно меняющейся окружающей среде.

Совершенно естественно, что предлагаемая качественная модель ***живой клетки*** также может внести ясность в интерпретацию экспериментальных фактов, получаемых в рамках «молекулярной биологии», в тех случаях, когда общепринятая теория не в состоянии объяснить полученные результаты, о которых шла речь выше.

Можно ли выделить центральное звено нашего взгляда на живые системы, на состояние и функционирование живых клеток? Да, это прежде всего неразрывное единство структуры и функции живого.

Исходя именно из этого единства, попробуем взять на себя смелость дать определение жизни:

Жизнь — есть способ существования высоко динамичных образований (именуемых клетками), способных к самопроизвольному построению своей структуры, информация о которой заложена в макромолекулах нуклеиновых кислот. Синтезируемые при участии этих соединений макромолекулы белков, обладающих специфическими каталитическими свойствами, способны вступать во взаимодействие с мономерными и полимерными молекулами: прежде всего с водой, фосфолипидами, углеводами и с теми же нуклеиновыми кислотами. Образующиеся комплексы, благодаря присутствию в них ***n,π****- и* ***π,π****-сопряженных систем, изначально содержат предпосылки для осуществления реакционных преобразований в рамках целостной клетки. Благодаря тому, что в образовании клетки участвуют соединения со специфической структурой, и с учетом плотной упаковки молекул, возникает строго детерминированное построение всех ее компартментов.*

Множественность как соединений, так и их структурных состояний со строго специфическими свойствами приводит к возможности существования устойчивых форм, в соответствии с законами Больцмана и Бауэра.

При неукоснительном стремлении к минимальной величине свободной энергии Гиббса процессы внутри живой клетки носят статистический характер, что позволяет ей немедленно отвечать и приспосабливаться к условиям окружающей среды.

*Динамичность и неравновесность (пока клетка жива) должны постоянно сохраняться, что обеспечивается веществами, непрерывно поступающими из внешней среды и претерпевающими целенаправленные метаболические превращения, в результате которых образуются достаточно сложные соединения, обладающие конформационной и электронной лабильностью (****π****-связи,* ***π,π****- и* ***n,π****-сопряженные системы, алкильные радикалы), а также стереонаправленностью (асимметричные молекулы, водородные связи). Направленность метаболизма контролируется геномом клетки, под управлением которого находится процесс биосинтеза специфических макромолекул белка (ферментов). Последние, в свою очередь, влияют на ход биосинтеза всех необходимых живой клетке органических соединений.*

Предлагая данное определение **жизни**, мы отдаем себе отчет в его недостаточности и в необходимости его дальнейшего уточнения по мере накопления новых данных, которые неизбежно будут получаться исследователями, базирующимися на представлении о целостной структуре и о едином со структурой функциональном состоянии **живой клетки**.

В каком же направлении, с нашей точки зрения, должны проводиться дальнейшие исследования живых систем, в том числе (или главным образом) живых клеток?

По-видимому, используя появившиеся в последнее время возможности исследования процессов, происходящих в миллиардно- и даже фелитосекундных диапазонах, необходимо продолжить изучение белков и их комплексов с другими соединениями. При этом структурные и функциональные свойства этих комплексов следует изучать одновременно.

Нецелесообразно ограничиваться изучением свойств высокоочищенных белков. Следует помнить, что чем чище белок, тем он дальше отстоит от живого состояния.

Очень заманчивыми представляются методики изучения отдельных одиночных клеток, хотя не ко всем клеткам они применимы. Однако, несомненно, такие методики исследования весьма перспективны.

Мы должны помнить, что главной задачей современной науки является предотвращение страданий людей от болезней, которые неизбежно будут возникать при игнорировании вредных факторов, воздействующих на живую клетку. Поэтому необходимо правильное отношение к построению живых структур, вложенных в клетку

Творцом, вдохнувшим в нее жизнь. Литература, касающаяся этого вопроса, весьма обширна. Мы не будем давать ее полный обзор. Ограничимся ссылкой на одно издание, с нашей точки зрения, просто и убедительно помогающее понять то, от чего люди науки сознательно отворачивались многие десятилетия, — от проблемы сотворения живого мира.

