> выпуск 07 > 2015

метαпарадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

Санкт-Петербург
2015

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

Альманах издается

при поддержке Экспертного центра Всемирного Русского Народного Собора, Центра социально-консервативной политики и Фонда просвещения «МЕТА»

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

При реализации проекта используются средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением Президента Российской Федерации от 17.01.2014 № 11-рп и на основании конкурса, проведенного Обществом «Знание» России.

ВСЕМИРНЫЙ РУССКИЙ НАРОДНЫЙ СОБОР

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

Российский Православный Университет

ЦЕНТР СОЦИАЛЬНО-КОНСЕРВАТИВНОЙ ПОЛИТИКИ

Фонд просвещения МЕТА

Учредители альманаха:
Н. А. Соловьев, С. В. Посадский, С. Г. Волобуев

М54 **Метапарадигма**: богословие, философия, естествознание: альманах. — СПб.: ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА», 2015. — Вып. 7. — 128 с.

ISBN 978-5-91258-333-9 (вып. 7)
ISBN 978-5-91258-316-2

© Альманах «Метапарадигма», тексты, 2015
© ООО «ИПК «КОСТА», оформление, 2015

метαпарадигма

> альманах
богословие
философия
естествознание

> выпуск 07 > 2015

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Волобуев
Сергей Григорьевич,
философ, политолог,
заместитель декана
факультета
экономики и права РПУ

Казин
Александр Леонидович,
доктор философских
наук, профессор

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

Посадский
Сергей Владимирович,
кандидат
философских наук,
координатор проекта

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

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

Соловьев
Никита Александрович,
кандидат физико-
математических наук

СТАТЬИ

006 Дэвид Брэдшоу
Христианство на Востоке и на Западе: несколько философских различий

017 И. В. Мезенцев
Оценка римо-католической концепции Абсолюта представителями русского духовно-академического теизма XIX–начала XX века

046 С. В. Посадский
Метафизика и наука vs. наивный реализм

063 А. А. Калмыков
Космический разум, антропоцентризм, иконичность

096 Иеромонах Иоанн (Булыко)
Учение об обожении у русских богословов второй половины XX века

АВТОРЫ

БРЭДШОУ Дэвид,
профессор философского факультета
Университета Кентукки

МЕЗЕНЦЕВ Иван Валерьевич,
философ, религиовед

ПОСАДСКИЙ Сергей Владимирович,
кандидат философских наук

КАЛМЫКОВ Александр Альбертович,
доктор филологических наук,
кандидат педагогических наук

Иоанн (БУЛЫКО Иван Петрович),
иеромонах, кандидат богословия

Обзор материалов выпуска

Д. Брэдшоу в статье «Христианство на Востоке и на Западе: несколько философских различий» анализирует христианские представления о Боге, выявляя разницу восточнохристианского и западнохристианского подходов. Автор исходит из общих философских предпосылок богословского мышления христианского Запада и Востока, лежащих в христианизированном платонизме, на основании которого сформировались три типа теологического мышления — августинианский (внутренний, медитативный, ретроспективно-психологический), томистский (внешний, научный, апеллирующий к метафизической структуре Бытия) и греческий патристический (энергийный, апеллирующий к Божественным действиям Логоса в тварном мире). Первые два типа характеризуют западный образ мышления о Боге, а третий — восточный, заключающийся в распознавании энергий Бога в мироздании, в видении творения в Творце, укорененный в мистическом опыте сопричастия Божественной жизни.

И. В. Мезенцев в статье «Оценка римо-католической концепции Абсолюта представителями русского духовно-академического теизма XIX–начала XX века» рассматривает отношение представителей русской духовно-академической традиции рубежа XIX–XX веков к римо-католическому учению о Боге. Автор отмечает, что русские богословы усматривали в классической римо-католической доктрине смешение разнородных дискурсов: сущностного, лично-ипостасного и энергийного. Примечательной в отечественном богословии является установка на метафизическую срединность, целостность и преодоление спекулятивных крайностей в разрешении фундаментальных вопросов об абсолютном бытии: эссенциального антиперсонализма и антиэнергетизма, с одной стороны; персоналистского и энергийного антиэссенциализма (антисубстанциализма) — с другой. Следуя автору, на рубеже веков содержание духовно-академической критики римо-католического учения о Боге по своей внутренней структуре в целом коррелировало с классикой восточнохристианской мысли.

С. В. Посадский в статье «Метафизика и наука vs. наивный реализм» продолжает критический анализ наивно-реалистического миросозерцания в соотнесении с научным и философским познанием. В данной части работы автор уделяет особое внимание квантовой механике, подчеркивая, что современное физическое знание представляет своеобразную пропедевтику к познанию вечно сущего, ведет к освобождению от наивно-редукционистских (позитивистских и материалистических) подходов, свойственных науке предшествующих столетий. Вместе с тем автор отмечает, что в отличие от философии физика не может положительно конкретизировать понятие вечного бытия, констатирует, что физическое знание имеет свои пределы, а стремящееся к позитивному определению вечности физическое знание превращается в физикализм, который оказывается неспособен дать полноценное определение вечности и прорваться к внефизическому бытию.

А. А. Калмыков в статье «Космический разум, антропоцентризм, иконичность» рассматривает понятие «Космический разум» с позиции рациональной рефлексии и православного мировоззрения. Автором последовательно обсуждаются контуры категории «Космический Разум», отношение Космоса и Разума с учетом различения понятий тварного и нетварного, понятие «Божественный Разум (Разум Творца)», космический разум невидимого и видимого миров, а также вводится понятие сферы Разума (ноосферы) через перцептивный экран Космического (всечеловеческого) Разума. В итоге доказывается необходимость выработки особой иконической методологии и удержания принципа антропоцентризма, что позволит адекватно, без привнесенных противоречий и мифологем, воспринимать категорию «Космический Разум» современной гуманитарной наукой.

Иеромонах Иоанн (Булыко) в статье «Учение об обожении у русских богословов второй половины XX века» анализирует богословские вопросы христианской сотериологии, акцентируя тему обожения. Автором рассматривается учение об обожении у ведущих богословов русского зарубежья — архимандрита Софрония (Сахарова), архимандрита Киприана (Керна), протоиерея Иоанна Мейендорфа, В. Н. Лосского. Для них обожение означает бытийное единение со Христом, синонимичное понятию спасение. И как спасение имеет две стороны — субъективную и объективную, так и обожение содержит две стороны. Объективная сторона состоит в том, что Бог делает для нашего спасения, а субъективная сторона в том, что мы идем навстречу Богу, усваивая сделанное Им. Наше спасение заключается в реализации Божественного образа, который изначально заложен в нас при творении, в достижении Богоподобия. При этом обожение у известных русских богословов рассматривается не как мгновенный акт, но как сложный процесс, связанный со всей жизнью человека. Эсхатологическая направленность обожения говорит о том, что своего апогея обожение достигает в будущем веке, когда человек сможет увидеть Бога лицом к Лицу.

> альманах
богословие
философия
естествознание

> метапарадигма **выпуск 07** > **2015**

Христианство на Востоке и на Западе: несколько философских различий

Дэвид Брэдшоу

Сегодня я постараюсь описать три различных способа, посредством которых христиане пытаются философски мыслить Бога. Я имею в виду не просто три разных образа аргументации или набора представлений относительно Бога, а три разных стиля умозаключения. У каждого есть собственные предпосылки, цели и метод. Первые два характерны для западноевропейского Средневековья. Они сохранены по сей день, особенно у католиков и тех, кто высоко ценит христианскую интеллектуальную традицию. Однако их влияние не ограничивается этими кругами, ибо они способствовали формированию определенного понимания того, как должен выглядеть рациональный подход к христианской вере, и это понимание сегодня по-прежнему остается господствующим как у христиан, так и у неверующих. Третий был распространен преимущественно в Византийской империи и сохраняется ныне у православных. Его я хочу особо выделить сегодня — отчасти потому, что я православный, а отчасти потому, что полагаю, что Запад особо нуждается в восстановлении этого способа.

Все три коренятся в философии Платона. Древние христиане, замечая, как часто Платон словно предвосхищает христианские представления, подозревали, что возможно он был знаком с писаниями Моисея. Расхожее изречение гласило: «Кто есть Платон, как не аттический Моисей?» — то есть Моисей, говорящий на аттическом наречии. Допустим, по сути он уловил определенные идеи, на протяжении столетий применяемые христианами с целью постижения своей веры. В нынешние времена кто только не обвиняет Платона в искажающем влиянии на христианскую мысль; даже утверждают, что христианство оказалось в плену греческой философии и ему необходимо освободиться от ее пут, чтобы совершать движение в ином направлении. Я с этим не согласен. Однако, вне зависимости от взглядов по этому вопросу, важно начать с понимания актуального влияния Платона. Надеюсь, то, что я собираюсь сегодня сказать, прольет некоторый свет в этом направлении.

Наиболее известная из всех теорий Платона — его теория Форм. Данная теория следует из простого наблюдения: не все понятия, посредством которых познается и оценивается окружающий нас мир, можно обнаружить «внутри» этого мира. В качестве примера того, что можно найти внутри этого мира, возьмем понятие зеленого. Если вас попросят объяснить, что такое зеленое, вы легко можете указать на зеленый предмет и ответить, что имеете в виду этот цвет. Если предмет на самом деле зеленый (а не, скажем, зеленовато-голубой), вам, вероятно, не нужно будет ничего больше говорить. Вам не потребуется разъяснять, в каком отношении этот предмет зеленый, или что он зеленый относительно того или иного, или зеленый для одного наблюдателя, но не для другого. Если он вообще зеленый, то он однозначно обладает свойством зеленого.

Теперь возьмем понятие «одно». Вот четвертак. Это одно? Да. Однако не только одно, поскольку у монеты две стороны и край, и множество зарубок, и миллиарды миллиардов молекул. Выходит, это одно в каких-то отношениях и не одно в других. То же можно сказать практически о любом физическом объекте. (Я вынужден сказать «практически», потому что можно бесконечно рассуждать о внутриатомных частицах и электромагнитных полях. Они не составляют объекты непосредственного опыта и потому не имеют отношения к моим доводам.) Всякий объект, наблюдаемый посредством ощущений, будет и одним и не одним, в зависимости от того, какую связь или уточнение при этом вы имеете в виду.

Другим таким примером является «большой». Этот палец большой? Да, он большой относительно одного пальца и не большой относительно другого. Если просто спросить, большой ли он, то вы сможете только сказать, что и да, и нет.

Еще один пример — сходство. Вот два четвертака. Они одинаковы? Да, в том отношении, что это два четвертака — две вещи одного типа. Но нет, потому что это два четвертака. Сходство — не свойство, которым они просто обладают или не обладают. Оба обладают и не обладают им, в зависимости от того, о каком отношении идет речь.

Перейдем к вопросу Платона. Если все вещи, с которыми мы сталкиваемся в опыте, есть и одно и не одно, большие и нет, одинаковые и не одинаковые, то как мы приходим к понятиям «одно», «большой» и «одинаковый»? Это совсем не то, что понятие «зеленый»; они не просто даны как часть нашего опыта. Видимо, это что-то, что привносится в опыт. По существу, нам необходимо уже обладать ими хотя бы для того, чтобы была возможность сказать, что чувственные объекты разными способами соответствуют им. Ясно, что нельзя прийти к ним от вещей, которые используются для счета, — от монет, пальцев и тому подобного.

В беседах со студентами я пришел к выводу, что чаще прежде всего на ум приходят расхожие ответы. Мы получаем их от родителей! Родители научили нас говорить, и словарный запас, который они нам дали, включал такие слова, как «одно» и «большой». Этот ответ не годится. Родителям надо было откуда-то это получить. Вопрос Платона не о том, каким образом каждый из нас по отдельности приобрел эти слова, а о том, как понятия, представленные этими словами, вошли в общий резерв человеческого мышления.

Если у вас философский склад ума или хорошая эрудиция в области истории философии, то, вероятно, вам по силам выдумать несколько вероятных ответов. Прежде всего рассмотрим ответ самого Платона. Он считал, что до нашего существования на земле у нас был непосредственный опыт того, что он называет Формами. Важнейшая особенность Форм состоит в том, что каждая из них есть просто то, что она есть, без всяких оговорок. Форма Объемности, к примеру, просто есть большая — не большая в сравнении с одной вещью и маленькая в сравнении с другой. При этом

им не имеется в виду какой-то эфирный колосс. Это не одна из больших вещей. Скорее, это сама Объемность; всякая иная вещь велика только в производном порядке, имитируя то, чем Форма Объемности является по природе, которая ей свойственна. Понимаю, что эти положения вызывают много вопросов. В данный момент я оставлю их без ответа, потому что меня интересует per se не сама теория Платона, а ее влияние на христианскую философию.