А. В. Фомин [61] составил подробный перечень представлений ученых разных времен, доказывающих невозможность возникновения жизни без участия Творца Вселенной. Приведем небольшую выдержку из его труда, которая больше всего касается нашей работы (С. 84): «…“случайное” образование клетки невозможно, и несомненно, что она создана кем-то.

Главной причиной необъяснимости случайного возникновения клетки теорией эволюции является “неупрощаемая комплексность” клетки. Живая клетка функционирует благодаря гармоничной деятельности множества составляющих ее частиц. И отсутствие хотя бы одной из этих частиц разрушает клетку. Клетка не может ждать, пока такие бессознательные процессы, как естественный отбор и мутация, усовершенствуют ее. Следовательно, первая клетка, возникшая на Земле, должна сразу состоять из всех необходимых для ее жизнеспособности частиц и обладать соответствующими функциями, то есть быть полноценной. Что, несомненно, означает Сотворение».

Таким образом, мы постарались представить, что лежит в основе «неупрощаемой комплексности» и как сохраняется и управляется эта «комплексность», изложенная в модели живой клетки.

Список использованной литературы

1. *Костенко В. Г.* // Труды Горьковского пединститута. 1970. Вып. 126. С. 73–80.
2. *Костенко В. Г., Яковлева В. И.* // Цитология. 1971. Т. 23. С. 1475–1482.
3. *Ponder E.* // Hemolysis and related phenomena, Grune, Stration, N. J. 1948.
4. *Behold H., Kraus W.* // Biochem. Zs. 1920. V. 109. P. 226–235.
5. *Wilbrand W.* // Helv. Physiol. Pharmacol. Acta. 1953. V. 11. P. 32–33.
6. *Соколовский В. В.* // Цитология. 1962. Т. 4. С. 460–465.
7. *Guidotta G. J.* // Biol. Chem. 1965. V. 240. P. 3924–3927.
8. *Benesch R. E., Benesch R.* // Arch. Biochem. Biophys. 1954. V. 48. P. 38–42.
9. *Nakao M., Nakao T. et al.* // J. Biochem. 1961. V. 49. P. 487–492.
10. *Gandos G., Szasz J. and Arky J.* // Acta biochim, biophys. Acta Ac. Sci Hungarica. 1966. V. 1. P. 253–266.
11. *Taketa F., Morelli S. A.* // Anal. Biochem. 1969. V. 32. P. 169–174.
12. *Szasz J., Soter V. H., Arky J., Gardos G.* // Acta biochim. Biophys. Ac. Sci. Hungarica. 1969. V. 4. P. 173–176.
13. *Manyai S., Varady Zs.* // Acta phisiol. Ac. Sci. Hungarica. 1958. V. 14. P. 103–114.
14. *Латышева В. А., Глебовский Д. Н., Мюнд Л. А.* // Журнал физической химии. 1969. Т. 43. С. 2076–2081.
15. *Verity M. A., Peith A.* // Biochem. J. 1967. V. 105. P. 685–690.
16. *Davson H., Danielly J. F.* // Biochem. J. 1938. V. 32. P. 991–1001.
17. *Дудинска В. и др.* // Биохимия. 2006. Т. 71. С. 581–591.
18. *Токин Б. П.* // Теоретическая биология и творчество Бауэра Э. С. Л.: Изд. ЛГУ, 1965.
19. *Токин Б. П.* // Методологические и теоретические проблемы биофизики. М.: Наука, 1979. С. 43–54.
20. *Северин Е. С.* // Биохимия / Под ред. А. Я. Николаева. М.: ГЭОТАР–мед, 2002.
21. *Блюменфельд Л. А.* // Проблемы биологической физики. М.: Наука, 1977.
22. *Гурвич А. Г.* // Принципы аналитической биологии и теории клеточных полей. М.: Наука, 1991.
23. *Привалов П. Л.* // Биофизика. 1978. Т. 32. С. 742–760.
24. *Белерадек Я.* // Труды Международного симпозиума по цитоэкологии. М. ; Л.: Наука, 1964. С. 289–295.
25. *Намиот В. А.* // Биофизика. 2003. Т. 48. С. 389–399.
26. *Турро Н.* // Молекулярная фотохимия. М.: Мир, 1967. С. 117–118.
27. *Бинги В. Н., Савин А. В.* // Успехи физических наук. 2003. Т. 173. Вып. 3. С. 265–300.
28. *Бурлакова Е. Б. и др.* // Биофизика. 1986. Т. 31. С. 921–930; 2004. Т. 49. С. 551–564.
29. *Кондрашова М. Н. и др.* // Митохондрии. Аккумуляция энергии и регуляция ферментативных процессов. М.: Наука, 1977. С. 56–66.
30. *Хавинсон В. Х., Кветкой И. М., Ашмарин И. П.* // Успехи современной биологии. 2002. Т. 122. С. 190–203.

31. *Рид С.* // Возбужденные электронные состояния в химии и биологии / С предисловием Л. А. Тумермана. М.: Ин. лит., 1960.
32. *Лиу Ж. и др.* // Биохимия. 2006. Т. 71. С. 592–597.
33. *Koberstein R., Sund H.* // Europ. J. of Biochem. 1974. V. 36. P. 545–552.
34. *Kapoor M.* // Canad J. of Biochem. 1975. V. 53. P. 109–119.
35. *Самарин С. А.* // Биохимия. 2005. Т. 70. С. 1587–1592.
36. *Франк Г. М.* // Биофизика живой клетки. Избранные труды. М.: Наука, 1982.
37. *Манских В. Н.* // Цитология. 2007. Т. 49. С. 909–915.
38. *Черняк Б. В. и др.* // Биохимия. 2005. Т. 70. С. 294–301.
39. *Китайгородский А. И.* // Органические кристаллы. М.: Изд. АН СССР, 1955.
40. *Китайгородский А. И.* // Молекулярные силы. М.: Знание, 1978.
41. *Чернавский Д. С., Чернавская Н. М.* Белок-машина. М.: Янус-К, 1999.
42. *Рубин А. Б.* // Биофизика. В 2 т. М.: Наука, 2004.
43. *Дмитриев Л. Ф.* // Молекулярная биология. 1983. Т. 17. С. 1060–1067.
44. *Сайдов Г., Свердлова О.* // Основы молекулярной спектроскопии. СПб: НПО «Профессионал», 2006.
45. *Шредингер Э.* // Что такое жизнь? С точки зрения физика. М.: Атомиздат, 1972.
46. *Хептер Л.* // Стереохимия водородной связи // Успехи стереохимии / Под ред. М. Г. Гоникберга. М.: Ин. лит., 1961. С. 214–244.
47. *Твердислов В. А., Сидорова В. В.* // Биофизика. 2004. Т. 49. С. 529–538.
48. *Залманов А. С.* // Тайная мудрость человеческого организма. СПб.: Наука, 1991.
49. *Мазур О. А.* // Скипидарные ванны. Учение Залманова. СПб.: Питер, 2004.
50. *Грушевицкая Т. Г., Садохин А. П.* // Концепции современного естествознания. М.: ЮНИТИ, 2003.
51. *Войно-Ясенецкий В. Ф.* (Святитель Лука). // Наука и религия. Ростов-на-Дону: ЗАО «Книга», 2001.
52. *Кальвин М.* // Химическая эволюция. М.: Мир, 1971.
53. *Яковенко Л. В., Твердислов В. А.* // Биофизика. 2003. Т. 48. С. 137–146.
54. *Эйген М.* // Молекулярная самоорганизация и ранние стадии эволюции // Успехи физических наук. 1973. Т. 109. Вып. 3. С. 546–582.
55. *Эйген М., Винклер Р.* // Игра жизни. М.: Наука, 1979.
56. *Серебровская К. Б.* // Коацерваты и протоплазма. М.: Наука, 1971.
57. *Грин Д., Гольдбергер Р.* // Молекулярные аспекты жизни. М.: Мир, 1968.
58. *Правдин Ф. Н.* // Дарвинизм. М.: Изд. Мин. просвещения, 1960.
59. *Вертьянов С. Ю.* // Происхождение жизни. М: Свято-Троицкая Лавра, 2003.
60. *Вертьянов С. Ю.* // Общая биология. М: Свято-Троицкая Лавра, 2006.
61. *Фомин А. В.* // Доказательства существования Бога. М.: Новая мысль, 2008.