Теперь перенесемся через восемьсот лет к первому великому христианскому философу. Это, конечно, блаженный Августин. Блаженный Августин согласен с Платоном в том, что такие понятия, как «одно» и «большой», требуют пояснений. Однако, будучи христианином, он не мог согласиться с тем, что до нашей жизни на земле наши души существуют на небесах и приобретают там непосредственное восприятие Форм. Поэтому он дал другой ответ. Как христианин, он знал, что Иисус Христос провозгласил Себя Воплощенной Истиной. Ему также было известно, что, согласно Евангелию от Иоанна, Иисус — то есть Бог Слово, второй субъект Троицы — есть «Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (1 : 9). Возможно, ответ на вопрос Платона содержится в библейской заповеди о том, что Бог Слово есть Свет и Истина? Так размышлял Августин. Он пришел к умозаключению, что у нас не было бы доступа даже к таким простым понятиям, как «одно», если бы не постоянное просвещение наших умов вторым субъектом Троицы, который в этом контексте им обычно именуется Божественной Мудростью. Такое просвещение — не особый дар, преподнесенный некоторым; это есть предусловие обычной работы ума. Без него была бы невозможна любая мысль даже о таких элементарных понятиях, как «одно» — всякая мысль за пределами скоротечного содержания чувственного опыта.

Августин на этом не останавливается. Иисус провозглашает не только, что он есть Истина, но и «Путь, Истина и Жизнь». Значит, наличие Божественной Мудрости для разума — просто предусловие обычного понимания; это предусловие этического понимания, изыскания истинного Пути, на котором обретается жизнь вечная. Такое этическое просвещение действует на нескольких уровнях. Один допускает узнать о таких качествах, как красота, справедливость, мудрость и благо. Платон отмечал, что для них характерно такое же «есть и не есть», как «одно» и «большой»; и поэтому для каждого требуется такого же рода отдельное разъяснение. Второй уровень, на котором действует этическое просвещение, открывает нам знание о вечных нравственных истинах. В наши дни, конечно, наблюдается склонность скептически относиться к существованию вечных нравственных истин. Стоит признать, блаженный Августин приводит этому превосходный пример: «Жизнь, примкнувшая к общему и неизменному благу, обретшая твердость и самообладание, благодаря этой выправке лучше той, что привержена собственному благу, внешнему и низшему»[1]. Поскольку истину такого рода невозможно вывести из чувственного опыта, должно постичь ее через действие Божественной Мудрости. И, наконец, на третьем уровне Божественная Мудрость «отпечатлевает» в нас понятие счастья или блаженства. Все наши поступки нацелены на достижение состояния, которое мы никогда полностью не испытывали и, вероятно, никогда не испытаем в пределах нашей теперешней жизни. Августин мыслил это как еще одно указание на то, что Бог присутствует в самом сердце этического поступка.

Между тем, в отношении просвещения ума Божественной Мудростью удивительно то, что это происходит со всеми нами, но при этом мы не осознаем, чем это является. Бог присутствует для нас в каждой нашей мысли и в каждом совершаемом нами действии; но мы не присутствуем для Него. Можно сказать, что мы «забыли» Его, если подразумевать под этим не утрату некоего знания, которое когда-то у нас было,

1 Augustine. *On Free Choice of the Will*, tr. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett, 1993), 51.

а то, что для нас непосильно осознать непосредственно присутствующее. Это тот же вид забытья, когда произносят фразу — «я забылся». Августин в своем грандиозном труде «О Троице» подробно рассматривает взаимосвязь между «памятью» (в отдельно взятом смысле), знанием самого себя и знанием Бога. Он находит в душе два образа Троицы. Один состоит из ума, его знания самого себя и его любви к себе[2]. Эта триада есть единая субстанция, поскольку ум знает себя совершенно и любит себя совершенно, так что содержание этих двух актов есть не что иное, как сам ум. Знание и любовь не присутствуют в уме как акциденции в субъекте; они являются конституирующими активностями, которые своим наличием проявляют то, чем ум уже является. Второй образ состоит из памяти ума о Боге («памяти» в отдельно взятом смысле, который я выше пояснил), его знания Бога и его любви к Богу[3]. Здесь также наличествуют три состояния или активности, различные, но несмотря на это, одинаковые по сущности. Более того, первая троица в душе укоренена во второй. Всякий ум, истинно знающий самое себя, также познает Бога, являющегося условием понимания; всякий ум, истинно любящий самое себя, также любит Бога, являющегося свершением всего. Собственно говоря, нам вообще не следует вести речь о знании себя и любви к себе, ибо внутри себя и за самим собой всегда есть Бог.

Надеюсь, этого будет достаточно, чтобы представить философский ход мысли Августина — ретроспективный, вдумчивый и психологически проницательный. Он не подвергает сомнению реальность Бога; августиново сомнение заключается в следующем: познает ли он Бога и, следовательно, познает ли он себя. Августин стремится обрести Бога, находя себя, и найти себя, обретя Бога. Многие мыслители, принадлежащие западной традиции, как, например, святой Ансельм, святой Бонавентура, Кальвин, Декарт, Джон Генри Ньюмен и К. С. Льюис, много почерпнули из августиновского источника.

Второй способ философствования будет легче объяснить, поскольку он лучше перекликается с нашим научно-технологическим веком. Мы привыкли к идее о том, что исследование следствий способно привести к выявлению их скрытых причин. Ученые поступают так постоянно — например, когда врачи, обследуя симптомы, дают заключение о природе их происхождения, или физики, когда исследуют траектории в пузырьковой камере, заключают о свойствах внутриатомных частиц. Платон был первым, кто применил такое умозаключение, связав его с Богом, в X книге своего диалога «Законы». В том месте, где Платон отвечает тогдашним атеистам, утверждая, что до всех разнообразных типов движения или изменения должен прежде всех остальных присутствовать один — тот, который движется сам. Он отождествляет такое «самодвижущееся движение» с душой и, в конечном счете, с богами, одушевляющими и движущими космос. Тонкости этой аргументации в данный момент для нас менее важны, чем ее историческое влияние. Она стала прототипом более известной аргументации ученика Платона — Аристотеля. В той же последовательности Аристотель начинает с факта движения или изменения, утверждая, в отличие от Платона, положение о том, что надо полагать конечным объяснением движения одно существо, которое само неподвижно, и далее утверждая, что этот изначальный, неподвижный перводвигатель должен быть вечным, неизменным и свободным от потенции в том смысле, что он не действует, не обладает способностями к действию, которые все время в полноте реализуются. По мысли Аристотеля, описанное существо — неподвижный перводвигатель — является Богом.

И у Платона, и у Аристотеля доказательство от движения формулируется следующим образом: исходим из определенных следствий в мире, таких как движение, умозаключаем, что причиной этих следствий должны быть определенные свойства;

2 *De Trinitate* IX.4.

3 D.T. XIV.12.

затем, основываясь на этих свойствах, делаем вывод, что причина может быть отождествлена с Богом. Взяв установку на этот основополагающий образец, можно без труда прийти к схожей аргументации, опираясь на другие типы следствия. Я приведу два. Первое — богословское доказательство, или доказательство от первофакта. Апостол Павел, по-видимому, прибегает к этому же доказательству, говоря: «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1:20). Второе — умозаключение от сотворенных следствий к Богу, основывается на различенности между необходимым и случайным бытием. Если вам интересны детали, следует обратиться к Аквинату. От себя лишь добавлю, что эта аргументация по своей логической структуре сходна с доказательством от начала движения у Аристотеля.

Всю эту аргументацию время от времени использовали отцы Церкви. Однако только святой Фома Аквинский собрал их вместе и кристаллизировал в единый согласованный способ мышления о Боге. Приведенные мною аргументы содержатся в четырех из пяти путей доказательства существования Бога у Аквината. (Четыре потому, что он разделил доказательство от движения на два — через движение и через действующую причину.) О Фоме Аквинском можно еще многое сказать, но я остановлюсь всего на двух пунктах.

Во-первых, Аквинат не мыслит умозаключение от следствий к причинам как один из многих способов, через который можно прийти к постижению Бога. По его мнению, это единственный из имеющихся в наличии способов, не считая Божественного откровения[4]. Более того, так как наше знание об откровении всегда основывается на свидетельстве других, то в этом смысле это единственный способ, период. Более непосредственное знание возможно только в неземной жизни, когда блаженные будут наслаждаться visio beatifica, «блаженным видением» — непосредственным видением Божественной сущности. Аквинат не отрицает теорию Августина о Божественном просвещении, но в своей интерпретации исключает возможность познания Бога как непосредственно присутствующего в разуме человека. Для Фомы Божественный свет есть то, чем познаются вещи, но не то, что познается[5]. Все наше знание о Боге основывается на открытых, объективных феноменах, доступных посредством ощущений.

Возможно, что вышесказанное скорее ведет к отрицательному результату. Второй пункт по своим выводам является более позитивным. Аквинат заимствует аристотелеву идею Бога как безусловного существа из всех возможных и придает ей новый, определенно христианский смысл, используя для этой цели аристотелевское различение между актуальностью и потенциальностью так, как самому Аристотелю даже не приходило в голову: а именно, размышляя о сущности чего-либо как о виде потенциальности, соответствующая деятельность которого есть его реальное существование. Аквинат обозначает такое реальное существование глаголом esse — «быть». Esse вещи есть ее бытийный акт, который действительно реален, а не просто предмет умозрения. Аристотель считал, что материя и форма вещи соотносятся как потенция и акт. Аквинат совершает еще один шаг и утверждает то же соотношение между сущностью и esse вещи.

Какое же отношение это имеет к Богу? Если в Боге нет потенциальности, то сущность Бога не может быть отличительной особенностью Его бытия, полную реальность которому дает Его esse. Сущность и esse Бога должны быть одним и тем же. Раз Бог не только имеет мудрость, но и есть Мудрость, то Он и есть само esse. Именно таким образом Аквинат осмысляет Исход 3:14, где Бог возникает Сам из пламе-

4 *Summa Theologiae* I, Q. 12, art. 12 & 13.

5 S.T. I, Q. 84, art. 5 & 7.

ни неопалимой купины как qui est — «Сущий»[6]. Тварное существование есть не что иное, как причастность творений к единичному акту бытия, который есть Бог.

Это значит, что Аквинат способен объяснить близость Бога к тварям совершенно иначе, чем Августин. Августин искал Бога в глубинах души. Фома Аквинский ищет Его в метафизической структуре сотворенного бытия. Созерцая саму природу того, что значит существовать, Фома обретает Бога. С точки зрения Священного Писания можно сказать, что он берет такие заповеди, как Послание к Колоссянам 1:16 («все Им [Христом] и для него создано») или к Евреям 1:3 (где о Христе говорится «держа все словом силы Своей»), и делает их вдохновительным мотивом своей философии.

Я описал два способа, которыми христиане пытались мыслить о Боге. Один направлен внутрь, к душе; другой — вовне, к тварному миру. Может показаться, что больше сказать почти нечего. Мы заглянули внутрь и посмотрели наружу, и что остается?

Ответ я начну с текста Священного Писания, а не с Платона. В Послании к Колоссянам 1:28–29 апостол Павел говорит о Христе: «Которого мы проповедуем, вразумляя всякого человека и научая всякой премудрости, чтобы представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе; для чего я и тружусь и подвизаюсь силою Его, действующею во мне могущественно». Греческий переводчик передал «подвизаюсь силою Его, действующею во мне могущественно» как agonizomenos kata tēn energeian autou tēn energoumenēn en emoi en dunamei. То есть буквально это значит, что Павел подвизается согласно energeia Христа, которая «энергизируется» (действует или становится действительной) в нем с мощью. Что это значит?

Слово energeia придумал Аристотель. Во времена апостола Павла оно обычно означало характерную активность или деятельность чего-либо. Говоря о Боге, его также применяли по отношению к сверхъестественным чудесам или нисхождениям Божественного могущества[7]. Удивительно в пассаже Павла то, что он говорит о Божественной energeia, деятельно пребывающей внутри него. Можно подумать — если ничего не знать о Павле, — что речь идет о какой-то Божественной одержимости, о Боге, который просто захватывает его, используя для исполнения Божественной воли. Но это явно не то, что он имеет в виду. Если мы что-то и знаем о Павле, так это то, что на своем жизненном поприще он неизменно оставался уникальной и сильной индивидуальностью. Божественная energeia не затопляет и не подавляет все то, что приближает Павла к сути его образа. На самом деле в приведенном фрагменте, по-видимому, Божественная energeia, действующая в Павле, есть его собственная energeia. Ведь это о Павле, а не о Боге сказано «подвизаясь».

Так что я считаю, что Павел описывает некое слияние собственной и Божественной активности. Это происходит благодаря его смирению перед Божией волей и, конечно, благодаря попечению и служению ради братьев по вере. И я полагаю, что из всего, что вы знаете, вы лучше всего знаете собственную деятельность. Вы знаете ее потому, что совершаете; это ваша жизнь, не в смысле пассивного опыта, а в смысле того, что вы активно трудитесь не покладая рук. В свете этого прошу вас задуматься над следующим вопросом. Что если бы ваша деятельность также была деятельностью кого-то другого? Что если бы это была деятельность Бога — как это представляется в случае апостола Павла? Что из этого следовало бы? А из этого следовало бы, что вы знали бы Бога. Не в Его сущности, конечно; вы не смогли бы дать определение, что есть Бог. Однако вы бы знали Его в Его активности, по тому, что Он совершает, ибо то, что Он совершает и что вы совершаете, было бы одним и тем

6 S.T. I, Q. 3, art. 4; Q. 13, art. 11.

7 Другие ссылки на Библию о Божественных energeia см.: II Макк. 3:29, III Макк. 4:21, 5:12, 5:28, Прем. 7:26, Еф. 1:19, 3:7, Фил. 3:21 и Кол. 2:12; также наиболее подходящее употребление глагола energein см.: I Кор. 12:6, 11 и Фил. 2:13.