> альманах
богословие
философия
естествознание

> метапарадигма **выпуск 01** > **2013**

Метакультурный эффект на границах культурных сред

С. Е. ЯЧИН, А. В. ПОПОВКИН, М. Е. БУЛАНЕНКО

Аннотация. *Исходя из синергийного понимания определяющей роли границы в развитии систем любого рода, авторы статьи показывают, что именно встреча личностей на границах культурных сред является необходимым условием творческого соразвития культур. Сообщество, способное занять рефлексивную позицию относительно этого условия развития каждого участника встречи, тем самым определяет себя как метакультурное.*

Признание принципиального значения границы между средами в динамике и развитии системы любого вида составляет одно из самых сильных по своей эвристике положений синергетического подхода. Принцип едва ли знает исключения. Видите изменения — ищите порождающие их границы, хотите изменений — создавайте границы. Конечно, речь идет о границах особого сорта: границах, о которых Н. Луман говорит, что «они существуют только как указание себя пересечь»[1].

Введем терминологическое различение. Будем различать «барьер» как препятствие движению и контактам разного рода и «границу» как место перехода из одного пространства в другое. Это различение необходимо для того, чтобы зафиксировать существенно разные ситуации межкультурного взаимодействия. С метакультурной точки зрения, главным обстоятельством является различие логики проведения «границы» и «барьера». Увидим в «принципе барьера» искусственное препятствие для развертывания некоторого процесса. Примерами барьеров могут служить сегрегация по расовым или религиозным признакам, разного рода цензы, препятствующие культурной и социально мобильности; образцовым исполнением «принципа границы» будет межличностное общение, а примером — любой нормальный вход в культурное учреждение — в музеи, театры и т. д.

---

[1] Луман Н. Понятие общества / Проблемы теоретической социологии / Под. ред. А. О. Бороноева. СПб., 1994. С. 25–42.

По существу, современную глобализацию можно было бы определить как тенденцию к разрушению разного рода барьеров: политических, рыночных, сегрегационных, культурных. Однако непредусмотренным эпифеноменом разрушения барьеров является и стирание границ — зон творческого соразвития.

С точки зрения универсальности «принципа границы», странным выглядит то обстоятельство, что большинство теорий коммуникации не придает особого значения этому фактору, а часто его просто не замечает. При этом даже подспудно считается, что коммуникативная задача (критерий коммуникативного успеха) — это ликвидация ранее существующих границ непонимания.

Дело же обстоит прямо наоборот. Именно искусно выстроенные границы являются свидетельством устойчивости и плодотворности диалога (коммуникации). Существо *так* обустроенной границы состоит в ясном понимании каждой стороной инаковости другой. Даже обычная практика общения знает о требовании соблюдения границ, то есть правил простой деликатности. Задача, которая возникает перед каждой стороной в *таком* общении, состоит в том, чтобы войти в смысл послания Другого, а это значит — перейти границу той знаково-символической оболочки, в которой представлено это послание. Здесь действуют известные правила герменевтики, которые требуют принимать послание Другого исключительно в форме того, что он *хочет* сказать. Это означает требование принять Другого как свободу, в презумпции его искренности. Взламывание и стирание границ в общении будет выглядеть как взаимная подозрительность: «ты говоришь не то, что имеешь в виду!». И когда собеседники находятся в позиции взаимной подозрительности, то из нее возможны два исхода: либо воздвигнуть формальные барьеры в общении в виде «вежливых» формул, либо перевести общение на самый поверхностный уровень, на уровень общепонятности — такой исход как раз и предлагает массовая культура. Тогда вместо глубинного общения становятся возможными только разговоры о таких всем понятных вещах, как особенности национальной кулинарии, или о спорте, или о погоде и т. п.