же. Вы могли бы сказать вместе с Павлом: «Я сораспялся Христу: и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20).

Это третий способ познания Бога. Он не внутренний и созерцательный; и не внешний и научный, основанный на заключении от следствий к причине. Это способ богопознания личной причастностью Божественной жизни. Именно такого рода знание было главной заботой греческих отцов Церкви. Они говорили об этом, употребляя слово, которое я выделил во фрагменте из Послания к Колоссянам, — energeia. Для греческих отцов цель христианской жизни заключалась в участии в Божественных energeiai. Здесь невозможно проследить все разветвления этого взгляда. Я назову два, которые, как мне кажется, представляют философский интерес и создают яркий контраст как Августину, так и Аквинату.

Первый расположен на уровне философского богословия. Говоря о Фоме Аквинском, я уже отмечал, что для него Бог есть Его собственное esse. Аквинат по существу придерживается сходного взгляда в отношении всех Божественных атрибутов: Бог суть Его сила, Его благодать, Его мудрость и так далее, ибо в Божественном бытии никакие дистинкции невозможны. Каждый атрибут Бога тождественен самой Божественной сущности. Это и есть «учение о Божественной простоте» — учение, играющее важную роль в систематическом богословии Аквината, как можно видеть из того, что третий вопрос в Summa, помещенный сразу после пяти путей, посвящен его изложению. Августин также придерживается этого учения, хотя и в менее утонченном виде.

У греческих отцов был иной взгляд на то, что подразумевалось под Божественной простотой. Рассмотрим следующий пассаж святого Василия Великого. «Ибо утверждаем, что знаем Божие величие, Божию силу, премудрость, благость и Промысл, с каким печется о нас Бог, и правосудие Его, но не самую сущность (οὐσία)… Но говорят: “Бог прост, и все, что исчислил ты в Нем как познаваемое, принадлежит сущности”. Но это — лжеумствование (σόφισμα), в котором тысяча несообразностей. Перечислено нами многое: ужели же все это — имена одной сущности? И равносильны между собою в Боге: страшное Его величие и человеколюбие, правосудие и творческая сила, предведение и возмездие, величие и промыслительность?.. Но действования (energeiai) многоразличны, а сущность проста. Мы же утверждаем, что познаем Бога нашего по действованиям (energeiai), но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действования (energeiai) Его и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступною»[8]. Если Августин и Аквинат отождествляют сущность Бога с Его атрибутами, то святой Василий проводит четкое их различение. Для святого Василия атрибуты относятся к energeiai, которые познаются потому, что «до нас нисходят». Божественная сущность остается определенно нами недостижимой. Это не говорит о том, что Василий не верит, что Бог прост. Он полагает, что сущность Бога проста, но эта простая сущность проявляется через реальную множественность energeiai.

Данное различие между восточным и западным подходами к Божественной простоте очень значимо для вышесказанного о познании Бога посредством причастия Божественной жизни. Для нашего сопричастностного бытия Божественным «энергиям» (energeiai) так, как это описывает апостол Павел, имеются, по меньшей мере, два предварительных условия. Во-первых, необходимо отличать «энергии» (energeiai) от Божественной сущности — ибо в противном случае, будучи причастен к ней, человек мог бы обрести Божественные атрибуты Самого Бога. Во-вторых, необходимо, чтобы «энергии» (energeiai) были каким-то образом доступны нам

8 Basil, Epistle 234; tr. *Nicene and Post-Nicene Fathers* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), Second Series, vol. 8, 274. См. также письма Василия на греческом, опубликованные издательством «Loeb edition». [Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Письмо 234 / Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: в 2 т. Т. 2: Аскетические творения. Письма. М.: Сибирская Благозвонница, 2012. С. 815–816.]

или «до нас нисходили», по выражению святого Василия. Оба этих предусловия удовлетворяются способом, которым святой Василий описывает соположенность единой, непознаваемой Божественной сущности и множества Божественных energeiai. Далеко не ясно, можно ли сказать нечто подобное о взгляде на простоту, принятом на Западе. Августин и Аквинат не могли считать целью человеческой жизни причастность Божественным «энергиям» (energeiai), потому что в их философском богословии нет места Божественным energeiai как чему-то отличному от Божественной сущности. Этому препятствует учение о Божественной простоте[9].

Второй пункт, на котором хотелось бы остановиться, касается взгляда греческих отцов на природу. Для того, чтобы понять, о чем идет речь, необходимо осмыслить концепт «аскетического подвига». Уверен, что все вы знаете заповедь апостола Павла: «попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13:14). Вероятно, вы также осознаете, что плоть — это не тело. Апостол Павел противопоставляет плоть не разуму, а духу, и особенно Духу Божию[10]. Возможно, самый простой путь к познанию плоти — это любовь к себе. Это наша врожденная склонность стремиться к собственному комфорту и безопасности, а не к действованию, таким чувственности и думанию, которые были бы пронизаны любовью к Богу. Это проявляется в целом ряде грехов и страстей: ненависти, памятозлобии, объедении, похоти, лености и тому подобном.

Отцы хорошо сознавали, что плоть — не тело. Однако они думали, что лучший способ усмирения плоти есть укрощение тела. Причина в том, что плоть себя проявляет на самом элементарном уровне как любовь к собственному телу. Чтобы держать ее в узде, так сказать, на равных, нужно противостоять телу и силе его владычества. Это вовсе не значит, как правило, пренебрегать телом. Под этим подразумевается отречение от телесных влечений и замена их побуждениями духа. Против желания пищи должно держать пост; желанию праздного бездумного существования — того, что мы делаем сегодня, развалившись перед телевизором, — молитву и изучение Священного Писания; желанию сна — бодрствование; желанию вещественных благ — подаяние; желанию развлечения и пустословия — молчание и уединенность. И все это нужно делать достаточно регулярно, чтобы новые, духовные порывы вошли в привычку — чтобы действительно больше хотелось молиться, чем плюхнуться в кресло перед телевизором.

Это весьма трудно. И особенно трудно в одиночку. Вот почему в практике ранней Церкви были так важны регулярные часы общей молитвы и регулярные периоды обязательного поста. При всей трудности аскетическая борьба необходима для выправки укорененных привычек и склонностей человека — любви к самому себе на любовь к Богу. Иисус говорил: «от дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мат. 11:12). В этом изречении скрыт тайный смысл, однако отцам Церкви его значение было совершенно прозрачно: речь идет о должном обретении силы над плотью и страстями.

Существует тесная связь между аскетическим подвигом и целью причастия Божественным «энергиям» (energeiai). Пост, молитва, подаяние, вдумчивое чтение Священного Писания, осмотрительность в мыслях, просто пребывание с Богом в молчании — все это само по себе весьма хорошо. Это формы следования Божественным заповедям, и в таком качестве уже способ причастности Божественной жизни.

---

9 Я также считаю позицию святого Василия — строго в плане философского богословия — более здравой, чем у Августина и Фомы Аквинского, ибо она допускает свободный выбор и для Бога, и для тварей, не подразумевая при этом никакой случайности внутри Божественной сущности. Я развиваю этот довод в работе «The Dilemma of Divine Simplicity and Divine Freedom» (неиздан.) [«Дилемма Божественной простоты и Божественной свободы»].

10 См. особенно: Рим. 7–8, I Кор. 2–3 и Гал. 5.

Но все это и особая форма послушания, обладающая внушительной силой преобразования души. Можно сказать, что это способ причастности к Божественным «энергиям» (energeiai), которые проникают в самую глубь человеческого существа. Энергии обладают властью сотворить из того, кто усиленно добивается их, «нового человека», о котором говорил апостол Павел, — причастника славы грядущего уже в этой настоящей жизни.

Как все это связано со взглядом греческих отцов на природу? Позвольте мне в порядке объяснения привести фрагмент повествования выдающегося византийского богослова VII века святого Максима Исповедника о раннем периоде жизни Моисея. Согласно Максиму, Моисей являет собой образец человека, победившего свои страсти путем аскетического подвига[11]. В его аллегорическом изложении фараон — это дьявол; дочь фараона, во власти которой некоторое время пребывал Моисей, — это чувства; египтянин, которого Моисей убивает «истинной ревностью», — это «египетствующая умонастроенность плоти». Когда Моисей покидает Египет, становясь пастухом в пустыне, то его овцы, которых он пасет, — это «вереницы помыслов, все еще обращенные земле и ищущие от нее вкушения». Как опытный пастух, укрощая и выправляя усердным трудом, он ведет их «через пустыню, которая есть состояние, лишенное страстей, вещественных благ и наслаждений, к горе ведения Бога». Наконец, в завершении своих трудов Моисей встречает неопалимую купину. В интерпретации купины находится ключ к пониманию Максимом природного мира. « [Моисей] заслужил награды узреть и услышать умом неизреченный, сверхъестественный и Божественный огонь, содержащийся, как в купине, в сущности сущих, — то есть Бога Слова, в последние времена воссиявшего, как из купины, от Святой Девы и во плоти говорившего с нами». Бог Слово — Логос — присутствует «в сущности сущих». В последние времена, как известно, это Слово восприняло плоть от Девы Марии. То же Слово присутствует и в природном мире, но чтобы воспринять его, услышать его провозвестие, нужна аскетическая борьба и обретенная в результате свобода от страстей. Огонь могут видеть лишь те, кто очистил свое видение.

Подобным же образом Максим говорит о Преображении[12]. Согласно Максиму, строго говоря, не Христос преобразился, когда Его увидели во славе; а ученики, которые мгновенно получили возможность увидеть Его таким, каков Он есть на самом деле. «От плоти [они] перешли к духу изменением действия чувств, произведенным в них Духом, отъявшим от сущего в них действия чувств покрывала страстей»[13]. И в этом случае также необходимо преодолеть страсти, чтобы достичь истинного видения, хотя здесь «покрывала страстей» спадают мгновенно благодаря чудесному вмешательству Духа. Из нескольких смысловых слоев самого этого видения нас в данном случае интересует тот, что связан с одеждами Христа. Максим видит здесь символ «самой твари, являющей, по отъятии дотоле обычно являвшегося осквернённого восприятия ею прельстившихся и привязанных к одному лишь чувству, искусным многообразием составляющих ее разных видов — силу Создателя Слова, подобным тому образом, как одежда являет достоинство носящего ее»[14]. Физическое творение есть одеяние Слова, от которого исходит Его сияние, которое видят те, кто способен видеть.

Надеюсь, что из этих двух фрагментов станет ясно, что взгляды греческих отцов на природу сильно отличаются от наших собственных. Мы склонны представлять

---

11 См.: Maximus, *Ambiguum* 10 (PG 91 1148A–D); tr. Andrew Louth, *Maximus the Confessor* (Routledge, 1996), 121.

12 *Ambiguum* 10 (PG 91 1127D–1128C); tr. Louth, 108–109.

13 [Преподобный Максим. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Перевод с греческого и примечания архимандрита Нектария. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 109.]

14 [Там же.]

природу как автономную систему, понимаемую преимущественно в ее собственных пределах. Возможно, чтобы усовершенствоваться и осуществиться, необходима благодать, как учил Фома Аквинский; тем не менее, как показывает само понятие «совершенство», исходной точкой является природа. Вот почему Аквинат начинает Summa с подробного обсуждения того, что можно узнать о Боге на основе естественного разума[15]. Я думаю, что к месту будет сказано — хотя и не буду здесь это обосновывать, что этот взгляд на природу явился предпосылкой развития современной науки. Его исторические корни уходят в резкую дихотомию природы и благодати, установленной Августином в ходе пелагианского спора.

Взгляд Максима противоположен. Он не думает о природе как об автономной системе; скорее это неопалимая купина с Божественным огнем, или одежды Христа, сияющие нетварным светом. Для объяснения этого взгляда Максим использует еще одну метафору. Он говорит, что физические вещи относятся к Богу так же, как печатные слова к их значениям[16]. Изучение физического мира как автономной системы имеет столько же смысла, сколько скрупулезное исследование знаков на куске бумаги, словно это просто физические объекты. Знаки там не для изучения их самих, а для чтения через них, чтобы выявить вложенный смысл. Если они кажутся бессмысленными, значит, нужно не еще усерднее изучать их, а выучить язык, на котором они изложены. Однако «этот язык учится» не посредством интеллектуального усилия. Нужно очиститься от страстей путем аскетического подвига и путем соблюдения устава Божественных заповедей.

Я сказал в начале своего повествования, что все три способа, о которых пойдет речь, уходят корнями в философию Платона. Идея о том, что физическая реальность сияет трансцендентным, часто встречается у Платона. Для Платона всякий чувственный объект есть образ Форм. Он также считает, что нужно учиться исследовать чувственный мир до его истока — трансцендентной реальности. Верно, что для Платона это в основном достигается путем философского умозаключения, или диалектики. Например, в пассаже о лестнице любви из диалога Symposium только в заботе о любимом — стремлении «породить красоту в прекрасном» — можно подняться до видения самое Красоты.

У восточных отцов порой встречаются идиомы, поразительно напоминающие Платона. Они говорят не только о распознании единого Logos внутри сотворенного мира, но и о распознании индивидуального logos каждой твари. Индивидуальные logoi есть «смыслы» вещей, их значение в уме Бога. Это также вечные образцы для сотворения вещей. Поэтому они играют роль, подобную Формам в философии Платона. Различие в том, что для отцов каждый индивидуальный logos есть часть упорядоченного дискурса. Многочисленные logoi являют собой единый Божественный Logos, пропущенный через призму созидательного акта Бога и распавшийся на бесчисленное множество лучей. Их совокупный смысл — просто Сам Логос, и Он проявляется в творении. Как полагает святой Максим, «один Logos есть множество logoi, а множество logoi — один Logos»[17]. Это значит, что logoi обособлены, в отличие от Форм. Это провозвестие Бога о том, кто Он есть, и Его призыв к возвращению к Нему всех тварей.

Сразу добавлю, что видение Бога в природном мире не является высшим родом видения. Кроме видения одежд Христа, есть видение Его лика. Увидев Его лик, ученики увидели Самого Бога во плоти через нетварный свет, окружающий Его сиянием. Максим и другие отцы, обсуждающие эту тему, считают, что видение нетварного

---

15 См. особенно: S.T. I, Q. 2, art. 2 ad 1.

16 *Ambiguum* 10 (PG 91 1129A); tr. Louth, 110.

17 *Ambiguum* 7 (PG 91 1081BC).

света есть высшая и чистейшая форма причастности Божественным «энергиям» (energeiai). Созерцание Бога таким способом есть созерцание logoi, «смыслов» сотворенных вещей, поскольку все творение можно узреть в Творце. Интересно, что именно об этом говорит Аквинат, говоря о созерцании Бога, доступном блаженным на небе[18]. Но если Фома считает, что обрести такое видение в этой жизни невозможно, то отцы утверждают обратное. Это естественная кульминация жизни в аскетической борьбе, соблюдении Божественных заповедей и причастии Божественной активности. Данное не означает, что все это необходимо следует из такого рода практик, а означает только то, что Бог с большей долей вероятности дарует видение, обильно и безвозмездно, тем, кто таким путем очистился от страстей.

Мне хочется думать, что сам Аквинат является прекрасным свидетелем того, что в этом отношении отцы были правы, а он заблуждался. Тому свидетельством история, что в конце жизни у Фомы Аквинского было видение во время служения Мессы, которое он никому не пожелал открыть. Нам только известно, что с тех пор он не написал ни единого слова. На все просьбы об этом он отвечал: «Я больше не могу писать. После того, что я увидел, все мои сочинения ничего не стоят». Я бы никогда не сказал, что сочинения Аквината ничего не стоят. Они преисполнены мудрости, как и сочинения Августина. Но они бледнеют перед деятельной жизнью богопознания, которую излагают отцы и которую Бог дарует всем нам.

Перевод с английского языка выполнен *А. А. Почекуниным по научному докладу: David Bradshaw. Christianity East & West: Some Philosophical Differences* // Ausbury College, Wilmore, KY, November 1999.

[18] Aquinas, *Summa Contra Gentiles* III.59 [Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. Перевод и примечания Т. Ю. Бородай. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 265–269]. С. 281–291.

> альманах
богословие
философия
естествознание

> метапарадигма **выпуск 07** > **2015**

Оценка римо-католической концепции Абсолюта представителями русского духовно-академического теизма XIX–начала XX века

И. В. Мезенцев

Доктринальная проблематика, связанная с «Filioque», для православия и римо-католицизма является полем межконфессиональных дискуссий на протяжении более чем тысячи лет. Православный духовно-академический теизм органично встроился в многовековую традицию рассмотрения указанной проблемы[1]. Русские духовно-академические авторы акцентировали различие между православным и римо-католическим пониманием онтологии Абсолюта. Различие между православной и римо-католической метафизикой Абсолюта обнаруживается в двух измерениях: в учении о внутренних принципах абсолютного бытия (прежде всего это проблематика «Filioque», а также вопрос о взаимном соотношении эссенциального и личноипостасного компонентов) и в учении о внешней явленности Абсолюта по направлению к тварному бытию (вопрос об онтологическом статусе существенных свойств или энергий Абсолюта). Вторая проблема распадается на три более частных вопроса: 1) об онтологическом соотношении сущности Абсолюта и его свойств; 2) о реальности онтологического различия свойств Абсолюта между собой; 3) о способе онтологической взаимосвязи существенных свойств Абсолюта между собой.

Стоит отметить важность концептуального выяснения внутренней связи между «Filioque» и антипаламитской направленностью католического богословия. Уже Григорий Палама связывал проблему «Filioque» с энергийной проблематикой. Так,

---

[1] По данной теме укажем ряд сочинений, которые не будут подробно рассмотрены в настоящей статье (как полемического, так и «положительного» характера): *Тихомиров А.* Об исхождении Св. Духа. Киев, 1832; *Архим. Сергий*. Об исхождении Св. Духа // Прибавления к творениям святых отцов. 1859. Ч. XVIII; *Иером. Владимир*. Спор об исхождении Св. Духа // Православное обозрение. 1867. Кн. 12; *Малеванский С.* Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Святом Духе // Труды Киевской Духовной Академии. 1874. № 8; *Богородский Н. М.* Учение святого Иоанна Дамаскина об исхождении Святого Духа. СПб., 1879; *Кохомский С. В.* Учение древней церкви об исхождении Св. Духа. Историко-догматическое исследование по памятникам I–IX вв. // Христианское чтение. 1875. Т. 1; *Мефонский Н.* Об исхождении Св. Духа // Христианское чтение. 1883; *Катанский А. Л.* Об исхождении Св. Духа. По поводу старокатолического вопроса // Христианское чтение. 1893. Кн. 5–6.

его оппоненты во главе с Акиндином называли благодать — тварной, а Святого Духа как Божественную ипостась — нетварной. Согласно Паламе, акиндинисты тем самым, во-первых, принижали онтологический статус Духа Святого, делая его тварным по ипостаси, а во-вторых, становились «латиномудрствующими» филиоквистами, утверждая, что Христос в своем дуновении дал саму нетварную ипостась Духа, а не благодать Духа, которая, по их мнению, является тварной[2]. Тезис о ниспослании апостолам ипостаси Духа Святого от Бога Сына (вместо подаяния благодати Святого Духа) напоминает Григорию Паламе латинский филиоквизм: «Итак, латинянам свойственно называть это не благодатью, но самой Ипостасью Духа»[3]. В другом месте Григорий Палама также осуждает как «латиномудрствующих» всех, кто исповедует исхождение Духа от Христа по сущности или Ипостаси, как и подаяние Духа святым не по Божественным энергиям[4]. Также примечательно, что в римо-католицизме православные авторы обнаруживали тенденцию «принижать» личноипостасный статус Святого Духа через эссенциализацию ипостаси Духа либо в сущность Абсолюта (например, через трактовку Духа как «любви» между Отцом и Сыном), либо через отождествление ипостаси Духа с полнотой Божественной благодати, общей всем Лицам Троицы. Г. Подскальски отмечает, что еще в XV веке Геннадий Схоларий, будучи положительно настроенным по отношению к богословию Фомы Аквинского, критиковал знаменитого схоласта за филиоквистское учение об исхождении Святого Духа и отсутствие учения о различии Божественной сущности и энергии[5].

В рамках проблематики, указанной в третьем пункте второй проблемы метафизики Абсолюта, необходимо акцентировать проблему объективного соотношения Божественной благости и любви с абсолютными правдой и правосудием. Решение данного вопроса в рамках богословских систем является, несомненно, концептуальным фундаментом для построения сотериологических концепций. В свою очередь, при сопоставлении православной и римо-католической теорий спасения академисты, как правило, воспринимали этот теологический вопрос как определяющий конфессиональную специфику сотериологической доктрины. Римская Церковь нередко критиковалась за нарушение гармонического восприятия этого компонента христианского учения о Боге: в западном христианстве констатировался метафизический «разрыв» между любовью и правосудием в пользу последнего. С точки зрения некоторых духовно-академических мыслителей, в латинской доктрине справедливость Абсолюта из свойства, которым он свободно обладает и сообразует с любовью и прочими совершенствами, становится безличным метафизическим принципом, как бы подчиняющим себе Божественную Личность с ее свободой, возвышаясь над остальными качествами в некоем «отрыве» от них и даже в некотором противостоянии, онтологическом несогласии или даже напряжении с последними.

Указанное проблемное поле впоследствии будет разрабатываться на протяжении XX столетия вплоть до наших дней. Православные авторы, исходя из персоналистических позиций, станут критиковать римо-католическую доктрину за нарушение гармонического соотношения персонального (свободно-ипостасного, личностного) и эссенциального (субстанциального, общеприродного) аспектов Божественной онтологии. Эссенциалистский подход католической схоластики, по мнению православных мыслителей XX и XXI веков, создает удобную метафизи-

2 *Григорий Палама.* Первое опровержение Акиндина // Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М., 2012. С. 191. Как известно, «Божественная благодать» в паламитских текстах является понятийно-терминологическим коррелятом понятию «Божественные энергии».

3 Там же. С. 192.

4 *Григорий Палама.* Изложение нечестий Варлаама и Акиндина // Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и научн. ред. А. Г. Дунаева. М., 2012. С. 301.

5 *Бирюков Д. С., Макаров Д. И.* Комментарии // Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. М., 2009. С. 77.

ческую «почву» для постулирования скрытого примата общеприродного и межличностного над личностным моментом в онтологии Абсолюта. Анализ духовно-академической литературы показал, что дореволюционные богословы в том или ином виде придерживались, как правило, «срединной» позиции по вопросу о соотношении лично-ипостасного (персонального) с общеприродным (субстанциями с ее существенными свойствами-энергиями) моментом в онтологии Абсолюта. Представление о гармонии Божественного бытия не допускало у академистов, с одной стороны, подавления личностной свободы Абсолюта эссенциальными совершенствами (к чему тяготеет католичество), с другой стороны — игнорирования или подавления Божественных качеств абсолютной свободой, превращающейся в антропоморфный произвол (к чему тяготеет протестантство, особенно кальвинизм)[6].

В дореволюционную эпоху все обозначенные выше проблемы имплицитно или эксплицитно рассматривались в контексте общей методологической проблемы богопознания. Духовно-академические авторы настаивали на том, что корректность онтологического дискурса об Абсолютном зависит от степени целостности самого акта интеллектуального схватывания метафизических постулатов. Причина конфессиональных отклонений от православной доктрины, по мнению дореволюционных академистов, коренится в нарушении органичности, синтетичности, гармоничности и целостности мышления об онтологических принципах внутренней и внешней жизни Абсолюта. В данном случае ядро всякого фундаментального метафизического синтеза в том или ином проблемном богословском поле требует признания гносеологической ограниченности человеческого разума. Обозначенные позиции являются традиционным содержанием конфессиональной полемики западного и восточного христианства, оставаясь фундаментально значимыми для конфессиональной самоидентификации духовно-академических теистов. Теперь необходимо перейти к рассмотрению духовно-академической оценки каждой из проблем в отдельности.

Как в православии, так и в римо-католицизме триадологическая модель является для простых верующих и богословов парадигмой высшей духовно-нравственной жизни. Классическая восточно- и западнохристианская философская мысль стремится утвердить представление о таком Абсолюте, который Сам в Себе, в Своем внутреннем бытии преодолевает эгоистическую самозамкнутость. Пониманию Абсолюта как монолита, не имеющего в себе сверхъестественных различий, противопоставляется христианская идея Троицы, согласно которой Абсолют Сам в Себе имеет полноту межличностного общения, превечно «размыкаясь» в сверх-полноту любви. Святитель Григорий Богослов в слове 3-м и 20-м предостерегает не уклоняться[7] и не предаваться[8] в «иудейскую скудость» так называемого строгого монотеизма. О том же говорит и преподобный Максим Исповедник: «Итак, Единица движется по причине богатства, дабы не скудным было Божество, по-иудейски стесненное в рамках одного лица…»[9]. Оставаясь нераздельным и фундаментально единым, христианский Бог в то же время Сам в Себе есть «богатство» бытия полноценной любви между уникальными Ипостасями-Лицами.

В истории религиозно-философской мысли христианства обнаруживается стремление «сберечь» древнецерковную идею Троицы от чрезмерных интеллектуальных

---

6 *Малиновский Н.* Православное догматическое богословие. Т. 1. Сергиев Посад, 1910. С. 232. Автор ставит в один ряд богов греческой и римской мифологий, мусульманского Аллаха, Бога Талмуда и кальвинизм с его доктриной абсолютного сотериологического детерминизма как выразителей идеи Божественного произвола.

7 Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольскаго. Т. 1. М., 1843. С. 38.

8 Творения… Т. 2. С. 168.

9 *Максим Исповедник, преп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария. М., 2006. С. 42–43.