В условиях культурной глобализации, когда межкультурные контакты приобретают все больший размах и глубину, когда одна культура получает организационные, политические и технические возможности вторгаться в сердцевину других культур, — вопрос о границах приобретает особое значение. Мы хотим обратить внимание на то, что феномен массовой (общедоступной, усредненной) культуры является продуктом фактического уничтожения границ между культурными средами. Зачастую средства массовых коммуникаций, будучи в основном носителями усредненных культурных образцов, буквально взламывают границы культурных сред, ликвидируют реальное культурное разнообразие и тем самым нивелируют творческий потенциал потребителей культурных зрелищ.

В основе стирания границ лежит смешение логик разных областей и процессов. В особенности ярко это проявляется в смешении собственной логики культуры и экономической логики. Следует понимать, что процесс коммерциализации культуры (искусства — особенно) в качестве методологической предпосылки имеет полное игнорирование того обстоятельства, что законы культурного творчества и законы рынка взаимно плодотворны только в ситуации их взаимной отграниченности. Так, сегодня много свидетельств того, что коммерциализированная система авторского права становится барьером для творчества. В логике границы соотношение права творца на свой продукт и коммерческого вознаграждения должно выглядеть несколько иначе. Уже имеется некоторое количество вариантов более искусного проведения границ между творчеством и коммерческим интересом. Примером может служить система Creative

Commons, правила постфактумного обмена (А. Долгин)[2] и в целом «экономики дара» (gift economy), которая предлагает учитывать законы творческого дара в экономической системе производства. Благо для этого созрела сама современная экономика, в которой информационные продукты и услуги составляют большую долю ВНП. Информация — это «продукт», который «по природе» не подлежит эквивалентному обмену (образующему основной принцип экономики)[3], но по существу подчиняется принципу *тотального предоставления*[4].

Столь же остро стоит вопрос границ и барьеров в межкультурных взаимодействиях. Реакцией на глобалистское стремление к стиранию границ, о котором было сказано выше, является рост шовинизма миноритарных этнических групп, желающих отгородить себя от влияния вмещающей культуры. Законченной, но предельно уязвимой системой такого рода является резервация — она выполняет роль барьера там, где в этом нет нужды, но абсолютно прозрачна в тех областях, где границы следует удерживать.

Взаимодействие «больших» культур в некоторых отношениях является не менее напряженным. Примером может служить политика культурного протекционизма, проводимая жесткими методами: выдавливание другого языка со своего культурного пространства, запреты на деятельность культурных учреждений (миссий, фондов и т. д.). Хотя культурный протекционизм, опять-таки, можно рассматривать как реакцию на наступление глобализации, обе эти крайности одинаково непродуктивны в отношении развития культуры.

Квинтэссенцией всей ситуации непродуманности отношений этносов, наций и культур в современном мире является тема идентичности. В основном эта проблема обсуждается исходя из ложной посылки, что идентичность можно сохранить путем предохранения от влияния извне. На самом деле свою личную, национальную или культурную идентичность можно сохранить только путем ее творческого развития, а это означает — путем продвижения своих творческих продуктов к границам взаимодействия (встречи) с другими личностями, этносами и культурами. Образно говоря, сохранность пространства своей культурной среды может быть обеспечена только так, что активность внутреннего давления среды будет равна или больше давления извне.