посягательств и чуждых мировоззренческих привнесений. Для выполнения этой задачи церковные мыслители использовали философский дискурс, который позволял в известной мере обозначить и сохранить подлинно христианский смысл Троицы на спекулятивно-теоретическом уровне при помощи понятийно-категориального и терминологического инструментария. В частности, христианские богословы стремились утвердить в Боге своеобразное онтологическое равновесие между Божественными Лицами. Реальная и безусловная инаковость Ипостасей в Троице обозначалась при помощи представлений о характере их взаимных предвечных отношений друг с другом. Для этого церковные авторы нередко использовали антропологические и природные аналогии, одновременно с этим подчеркивая ограниченность их эпистемологического статуса.

В силу различных историко-культурных причин мировоззренческий разрыв между православием и римо-католицизмом произошел на уровне представлений о взаимных отношениях Лиц Троицы между собой. Наиболее принципиальным выражением конфессионального несогласия стал вопрос об онтологическом отношении Сына к предвечному акту ипостасного исхождения Святого Духа от Отца. Схема № 1 наглядно представляет дискурсивные возможности осмысления этой проблемы. Не вдаваясь в исторический обзор данной проблемы[10], отметим основные варианты ее решения, которые имели место в истории христианской мысли.

Онтологическое отношение Сына к предвечному акту ипостасного исхождения Святого Духа от Отца в пределах христианской доктрины может осмысляться тремя основными способами. Первый вариант — это «Filioque» в его классической для западного христианства формулировке. В данном случае Сын выступает причиной ипостасно-личного бытия Святого Духа наравне с Отцом. У Духа, таким образом, имеются два начала своего предвечного бытия, которые иногда воспринимаются как общее или единое начало. Временное подаяние Духа Христом, согласно данной концепции, возможно в силу предвечного исхождения третьей ипостаси от второй. Несколько смягченная интерпретация «Filioque» предполагает, что Сын в сравнении с Отцом по отношению к Духу является причиной иного или более «низкого» порядка.

Вторая позиция была оформлена на христианском Востоке в эпоху активной антифилиоквистской полемики со времен Патриарха Фотия Константинопольского. Она зачастую обозначается как «ἐκ μόνου τοῦ Πατρός». В данном случае предполагается, что Сын не является причиной или со-причиной ипостасно-личного бытия Святого Духа (как высшего — тождественного Отцу, так и «низшего» или иного — в сравнении с Отцом — порядка). Одни сторонники этой концепции никак не проясняли отношение Сына к исхождению Духа (как правило, не выделяя какого-то отдельного ипостасного отношения между Сыном и Духом[11]), тогда как другие допускали высказывания о «нечуждости» Сына процессам внутритроической жизни в силу природного единосущия всех Лиц в Троице.

Третий вариант представляет собой имплицитное или эксплицитное «примирение» первой и второй позиций в комплексе представлений о предвечном исхождении Святого Духа от Отца через Сына («δι Υἱου»). Отметим, что концепт «через Сына» может иметь как филиоквистскую, так и антифилиоквистскую интерпретацию. Филиоквисты трактуют «через Сына» в надвременном смысле, тогда как антифилиоквисты склонны понимать этот концепт только в контексте временного подаяния

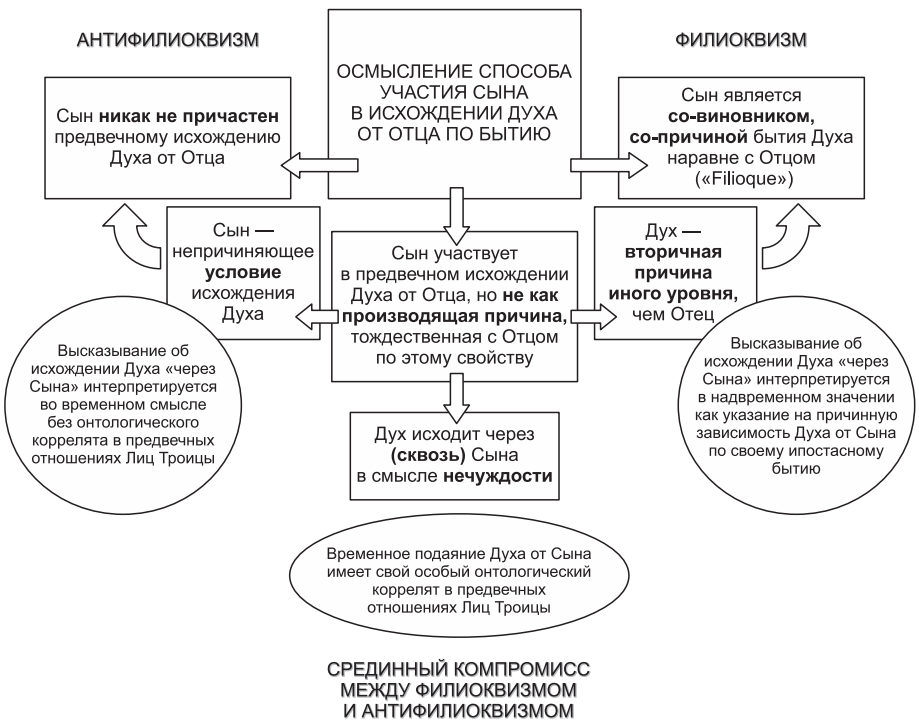
---

10 Отметим только, что данный вопрос был достаточно обстоятельно проработан духовными академистами в соответствующей литературе.

11 Например, Григорий Палама заявляет: «…святым неизвестно, каково взаимное отношение и порядок Сына и Святого Духа…» (Григорий Палама. Об исхождении Святого Духа: Антилатинские сочинения / Пер. с греч. Р. В. Яшунского. М., 2013. С. 78).

Духа твари через воплотившегося Сына. Некоторые христианские мыслители пытались «примирить» филиоквистское и антифилиоквистское осмысление «δι Υιου», говоря о том, что временное подаяние Духа все же имеет свой особый онтологический коррелят в предвечном нетварном бытии Троицы (интуиция филиоквизма), но в то же время данный коррелят не есть причинная зависимость Духа от Сына по своему ипостасно-личному существованию (интуиция антифилиоквизма). Эта «примирительная» позиция предлагает понимать «δι Υιου» не как указание на то, что Сын является производящей или «инструментальной» причиной бытия Духа наряду с Отцом. Приверженцы этой теории говорят о «прохождении» или «просиянии» Духа «сквозь» Сына, который в данном случае выступает как «условие» или необходимый онтологический «момент» в процессе предвечного ипостасного исхождения Духа[12]. Здесь полнота межличностного общения Троицы требует некоей особой (негенеративной, непроизводящей) вовлеченности Сына в ипостасное происхождение Духа от одного Отца (которую достаточно сложно уловить мыслью и выразить в терминах) за пределами сущностного единства всех Лиц, то есть на уровне лично-ипостасных отношений.

Схема № 1. Возможные трактовки участия Сына в исхождении Духа



Русские православные академисты, следуя восточнохристианской традиции, одинаково противостояли классическому («развитому» или, можно сказать, концептуально завершенному) латинскому филиоквизму. Второй и третий варианты осмысления проблемы являлись предметом дискуссии в академической среде: вторая позиция представляла собой более официальную точку зрения, отраженную в основных догматических системах второй половины XIX столетия («фотианская ли-

12 Под «условием» в данном случае подразумевается, скорее, не «причина», а именно необходимый онтологический «момент». Понять эту мысль, наверное, можно на примере юридического словоупотребления, когда в договоре прописываются некоторые условия, не являющиеся сущностью самого договора (который в принципе возможен и без них), но необходимые для максимальной полноты дела.

ния»). По указанию Н. Н. Лисового, до последней трети XIX века проблеме «Filioque» были специально посвящены немного работ, тогда как с 1860-х годов интерес к этой проблематике возрос по причине дискуссий о присоединении старокатоликов к православию[13]. Сторонниками третьей — примирительной — модели являлись некоторые участники диалога со старокатолицизмом и англиканством. Это прежде всего В. В. Болотов и его сторонники — А. А. Киреев и священник П. Я. Светлов, имевшие своими оппонентами А. Ф. Гусева и В. А. Керенского. А. Сырбу отмечает: «Одни, например, в святоотеческом per Filium видят идею исключительного временного посланничества Св. Духа через Сына (пр. Гусев), другие же о каком-то имманентном участии Второго Лица Св. Троицы в бытии Духа (Светлов, Киреев)»[14].

В вопросе вероучительной адекватности «Filioque» профессор В. В. Болотов предлагает прежде всего провести различение между понятиями «догмат», «теологумен» и «богословское мнение»[15]. Содержание «теологумена», в отличие от догмата, признается вероятным. «Теологумены» понимаются автором как «богословские мнения святых отцов неразделенной церкви», то есть как суждения тех богословов, которые обладают значительным авторитетом в глазах Церкви, что отличает «теологумен» от неавторитетного «богословского мнения» по какому-либо вероучительному вопросу.

Примечательно, что автор использует свою модель не только в оценке «Filioque», но и по отношению к иноверию и к инославию, в частности, к мнениям римо-католических мыслителей: «Если я принимаю, в качестве моего частного мнения, богословское мнение Фомы Аквината, Петавия, Перроне, то делаю это на том же самом основании, по которому соглашаюсь и с положением $2 \times 2 = 4$: для меня совсем не важно, что так думал и великий Пифагор…»[16]. Главное условие при выборе того или иного частного богословского или философского мнения — отсутствие его содержательного противоречия с догматами. Богословские мнения авторитетных православных святых представляют собой «теологумен», который не может противоречить догматам, во все времена признаваемым всей полнотой конфессиональной общественности.

В рамках проблемы «Filioque» «теологуменом» для В. В. Болотова выступает учение об исхождении Духа от Отца «через Сына», который в данном случае представляет собой не «со-причину» бытия Духа, тождественную с Отцом, и не «вторичную причину», но «необходимое условие»[17]. Автор демонстрирует свою позицию на примере света, проходящего через стеклянное окно в комнату, где стекло не есть причина или начало света в помещении, но необходимое условие.

Проблема, по мнению автора, заключается в том, что в основе старокатолического отношения к «Filioque» лежит «чисто западный» «теологумен» Августина Аврелия, тогда как отечественное богословие опирается на «теологумены» восточнохристианского происхождения. В. В. Болотов отмечает, что «краеугольные понятия» вос-

---

13 *Лисовой Н. Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия // Богословские труды. 2002. № 37. С. 40. До 1860-х годов, по указанию автора статьи, на тему исхождения Духа были написаны одна работа в Киевской (А. Тихомиров. О происхождении Святого Духа, 1832) и одна — в Московской (Архим. Сергий (Ляпидевский). Об исхождении Св. Духа. Прибавления к творениям святых отцев. 1859. Ч. XVIII. Кн. 4. С. 417–521) Духовных академиях. Последняя работа была написана как опровержение книги И. С. Гагарина «О возможном соединении российской Церкви и западной». Она не содержит в себе ничего нового в сравнении с классическим арсеналом аргументации против «Filioque» (Сухова Н. Ю. Учение об исхождении Святого Духа в межконфессиональных диалогах Русской Православной Церкви 1860–1890-х гг. // Русское богословие: традиция и современность: Сборник статей. М.: Изд. ПСТГУ, 2011. С. 181). В то же время в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона данная статья признается «одним из лучших пособий для православных в борьбе с латинством» (1900. Т. 58. С. 649).

14 *Сырбу А.* Старокатолицизм, его сущность, происхождение и отношение к православию. Пг., 1915. Машинопись. Ф. 574 (3) СПбДА. Оп. 2. Ч. 2. № 231. С. XXXXVI.

15 *Болотов В. В.* Тезисы о Filioque // К вопросу о Filioque / Под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1914. С. 31.

16 Там же. С. 34.

17 Там же. С. 37.

точного «теологумена» о способе исхождения Святого Духа взяты из Священного Писания, тогда как Августин по вопросу внутрибожественных отношений концентрируется вокруг антропологических аналогий: «memoria», «intelligentia», «voluntas». Не случайно автор считает точку зрения Августина скорее «философоменом», чем «теологуменом». Констатируя различие путей греческого и августиновского богословия, В. В. Болотов прямо заявляет: «Об августиновской гегемонии в спекуляции о Св. Троице не должно быть и речи»[18]. Тем не менее, в одном из своих писем русский богослов утверждает «единство почвы августинизма и святоотеческого “δι Υιου”, решительно оспаривая тождество — так сказать — самих цветков, на этой общей почве выросших на западе и на востоке»[19]. Автор не желает принять на совесть «тяжкое заявление», что в западном богословии об исхождении Святого Духа нет и не было даже «тени истины». Поэтому В. В. Болотов предлагает позволить старокатоликам воспроизводить «августиновское “Filioque”, излагаемое без ватиканской уверенности, с августиновской непритязательностью частного — быть может и неошибочного — мнения»[20]. В этой связи автор говорит о том, что причиной, существенно предопределившей разрыв между христианским Востоком и Западом, является отнюдь не «Filioque», а римское папство, которое, по слову автора, «нужно думать — враг и до самых последних времен»[21].