Разрешить все обозначенные коллизии прежними стихийными способами воспроизводства культурных общностей уже невозможно. Культурные среды взаимно проникают друг в друга на «ядерном» уровне, вызывая цепную реакцию распада ядерных смыслов и ценностей жизненного мира в каждой из них. Традиционный жизненный мир держался на фоновом (нерефлексируемом) согласии относительно базовых экзистенциалов совместного человеческого бытия. Наличие фонового согласия относительно справедливости, участия в судьбе народа, совести, любви и т. п. в такой же степени являлось условием жизненности культурного сообщества, в какой не могло быть выведено на рефлексивный уровень. Попытки осветить фоновое согласие «светом разума» (такова идея всякого просвещения) предпринимались постоянно, но всегда примерно с одним и тем же результатом: социальным и культурным хаосом с последующим и, как правило, насильственным возвращением к «фоновому единству мнений». Известный нам опыт просвещения весь строился на рационализации жизни, которая эту жизнь и умертвляла.

Сегодня согласие относительно базовых экзистенциалов совместного человеческого бытия необходимо уже в планетарном масштабе. При этом даже у самого большого

---

2 См.: Долгин А. Экономика символического обмена. М., 2006. Он же: Институт публичной потребительской экспертизы культурных продуктов // Неприкосновенный запас. 2007. № 4(54). Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nz/2007/54/do16.html.

3 Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака (1972). М., 2003.

4 Годелье М. Загадка дара (1996). М., 2007. Согласно автору, «тотальное предоставление» — это принцип дара, который господствует в межличных отношениях архаических обществ.

оптимиста не может возникнуть иллюзии относительно того, что такого согласия возможно достичь в фоновом режиме. Но и путь просвещения никто более повторять не будет, учитывая его негативные уроки[5]*. Нужна не просветительская рационализация предполагаемого фонового согласия культурных (межкультурных) сообществ, а особый путь рефлексивного освоения жизненного мира*[6]. Жизненный мир, общий для всего человечества, возможен только как включающий рефлексивные границы между культурными средами. Примерно в том же смысле, как эти границы нужны между близкими людьми (в семье, например). Здесь граница не только не отрицает близости, но конституирует ее как общий смысловой порядок жизни.

Идея метакультуры и метакультурного сообщества призвана к тому, чтобы *рефлексивно управлять* антиномичными тенденциями стирания границ, с одной стороны, и воздвижения барьеров, с другой.

Метакультура — это такое состояние культуры, при котором она способна рефлексивно использовать достижения других культур для собственного творческого развития[7]. Соответственно, метакультурное сообщество — это сообщество представителей разных культурных сред, совместно ставящих и разрешающих задачу творческого соразвития.

Мы используем понятие культурной среды (избегая коннотаций обычного слова «культура») для того, чтобы вместить все множество возможных ситуаций «встречи на границах». К числу этих ситуаций принадлежат не только встречи национальных культур. Такого рода встречи столь же существенны для междисциплинарных диалогов, для ответственного личностного общения, то есть во всех тех случаях, когда рефлексивно принимается инаковость Другого, и причем так, что она оборачивается возможностью взаимного соразвития.

В силу рефлексивности метакультурного общения его можно обозначить как *искусство проведения границ* между личностями, этносами, народами, научными дисциплинами и культурными средами в целом, где возникает эффект взаимного творческого соразвития.

Применительно к миру человека существует два теоретико-методологических подхода, которые исходят из признания важнейшего значения границы в осуществлении этого мира: один развивается в рамках теоретико-системного подхода Н. Лумана, другой — в рамках синергийной антропологии С. С. Хоружего. На наш взгляд, эти два подхода обладают признаками комплементарности. Инструментальность лумановской теории хорошо дополняется экзистенциальным смыслом границы в ее антропологическом измерении.

Эвристика теории Н. Лумана состоит в том, что она раскрывает связь границы с рефлексивными (самореферентными) процессами; показывает, каким образом система, благодаря операциям самореференции и инореференции и ориентируясь на «собственные операции»[8], осуществляет свое воспроизводство. Понимать рефлексивность как способность к самореференции (самоописанию) важно для различения индивидуальной и коллективной рефлексии (в отличие от рефлексии как таковой, самореференция может осуществляться только в некотором сообществе), а именно это различение конституирует особое состояние метакультуры. Только текстуально (сценически) зафиксированный опыт коллективной и творческой рефлексии создает метакультурный

---

5 См.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. М. ; СПб., 1997. Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург ; Москва, 2009.