В то же время В. В. Болотов отмежевывает западнохристианское «Filioque» и философские попытки восточнохристианских мыслителей установить характер взаимоотношений между Сыном и Духом: «Даже в смысле частного мнения мы не можем признать за западным “Filioque” равноправности с восточным “δι Υιου”»[22]. Глубинная разница между «Filioque» и «δι Υιου» потверждается тем, что, согласно Августину, Святой Дух есть «una spiratio» Отца и Сына, так как Отец и Сын «unum principium» Святого Духа. Таким образом, происходит метафизическое закрепление идеи об ипостасном исхождении Духа от Сына наряду и наравне с Отцом. В. В. Болотов остерегается терминологических спекуляций по этому вопросу: «Отвратительная черта добрых католиков-иезуитов e tutti quanti, когда они начнут лазать по нашим богослужебным книгам, ловить всякие “Дух Сыновний”, “Духа Моего же и Отча послю”, “чрез Сына”… и жалобно ныть, что-де “фотиане” не знают учения своей собственной церкви»[23].

Во введении к своим тезисам В. В. Болотов указывает на то, что ипостаси в Троице по способу своего уникально-личного существования отличаются между собой только причинными отношениями. Эти отношения неизбежно мыслятся в виде хронологической последовательности, которая не является адекватным отражением принципов объективного существования Абсолюта. В. В. Болотов не допускает логическое «возвышение» Сына над Духом: «Они поставляются на одну и ту же логическую ступень, как coordinati»[24]. Именно за это онтологическое «возвышение» Сына (вместе с Отцом) перед Духом симпатизирующие филиоквизму были раскритикованы приверженцами официальной догматической линии в XIX веке.

Далее автор признает необходимость мыслить рождение Сына и исхождение Духа совместно, где рождение Сына представляет собой «богоприличное условие безу-

---

18 Там же. С. 41.

19 *Болотов В. В.* Письмо архиепископу финляндскому Антонию 9/10 февраля 1893 года // К вопросу о Filioque / Под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1914. С. 77.

20 Там же. С. 78–79.

21 *Болотов В. В.* Тезисы о Filioque // К вопросу о Filioque / Под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1914. С. 41.

22 Там же. С. 71.

23 *Болотов В. В.* Письмо архиепископу финляндскому Антонию 9/10 февраля 1893 года // К вопросу о Filioque / Под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1914. С. 78.

24 *Болотов В. В.* Тезисы о Filioque // К вопросу о Filioque / Под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1914. С. 55.

словного исхождения Духа»[25]. Рожденность Сына позволяет различать исхождение Духа и Божественную ипостась последнего. Очевидно, В. В. Болотов, оставаясь противником «Filioque», считает, что зависимость познания уникальности Духа от Сына имеет некий онтологический коррелят и в самом Божественном бытии: «Чрез Сына Св. Дух является богословски познаваемым, и это характерно как признак для Ипостаси Самого Сына, для Его внутреннейшей личной жизни… Но хотя “чрез Сына” и имеет основание для себя во внутреннейших таинственнейших отношениях троичной жизни, оно свободно даже от малейшего намека на причинное значение»[26]. Таким образом, не пропедевтические цели, а сама онтология внутренних отношений между Лицами обуславливает то, что уникальность Духа нельзя познать без Сына, тогда как уникальность Сына можно познать в некотором смысле и без Духа — «при помощи» одного Отца. В качестве наглядной демонстрации своего положения автор предлагает рассмотреть прохождение дыхания через высказанное слово как аналогию отношений между Сыном и Духом: «Отец дышит не в пустое пространство, так как Сын неразрывно соединен с Отцом»[27]. В модели В. В. Болотова Сын — не чуждый исхождению Духа от Отца — не привносит нечто в ипостасное бытие Святого Духа. Эту «нечуждость» Сына исхождению Духа от Отца, согласно автору, необходимо мыслить не только во временном, но и в надвременном модусе Божественного бытия Троицы: «Не только исхождение от единого Отца, но и воссияние чрез Сына означают *известные моменты* в предвечном и присносущем бытии Св. Духа…»[28]. В противовес официальным догматикам В. В. Болотов считает, что «относить “δια του Υιου” только ко временному подаянию Св. Духа через Сына твари значило бы ослаблять… святоотеческие доказательства»[29]. Согласно автору, сложно доказать, что древние церковные мыслители никогда не воспринимали акт временного подаяния Духа через Сына как отображение вечного воссияния Духа через Сына[30]. Свою точку зрения В. В. Болотов подкрепляет ссылкой на высказывания известного антиуниата Патриарха Григория II Кипрского, который отказывался трактовать концепт «через Сына» только во временном смысле. В этом месте автор также ссылается на труды Григория Нисского, Тарасия Константинопольского, Иоанна Дамаскина. Далее В. В. Болотов приводит в пример мнения архимандрита Сильвестра Малеванского, С. В. Кохомского, Н. М. Богородского, А. А. Некрасова как тех исследователей, которые допускали наличие особого онтологического коррелята у временного ниспослания Духа через Сына[31].

Вступая в диалог с русской православной церковью, старокатолики конца XIX века объявили, что они не могут принять восточнохристианский антифилиоквизм Патриарха Фотия Константинопольского и его последователей в качестве истины догматического характера[32]. Старокатолический епископ Рейнкенс предлагал считать как западное «Filioque», так и восточное выражение «от одного Отца» частными, школьными богословскими мнениями, разность между которыми является догма-

25 *Болотов В. В.* Тезисы о Filioque. С. 48.

26 Там же. С. 55.

27 Там же. С. 49.

28 *Болотов В. В.* О значении порядка Ипостасей Св. Троицы по воззрению восточных свв. отцов // К вопросу о Filioque / Под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1914. С. 94.

29 *Болотов В. В.* Тезисы о Filioque // К вопросу о Filioque / Под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1914. С. 60.

30 Болотов В. В. говорит о том, что «вопрос о смысле “δι Υιου” в современной православной литературе к 1874–1875 годам еще не был специально рассмотрен». (Реферат, предложенный в заседании Комиссии по старокатолическому вопросу 22 января 1893 года / К вопросу о Filioque / Под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1914. С. 113.)

31 Реферат, предложенный в заседании Комиссии по старокатолическому вопросу 22 января 1893 года / К вопросу о Filioque / Под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1914. С. 113–115.

32 Там же. С. 112.

тическим противостоянием[33]. Проверяя доктринальный статус «δι Υιου», В. В. Болотов выясняет, что интерпретация данного выражения была предметом споров уже в поздневизантийскую эпоху. Так, согласно Никифору Влеммиду (XIII в.), именно антифилиоквистская полемика его эпохи приводила к отрицанию за «δι Υιου» всякого вневременного значения[34], что в некоторой степени согласуется с позицией епископа Рейнкенса[35]. Тем не менее, авторы официальных догматических систем XIX века скорее не согласились бы с подобной постановкой вопроса, признавая крайне антифилиоквистскую позицию Патриарха Фотия наиболее соответствующей исторической полноте православного мировоззрения.

В отношении доктринального статуса «Filioque» А. А. Киреев признает адекватность того различения, которое установил В. В. Болотов между догматом, «теологуменом» и богословским мнением[36]. В одной из своих полемических статей он говорит: «Догмат “Filioque” и мнение о нем — два дела совершенно разные. У нас на это очень многие не обращают внимания: свободных богословских мнений для них не существует. Для них все догмат, а все, что расходится с современной официальной доктриной — несомненная ересь!»[37]. Автор считает ересью признание «Filioque» в качестве догмата, подтверждая это ссылкой на такого знаменитого антифилиоквиста, как Патриарх Фотий Константинопольский, который признавал, что некоторые авторитетные древнецерковные мыслители были в том или ином виде сторонниками «Filioque» как мнения[38]. В полемике с В. А. Керенским А. А. Киреев соглашается с мнением В. В. Болотова, который утверждает, что применительно к исхождению Святого Духа выражение «от единого Отца» не имеет авторитетного догматического закрепления в истории древнехристианской мысли[39].

Автор отмечает, что в «Filioque» старокатолики находят «некоторую условную частичную истину»[40], не признавая при этом его включение в Никео-Цареградский Символ веры и изменение его первоначального доктринального статуса частного мнения на степень общеобязательного догмата. А. А. Киреев соглашается со старокатоликами, отмечая, что эта верная интуиция «не выражается буквальным смыслом этих слов». Термин «Filioque» дурно выражает тот смысл, который совместим с позицией православной теологии[41]. Латиняне, по мнению автора, никогда в действительности не признавали двух начал бытия Святого Духа, несмотря на некоторую путаницу в своей аргументации «Filioque». В частности, римо-католики зачастую неправомерно отождествляют «per Filium» и «ex Filio». Сам термин «Filioque», согласно А. А. Кирееву, свидетельствует о тщетности римо-католических попыток объяснить необъяснимое[42].

---

33 Там же. С. 103.

34 Позицию В. В. Болотова по учению Никифора Влеммида стоит скорректировать на основании исследования Д. И. Макарова. (*Макаров Д. И.* Была ли поздняя триадология Никифора Влеммида традиционной? // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 2013. Вып. 41. С. 203–238.)

35 Там же. С. 110.

36 *Киреев А. А.* Ответ о. протоиерею Мальцеву: (К вопросу о старокатолицизме) // Богословский вестник. 1899. Т. 2. № 7. С. 393.

37 *Киреев А. А.* Ответ проф. В. А. Керенскому: [на ст.: Керенский В. А. Кто виноват // Христианское чтение. 1903. № 12] // Богословский вестник. 1904. Т. 1. № 3. С. 524–525.

38 *Киреев А. А.* Шестой международный старокатолический конгресс в Ольтене (в Швейцарии) 1–4 сентября (19–22 августа) 1904 г. // Богословский вестник. 1904. Т. 3. № 11. С. 590.

39 Там же. С. 524.

40 *Киреев А. А.* К старокатолическому вопросу: (Письмо редактору) // Богословский вестник. 1897. Т. 1. № 2. С. 324.

41 *Киреев А. А.* К старокатолическому вопросу: Ответ проф. А. Ф. Гусеву // Богословский вестник. 1897. Т. 2. № 6. С. 419.

42 *Киреев А. А.* К старокатолическому вопросу: (Письмо редактору) // Богословский вестник. 1897. Т. 1. № 2. С. 327.

Также А. А. Киреев соглашается с позицией старокатоликов, которые полагают, что «в области богословского умозрения может быть допускаем любой, не противоречащий догмату образ о Сыне как участнике в изведении Св. Духа (как о некоторой "сопричине" или "второй причине Его")»[43]. В то же время автор сожалеет о том, что для некоторых старокатоликов Бог Сын является «вторичной причиной», «сопричиной», деятельно или пассивно соучаствующей в этом акте, представляя собой некую ипостасную «среду», через которую проходит Дух, изводясь по бытию от Отца. А. А. Киреев убежден, что послание Духа Сыном во времени имеет некий онтологический коррелят в предвечных отношениях Лиц внутри Троицы: «Свойство (способность, сила) послания Св. Духа должна быть признана как вечно присущая Сыну (хотя и проявившаяся во времени)»[44]. Временно́е ниспослание Духа твари может состояться только в том случае, если Сын будет иметь соответствующую способность или силу в надвременном измерении своего существования: «Если Сын получил от Отца право послания, то, очевидно, Он должен был иметь и соответствующую способность ей воспользоваться, способность, которая, понятно, должна быть вечная, Ему имманентная, ингерентная»[45]. Автор напоминает фундаментальный онтологический принцип, согласно которому любое явление есть характерное действие известной силы. Свойства Абсолюта, проявляющиеся во времени, должны принадлежать ему вечно, тогда как в противном случае мы будем вынуждены признать изменяемость и несовершенство Божественного бытия. В этом контексте А. А. Киреев отвергает «проарианское» толкование подаяния Духа Сыном как «награду» за высочайшее служение Последнего.

Данная позиция была критически осмыслена профессором А. Ф. Гусевым, который полагал, что временно́е ниспослание Святого Духа Христом необходимо понимать как проявление «нравственного права», от вечности дарованного Сыну от его Отца, где последнему все же принадлежит преимущественное право посылания Духа. Получение Сыном этого права автор связывает с вечным личным свойством Сына, с чем соглашается и А. А. Киреев, говоря, что всякое даруемое право предполагает «способность, силу и свойство его применения к жизни»[46]. Для подтверждения своей позиции автор ссылается на труды Иоанна Дамаскина, который применительно к вопросу исхождения Духа делает различие между смыслом выражений «из Сына» и «через Сына», допуская последнее выражение в качестве православного[47].

А. А. Киреев не согласен с требованием А. Ф. Гусева отвергнуть «Filioque» «во всех его смыслах и формах»[48]. Последний настаивает на том, что в строгом смысле «правом посольства» обладает только Бог Отец, тогда как Сын не является «в каком бы то ни было смысле пособником Отцу в деле вечного исхождения Духа Святаго»[49]. Сын и Дух обладают одинаковыми способностями посылать друг друга в мир, тогда как Сын получил от Отца право к ниспосыланию Духа в мир только «в силу какого-либо особого основания». Констатация того, что это «право ниспослания» было дано в вечности, по мнению А. А. Киреева, делает позицию своего оппонента тождественной со своими взглядами по этому вопросу, так как, по мнению защитника

---

43 *Киреев А. А.* Международный конгресс старокатоликов в Гааге и некоторые задачи нашей церковной жизни // Богословский вестник. 1907. Т. 3. № 10. С. 396.