6 Здесь мы не станем прояснять различие рационализации и рефлексии. Ограничимся ссылкой на разработку методов рефлексивного управления, которая концентрируется вокруг журнала «Рефлексивные процессы и управление» и основателя этой методологии А. В. Лефевра. См. его работы: «Конфликтующие структуры» и «Алгебра совести» (Лефевр В. А. Рефлексия. М., 2003).

7 Ячин С. Е. Состояние метакультуры // Философия и культура. 2008. № 7. С. 126–139.

8 Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб., 2007. С. 535.

эффект. Эффект состоит в том, что над обычной культурной практикой (художественной, театральной, научной, учебной) формируется особый контур самоописания. Нет контура самоописания (самореференции) — нет состояния метакультуры. Причем заботу о самоописании собственной культурной практики вынуждены взять на себя самоорганизующиеся метакультурные сообщества. Здесь мы предлагаем интерпретировать мировой феномен повсеместного возникновения эпистемических сообществ в указанном контексте, то есть рассматривать эти сообщества как разновидность метакультурных. Профессиональные сообщества выходят в эпистемический режим существования (в режим самоописания собственной научной, технической, художественной практики), поскольку это становится условием их воспроизводства как общности. При этом, как показывает П. Хаас, такие сообщества начинают ориентироваться не только на общность знания, но и на общие ценности[9].

Синергийная антропология предлагает рассматривать человека не с позиции категории сущности, как это предполагалось в течение почти всей истории европейской философской мысли, но с точки зрения границ человеческого бытия и разделяемых этими границами энергий. «Антропология, — полагает С. С. Хоружий, — может развиваться как описание “антропологической границы” — границы сферы всех проявлений и возможностей человека, границы горизонта человеческого существования»[10]. В нашей интерпретации это означает, что поскольку антропологические границы «приглашают к трансцендированию», то тем самым они порождают энергии особого рода — энергии развития. Соответственно индивидуальная и личностная идентичность существует и может быть помыслена исключительно в рамках тех синергийных процессов, которые происходят на антропологических границах.

Нам достаточно экстраполировать эту синергийную логику в область социальной реальности, и мы без труда переходим в дискурс лумановской теории. С точки этой теории можно сказать, что антропологические границы отделяют собственно человеческие операции с «внешней средой» от множества иных возможных операций. Несмотря на призыв Н. Лумана «скрупулезно различать аутопойезис социальных и аутопойезис психических систем»[11], нельзя не заметить того, что обе «системы» оперируют на основе смысловой самореференции / инореференции. Именно в рамках этого подобия любая форма культуры может быть описана как множество пограничных операций со «средой». В состоянии метакультуры это обстоятельство только выходит в несокрытость. Следовательно, синергийная антропология и теоретико-системный подход Н. Лумана взаимно дополняют друг друга. Однако «встреча» антропологического и социального измерения границы требует соответствующего обустройства. Таковым является концепция метакультуры.

Метакультура предполагает введение особого режима общения между субъектами любого рода. Режим метакультурного общения строится по модели межличностного отношения, то есть такого общения, где каждый его участник получает возможность свободного и творческого самоосуществления в границах «экстатической соотнесенности с Иным»[12].

Но можно ли считать метакультуру (метакультурное сообщество) современной разновидностью культуры (культурного сообщества) или это есть качественно иное образование? Острота этого вопроса обусловлена тем, что в современном словоупотреблении произошел некоторый ложный сдвиг: слово «метакультура» получает широкое хож-

---

9 Haas P. M. Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination/ International Organization, vol. 46, No. 1, 1992. P. 1–35.

10 Хоружий С. С. Человек и три его дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. 2003. № 1. С. 39.

11 Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб., 2007. С. 345.

12 См.: Яннарас Х. Личность и эрос / Он же. Избранное. М., 2005.