44 Там же. С. 326.

45 *Киреев А. А.* По поводу старокатолического вопроса: Второй ответ А. Ф. Гусеву // Богословский вестник. 1898. Т. 1. № 1. С. 126–127.

46 *Киреев А. А.* К старокатолическому вопросу: Ответ проф. А. Ф. Гусеву // Богословский вестник. 1897. Т. 2. № 6. С. 420.

47 Там же. С. 421.

48 *Киреев А. А.* По поводу старокатолического вопроса: Второй ответ А. Ф. Гусеву // Богословский вестник. 1898. Т. 1. № 1. С. 124.

49 Там же. С. 125.

«Filioque», это «право ниспослания» связано с «вечной натурой Слова, с его способностью стать Спасителем… оно ему имманентно»[50]. Также примечательно, что в полемике между А. А. Киреевым и А. Ф. Гусевым было затронуто и текстологическое измерение проблемы, связанное с многозначностью греческого «*диа*» в словосочетании «через Сына», которое может обозначать также «с», «вместе», «вдоль», «после» и пр.[51].

Вообще, А. А. Киреев полагал, что полемика о «Filioque» свидетельствует о том, что в отечественном богословии случилась некая утрата «древней свободы» в пользу слепой привязанности ученическим формулировкам, не проверенным по первоисточникам[52]. Осмысляя современное состояние полемики о «Filioque», А. А. Киреев усматривает ущерб от двух противоположных крайностей: «Вселенские соборы установляют (повторяя евангельские слова) такую формулу: “Дух Святый исходит от Отца”. Казалось бы, столь же авторитетно, сколько и достаточно? Нет! отвечают некоторые. Символ веры нужно исправить: является “Filioque”. “Мнимый догмат” установлен на Западе — но вот сейчас же является и мнимый “Контр-догмат” — a Patre Solo! Ни для того, ни для другого оснований ни в Слове Божием, ни у Отцов Церкви нет, но полемика разгорается!»[53].

Теперь имеет смысл обратиться к более официальной позиции по вопросу «Filioque», отраженной в трудах по догматическому богословию. Архиепископ Антоний Амфитеатров в своей догматике указывает, что авторитетные древнецерковные мыслители отвергали исхождение Святого Духа от Сына, тогда как встречающееся у них выражение «чрез Сына» необходимо понимать в смысле временно́го подаяния Духа твари. Далее автор вкратце приводит критические замечания к идее «Filioque»[54]. Отдельно от исторических и текстологических архиепископ Антоний выделяет спекулятивные «противоречия и несообразности» римо-католического учения об исхождении Святого Духа со ссылкой на Патриарха Фотия Константинопольского и на «Разговор между испытующим и уверенным» митрополита Филарета. «Filioque», по мнению автора, разрушает гармоническую онтологию внутрибожественной жизни Троицы: единоначалие в ней разделяется на «двоеначалие», а из признания двух начал предвечного бытия Святого Духа неизбежно вытекает его сложность, «чем разрушается Его личность». Также архиепископ Антоний указывает на отсутствие онтологической необходимости в исхождении Духа и от Сына, равно как и цели, ради которой данное ипостасное отношение должно существовать[55].

Архиепископ Филарет Гумилевский, анализируя в своей догматике евангельский отрывок Ин. 15, 26, выступает против установления вечного онтологического коррелята временному ниспосланию Духа через Христа, тогда как католики в этом месте традиционно усматривают тождество временного ниспослания Духа с его вечным исхождением от Сына по бытию[56]. Здесь же автор отмечает, что римские богословы в новейшее время, например, Клее, «не так отважно, как древние, искажают тексты Св. Писания в пользу предрассудочного мнения об исхождении Святаго Духа и от Сына». Однако иезуит Перроне вслед за знаменитым Беллярмином продолжает фанатически защищать «Filioque», допуская такие диалектические

50 Там же. С. 126.

51 Там же. С. 127.

52 Там же. С. 129.

53 *Киреев А. А.* Международный конгресс старокатоликов в Гааге и некоторые задачи нашей церковной жизни // Богословский вестник. 1907. Т. 3. № 10. С. 393–394.

54 *Амфитеатров А.* Догматическое богословие православной кафолической восточной Церкви с присовокуплением общего введения в курс богословских наук. СПб., 1862. С. 79.

55 Там же. С. 80.

56 *Гумилевский Ф.* Православное догматическое богословие. Ч. 1. Чернигов, 1865. С. 142.

тонкости, которые, по мнению архиепископа Филарета, «не достойны ни ума, ни совести христианского богослова»[57]. Автор отмечает, что Перроне, используя «иезуитскую тактику старых времен», приводит искаженные тексты в тех случаях, когда чувствует, что «уловки диалектики плохо помогают делу его»[58].

Епископ Сильвестр Малеванский в своей догматике говорит о том, что авторитетные мыслители древневосточной церкви никогда бы не согласились с «Filioque» и «Per Filium»: эти позиции идут вразрез с их учением о «неизменности и непереходности ипостасных различий божеских лиц, а также о единоначалии в Троице, сосредоточенном в одном лице Отца»[59]. Автор подвергает «Filioque» и «Per Filium» обстоятельному историко-текстологическому анализу с целью доказать, что эти суждения совершенно исключаются святоотеческой мыслью[60]. Епископ Сильвестр отрицает «чисто произвольные логические соображения и аргументации» тех мыслителей, которые считают, что «посольство Духа чрез Сына есть внешнее выражение внутренних и зависимых по бытию отношений Духа к Сыну, что вообще внешняя жизнь и деятельность божеских лиц стоит в неразрывной связи с внутренними и имманентными их отношениями между собой…»[61]. Епископ Сильвестр указывает на то, что Никита Хониат, отображая древнецерковное учение о Троице, сравнивает ее либо с двукрылым херувимом, либо с весами, в которых «два конца и серединный уравнивающий пункт служат эмблемой божеских Лиц, равновесие же служит образом их равенства и единства»[62]. Это место еще раз подтверждает тот факт, что русский богослов не согласен со срединной позицией по вопросу «Per Filium».

Митрополит Макарий Булгаков в своей догматике, прежде чем начать подробный разбор «Filioque», отмечает, что учение об исхождении Святого Духа по бытию от одного Отца «составляет самый главный из отличительных догматов нашей православной Церкви от Церкви римской и обществ протестантских»[63]. Автор предваряет историко-текстологический анализ указанием на жесткое различие временного ниспослания Святого Духа через Сына и его предвечного исхождения от одного Отца. В этой модели исключается какой-либо предвечный онтологический коррелят временно́му подаянию Духа через Сына всем тварным сущим: «Внешнее исхождение или посольство в мир Святаго Духа от Сына вовсе не предполагает исхождения вечного»[64]. Более того, посольство Духа в мир есть «нечто внешнее, преходящее», усваиваемое как Духу, так и Сыну. В данном случае римо-католики, по мнению митрополита Макария, осознанно или неосознанно путают временн**о**е с вечным. Также автор критикует латинский аргумент о том, что признание «Filioque» вытекает из общехристианского представления о сущностной общности Отца и Сына, где Сын должен иметь все, что имеет Отец, в том числе и способность изводить Духа по бытию. Митрополит Макарий показывает ущербные следствия этой логики, говоря о том, что в таком случае все уникально-личные свойства Лиц Троицы абсурдным образом будут одинаково приложимы ко всем Божественным ипостасям[65]. Автор констатирует, что в римском богословии произошло нарушение гармонического

57 *Гумилевский Ф.* Православное догматическое богословие. С. 143.

58 Там же. С. 174.

59 *Малеванский С.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 2. Киев, 1885. С. 436.

60 Там же. С. 496.

61 Там же. С. 600.

62 Там же. С. 619.

63 Православно-догматическое богословие Макария, митрополита Московского и Коломенского. Т. 1. СПб., 1883. С. 267.

64 Там же. С. 279.

65 Там же. С. 280.

восприятия онтологии Абсолюта — сущностные и личные моменты в Троице поставляются в недолжное соотношение и логическую взаимосвязь. Об этом же неоднократно говорит и святитель Григорий Палама, указывая, что в Боге, согласно латинянам, «природные свойства оказываются ничем не отличными от ипостасных, а следовательно, и природа [ничем не разнится] от ипостаси…»[66]; «…мы обличили их и в том, что они не различают природные [свойства] от ипостасных; а если так, то и Божественную природу — от поклоняемых Ипостасей»[67].

Идею единосущия Лиц митрополит Макарий обращает против своих оппонентов. Он полагает, что единство сущности и есть тот онтологический залог, который делает возможным и нормальным временное подаяние Духа от Сына тварям. Сын посылается от Духа и Сын посылает Духа «по единству их существа и по взаимному общению или соучастию в действиях друг друга»[68]. Этот временной акт относится к внешней деятельности, которая обща для всех лиц Троицы, так как энергии — сущностны, а сущность — едина для всех ее Божественных обладателей[69]. Онтологический залог временного ниспослания Духа Сыном, таким образом, заключается не в наличии специфического предвечного лично-ипостасного отношения Сына к Духу, но в общности их сущности, внутренней жизни, таинственной глубине внутренней жизни Троицы и общности внешних действий Божественных Лиц. Можно заключить, что католические и прокатолические мыслители, согласно митрополиту Макарию, не сохраняют четкость и последовательность в различении онтологической специфики энергийного, сущностного и лично-ипостасного модусов абсолютного бытия. Таким образом, поврежденной в римо-католическом богословии оказывается глубинная парадигма умозрительного восприятия Бога. К слову, Д. М. Макаров утверждает, что смешение сущности, энергии и ипостаси характерно для антипаламистов[70].

Согласно митрополиту Макарию, допущение какой бы то ни было совиновности Сына в исхождении Духа от Отца по своему вечному ипостасному бытию возможно только при помощи всевозможных «хитросплетений» и тонкостей, одна из которых предлагает понимать Отца как «безвиновную вину» («principium imprincipiatum»), а Сына как «небезвиновную вину» («causa ex causa») исхождения Святого Духа (эти «тонкости» напоминают взгляды В. В. Болотова и А. А. Киреева по вопросу «per Filium»). В данном случае латинствующие оппоненты митрополита Макария стараются показать тождественность содержания философских терминов «от Сына» и «через Сына», что также опровергается автором[71]. В отношениях Сына и Духа русский богослов допускает только их «нечуждость», обусловленную единством их Божественной сущности. Эту мысль автор подкрепляет цитатами из трудов авторитетных христианских мыслителей: «Дух Святый от Отца исходит, но чрез Сына, по общению естества, подается твари»; «Дух Святый от Отца исходит, но не чужд Сыну по существу, и есть один и тот же Дух Отца и Сына»[72].

Митрополит Макарий также указывает на искаженность текстологической базы римо-католической аргументации в пользу «Filioque», в частности, имеющихся в сочинении «Против греков» у Фомы Аквината и в трудах Беллярмина цитат из посла-

66 *Григорий Палама, свт.* Первое слово об исхождении Святого Духа // Свт. Григорий Палама. Об исхождении Святого Духа: Антилатинские сочинения / Пер. с греч. Р. В. Яшунского. М., 2013. С. 38.

67 Там же. С. 76.

68 Там же. С. 274.

69 Там же. С. 275.

70 *Бирюков Д. С., Макаров Д. И.* Комментарии // Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. М., 2009. С. 66.

71 Православно-догматическое богословие Макария… С. 320.

72 Там же. С. 320–321.

ния Афанасия к Серапиону[73]. Далее указывается поврежденность ссылок на восточных отцов у Петра Ломбарда, иезуита Антония Поссевино, Перроне, зачастую содержащих произвольные вставки «и от Сына».

Завершая подробный и обстоятельный историко-текстологический обзор проблемы, митрополит Макарий анализирует «соображения богословствующего разума» защитников «Filioque» и «per Filium» на предмет их спекулятивной адекватности древнехристианской идее Троицы. Автор закрепляет антифилиоквистское толкование концепта «через Сына» разбором самого онтологического принципа внутритроических отношений: исхождение Духа от Отца есть дело не общей сущности (иначе бы Дух исходил из Отца, Сына и из Себя Самого), но уникальной личности Отца[74]. Акцент на личностности внутрибожественных отношений делает свойство Отца изводить Духа непереходимым. Митрополит Макарий в данном месте показывает взаимосвязь «Filioque» и западнохристианского эссенциализма.

Также автор говорит о том, что для взаимного изведения Духа Отцом и Сыном необходимо допущение некоего особого дополнительного суб-единства между Отцом и Сыном (помимо общей сущности), но кроме «единства по существу» у Отца и Сына нет никакой взаимной межличной общности[75]. В своем последовательном спекулятивном развитии идея «Filioque» неизбежно представляет Отца и Сына одним «виновным» началом, так как они, согласно филиоквистам, в «нераздельном действии» предвечно изводят Святого Духа. Суб-единство Отца и Сына по отношению к совокупному изведению Духа намекает на большее единение первых двух ипостасей в ущерб единству с третьей, что нарушает гармонию внутрибожественной жизни и высочайшей любви. Более того, митрополит Макарий замечает, что Отец и Сын в филиоквистской модели тяготеют к взаимному слиянию друг в друге, что во многом репрезентирует савеллианскую ересь[76].