дение, но как синоним «наднациональной культуры» или «транскультуры». Великую идею «мета-», которая символически обозначает весь духовный исторический путь европейского человечества, начиная от античной «метафизики» и завершая современными метаязыками и метатеориями, пытаются редуцировать до незамысловатого «между». Этот сдвиг не случаен, он связан с установкой обыденного сознания и классической научной парадигмы, которые мерой процесса или целого делают простейшее, элементарное или усредненное. Применительно к нашей теме это приводит к тому, что вся культурная динамика начинает пониматься с позиции массового потребителя культурных зрелищ, который сам, равно как и создатели массовой продукции, верит в то, что именно тиражи книг, дисков, величина аудитории и кассовые сборы есть показатель культурного эффекта. Никто не спрашивает, кто творцы «творцов», довольствуясь потребительским эффектом.

Если же мерой, критерием и индикатором развития (и развитости) культуры мы будем брать ее высшие достижения, то есть ее классические образцы, то картина современной культурной жизни глобализирующего человечества окажется более сложной. Мы увидим, что культурная динамика имеет двойственный характер: с одной стороны — расширяется пространство глобальной усредненной миметической культуры, а с другой стороны — формируется состояние метакультуры — те области «вненаходимости», в которых становится возможной рефлексивная позиция на границе культур, необходимая для реализации творческого потенциала личности. При этом и в весьма поверхностной характеристике современной ситуации как состояния «между» обнаруживается свой резон. Действительно, современный человек, в основном усилиями масс-медиа, поставлен в пограничные условия существования (поставлен — во многих смыслах: и экзистенциально, и культурно, и институционально). Из этой ситуации есть два диаметрально противоположных исхода: либо занять личностную (творческую, критическую, инновационную, субъектную) позицию, либо стать агентом безличных информационных потоков или сетевых структур. Э. Кастельс представляет данную альтернативу как основное противоречие эпохи, как противоречие между Я (идентичностью) и Сетью[13].

Таким образом, для понимания состояния метакультуры необходимо учитывать общий антиномичный характер всей современной эпохи. «Антиномичный» — это точное слово, указывающее на то, что ситуация складывается как результирующая двух законов (номосов): законов творчества личности и законов информационных сетей (семиотических паутин). Далее по аналогии: так же как идея *мета-физики* (*мета*-языка, *мета*-теории, *мета*-политики и т. д.) предполагает выход за рамки логики (законов) физики, языка, теории, политики, но так, что сама физика, язык, теория, политика и т. д. становятся *предметом особой заботы* с внешней для них стороны, так и метакультура есть выход и прерывание логики культурной формы, но так, что заботу о сохранении этой культурной формы берет на себя личность — «дарующий источник» всякого возможного вклада в содержание культуры. Поэтому сочетание слов «состояние метакультуры» призвано выразить именно *составной* характер последней. Метакультура «состоит» из материала культуры и творчества личности с *внешней* для этого материала стороны. Подобное состояние возникает на границе культурных сред, но открывается это обстоятельство лишь в современную эпоху.

Таким образом, состояние культуры, возникающее на границах культурных сред, при котором рефлексивно проясняется зависимость развития культуры от творческого потенциала личности, мы называем метакультурным.

---

13 См.: Кастельс Э. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М., 2000.

метαпарадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

Выпуск 01 / 2013

Редакционная коллегия альманаха «Метапарадигма»:

Волобуев Сергей Григорьевич,
философ;

Казин Александр Леонидович,
доктор философских наук, профессор;

Посадский Сергей Владимирович,
кандидат философских наук, координатор проекта;

Родион (Ларионов), иеродиакон,
кандидат физико-математических наук,
доцент НИЯУ МИФИ, кандидат богословия, доцент РПУ,
помощник ректора МДА по инновационной деятельности;

Рудаков Александр Борисович,
политолог, координатор Дискуссионного клуба
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 978-5-905942-16-7

9 785905 942167

Тираж 1000 экз.
Отпечатано в типографии НП-Принт