Далее митрополит Макарий указывает на четыре ключевых философских довода в пользу «Filioque», которые «придуманы схоластиками». Рождение Сына и исхождение Духа только Отца, по мнению латинских богословов, недостаточно для полноценного различения Сына и Духа, тогда как «Filioque» окончательно «разводит» специфику второй и третьей ипостасей через допущение их особой взаимозависимости. Православный автор обращает внимание читателя на то, что восточное христианство в данном случае исходит из иного принципа, когда уникальность каждой ипостаси в Троице определяется не за счет установления их противоположного отношения друг ко другу, а за счет констатации персональных неповторимых свойств[77]. Это суждение митрополита Макария нуждается в отдельном комментарии для того, чтобы четче развести позицию автора от римо-католического взгляда. Конечно, православная теология, как и римо-католическая, активно использовала дискурс внутритроических отношений, фиксируя уникальность Лиц в достаточно «реляционных» терминах: глубина ипостасной уникальности Отца схватывалась в понятии «нерожденность», Сына — в понятии «рожденность» от Отца, Духа — в понятии «изведенность» от Отца. Тем не менее, в православной мысли ипостасная уникальность Лиц Троицы не конституировалась только за счет «напряженности» онтологии внутрибожественных отношений. Отношения, скорее, *указывали* на реальность той или иной ипостасной неповторимости, которая не сводима к одним

---

73 Православно-догматическое богословие Макария… С. 323.

74 Там же. С. 343.

75 Единство сущности предполагает и единство обладания нетварными энергиями, о чем будет сказано позже. Во внутритроическом «направлении» Божественного бытия, действительно, согласно вере Церкви, единство между Отцом и Сыном осуществляется только «по существу».

76 Православно-догматическое богословие Макария… С. 344.

77 Там же. С. 345.

отношениям противопоставленности. Так, Иоанн Дамаскин предостерегает православных верующих мыслить отношения между ипостасями, забывая о примате ипостасного принципа: «Ибо Слово и Дух Святый суть Силы Отца, поэтому Один Бог. Но даже если они — Силы, то отнюдь не безипостасные»[78].

Вообще, ипостась — в классическом восточнохристианском понимании — представляет собой, скорее, некую уникальную и нерушимую целостность, которая может быть также *мыслима* как неповторимое «стягивание» общеприродного онтологического содержания к некоему «центру» (в математическом понимании). Так, Иоанн Дамаскин понимал ипостась Христа как некую целостность, в которую непостижимым образом обретается одновременно Божественная и человеческая природа[79]. Ипостаси Бога Сына, Бога Отца и Бога Духа Святого мыслились им как уникальные целостности, которые «взаимно проникают друг в друга без всякого смешения и слияния… три ипостаси мыслимы друг с другом и друг в друге»[80]. Василий Великий определял ипостась человека как уникальное «схождение свойств», которые этим «уникализирующим» принципом связываются в одно неповторимое целое[81] (сам Василий Великий давал «санкцию» на коррелятивное восприятие ипостасного принципа в Троице и в человеке). Очевидно, русской духовно-академической мысли был близок именно такой дискурс целостности, в противовес крайностям реляционного эссенциализма, встречающегося у классиков латинского богословия.

Митрополит Макарий продолжает свою критику римо-католических спекуляций на тему «Filioque». Латинский богослов Клее говорит о том, что отрицание «Filioque» лишает Сына и Духа непосредственного, а значит «высочайше-совершеннейшего» отношения друг ко другу, что не может быть допускаемо в Троице благочестивой христианской мыслью[82]. Православный автор, с одной стороны, указывает, что единство сущности уже предполагает максимальное и непосредственное единение Лиц, тогда как, с другой стороны, ничто не мешает христианскому сознанию называть совершеннейшими отношения между Сыном и Духом по единству начала. Далее митрополит Макарий критикует тезисы Клее о том, что отрицание «Filioque» делает Отца дважды отличным от Сына и что Сын участвует в изведении Духа через «плодоносную волю» Отца. Автор отвергает данные спекуляции как не имеющие какого-либо объективного историко-текстологического основания, противопоставляя им древнецерковную позицию: «Сын принял от Отца все, кроме свойства вообще быть виновником другого Лица»[83].

Протоиерей Николай Малиновский в своей догматике занимает бескомпромиссную позицию по отношению к латинскому «Filioque». Согласно автору, православное богословие исключает какое бы то ни было участие Сына в предвечном ипостасном исхождении Святого Духа от Отца, допуская лишь временно́е ниспослание Духа через Сына, которое последний приобрел своими крестными заслугами. Сын не является также и посредствующей или вспомогательной причиной исхождения Духа. Протоиерей Николай полагает, что искаженное восприятие внутритроических отношений было обусловлено тем, что латинские богословы были склонны абсолютизировать логический (или хронологический) порядок предвечных внутрибожественных ак-

---

78 *Иоанн Дамаскин.* Трактат о правомыслии // Богословские труды. № 42. 2009. С. 10.

79 *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. М., 2002. С. 248.

80 *Иоанн Дамаскин.* Трактат о правомыслии // Богословские труды. № 42. 2009. С. 10.

81 См.: *Бирюков Д. С.* Тема описания человека через «схождение особенностей» у свт. Василия Великого и ее церковно-исторический и историко-философский контекст // Богословские труды. № 42. 2009. С. 87–109.

82 Православно-догматическое богословие Макария, митрополита Московского и Коломенского. Т. 1. СПб., 1883. С. 345.

83 Там же. С. 346–347.

тов, где Сын, предшествующий в своем рождении Духу, должен был принимать некоторое участие в изведении последнего. Примечательно, что о том же говорит и святитель Григорий Палама: «Бог выше порядка, а не подлежит порядку. Если же и существует порядок применительно к Богу по причине триипостасности Божества, то он непознаваем для нас, поскольку он — превыше всякого [известного] вида порядка… мы знаем порядок при возглашении Божественных имен… присущего в силу природной последовательности, и тем более Двум Лицам — Сыну и Святому Духу, — отнюдь не знаем»[84].

Протоиерей Николай отмечает «многие несообразности» западного учения об исхождении Святого Духа, которое он предлагает рассмотреть «само в себе». «Filioque» вводит в Троицу два начала, делает Отца несамодостаточным в изведении Духа, а также вносит «преемственность моментов времени по отношению к актам, совершающимся в глубине безвременного Божественного существа». Филиоквисты, согласно автору, неизбежно «колеблют» одинаковую совечность актов рождения и исхождения уже самим логическим допущением изведения Духа после рожденного Сына. Логическое предшествование или «логическое преимущество» Сына перед Духом негативно сказывается на представлениях о единосущии Лиц Троицы[85]. Также протоиерей Николай говорит о том, что «Filioque» приводит к слиянию ипостасей Сына и Отца в некоем онтологическом суб-единстве.

В целом автор оценивает римо-католическое учение об исхождении Святого Духа как не имеющее твердой историко-текстологической опоры, что восполняется за счет многоразличных рассудочных соображений[86]. Протоиерей Николай подвергает критическому анализу изложение «Filioque» в «Римском катехизисе», которое, по его мнению, ведет к «совершенно рационалистическим» представлениям о Троице. Антропологическая аналогия, при помощи которой раскрывается римо-католическое учение о внутрибожественных отношениях, аннигилирует личное бытие Сына и Святого Духа, которые предстают в тексте Катехизиса, соответственно, как самосознание Бога и его любовь: «Представление о личном бытии и свойствах превращается в представление отвлеченных качеств самосознания и любви в Боге»[87]. Помимо всего прочего, протоиерей Николай обозревает старокатолическое учение о «Filioque», не соглашаясь с их воззрениями о «частичном участии» Сына в изведении Духа по своему бытию[88].

Вообще, стоит сказать, что попытка примирения антифилиоквизма и строгого филиоквизма в некоем срединном компромиссе на спекулятивном уровне, конечно, возможна. Для этого необходимо понятийно ухватить характер участия Сына в изведении Духа от Отца в его отличии от традиционных выражений «рождается от Отца» и «исходит от Отца». Терминологическая нагруженность подобных опытов (Сын — «беспричинное» или «непричиняющее» условие исхождения Духа, «вторичная причина» и т. д.) критикуется святителем Григорием Паламой: «Латиняне же — о, какое безумие и вместе с тем безрассудство! — благочестивый оный и всеми признаваемый порядок отлагают, а то, что Василий Великий и Григорий Богослов исповедуют как неизреченное и сущее превыше нас, то они похваляются, что понимают, и о несказанном и непостижимом исхождении Духа провозглашают новшества или, точнее сказать, богохульствуют, называя его “непосредственным” и “опосредо-

84 *Григорий Палама*, свт. Первое слово об исхождении Святого Духа… С. 60.

85 *Малиновский Н.* Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 434.

86 Там же. С. 435.

87 Там же. С. 437.

88 Там же. С. 443.

ванным" и [совершающимся] "ближайшим" и "не ближайшим образом", через что впадают в опасность и до уровня твари низвести Святого Духа»[89].

В русле проблематики «сущностно-ипостасного» дискурса привлекает внимание суждение авторов одной из статей в «Православной богословской энциклопедии» за 1904 год. Томистическое понятие о Троице, согласно авторам, «содержит в себе тень модализма», тогда как Дунс Скот «ясно и точно проводит различие между Лицами Троицы с свойствами Бога и проч.»[90]. Напомним, что, согласно древнему модализму, ипостасные различия в Боге сами в себе не существуют, по отношению к миру Бог предстает в нескольких изменчивых ипостасных «модусах»: то как Сын, то как Отец. По контексту статьи невозможно определить, в чем же конкретно, по мнению авторов, состоят модалистские тенденции богословия Аквината. Возможно, имелось в виду господство эссенциальной установки, которая недостаточно четко фиксировала онтологическую инаковость Божественных ипостасей.

Далее, следует перейти к рассмотрению проблемы онтологического и гносеологического статуса Божественных энергий. Схема № 2 наглядно показывает дискурсивные возможности осмысления этого вопроса, который имеет две ключевые стороны своего рассмотрения: 1) способ отношения сущностных действий Абсолюта по отношению к его сущности; 2) способ отношения различных действий Абсолюта между собой. Как и в рамках проблемы «Filioque», в данном случае можно выделить три основные возможности сущностно-энергийного дискурса: 1) неразличение сущности и энергий (а также различных энергий друг с другом) на онтологическом уровне; 2) разделение сущности и энергий (а также различных энергий друг от друга) на онтологическом уровне; 3) осмысление соотношения сущности и энергий (а также соотношения различных энергий между собой) на онтологическом уровне по халкидонскому принципу «неслитно-нераздельно», что является метафизической серединой православного паламизма, примиряющей в себе два других взаимоисключающих варианта. Крайности разделения и неразличения приводят мыслителя к ущербному, согласно православной философии, результату — в первом случае (разделения) обнаруживается тяготение к признанию тварности Божественных энергий, их принадлежности иному онтологическому уровню в иерархии сущего[91]; во втором случае (неразличения) имеется тяготение к пантеизму, где Творец будет «вынужден» рождать мир из единственной онтологической возможности — из своей сущности, что неизбежно мыслится как эманация или природное порождение[92]. Мыслитель, отделяющий Божественные энергии от нетварной сущности, неизбежно делает их тварными, исключая, таким образом, возможность непосредственного причастия Богу, непосредственного богоприсутствия и реального обожения и создавая неустранимую преграду тварного порядка между человеком и нетварным Абсолютом. Достичь христианского понимания энергийного вопроса можно только в режиме целостного акта схватывания метафизических реалий, который в данном случае будет означать признание принципа «нераздельное различие» применительно к паре «сущность — энергия», а также к паре «энергия — энергия».

Перейдем к рассмотрению того, как «срединная модель» раскрывалась в трудах духовно-академических мыслителей. Архиепископ Казанский Антоний (Амфитеатров) посвящает целый параграф рассуждениям о «совершеннейшем согласии

89 *Григорий Палама*, *свт*. Первое слово об исхождении Святого Духа… С. 63.

90 Православная богословская энциклопедия / Под. ред. А. П. Лопухина. Т. 5. Петроград, 1904. С. 68.

91 С «позиций» абсолютного бытия этот «новый» или «иной» уровень может быть только один — тварный.

92 Отрицая творческую энергию Абсолюта, согласно паламитской точке зрения, человек последовательно приходит к пантеизму, так как — с учетом творения «из ничего» — онтологических возможностей для приведения мира к бытию у Творца только две — либо дарование бытия мира из своей сущности, либо — через свои сущностные энергии.

свойств Божиих»[93]. Автор показывает, что Божественные энергии сосуществуют друг с другом не противоречивым образом, но в онтологическом согласии: «Союз же всех бесконечных совершенств есть бесконечная любовь Божия. Это должно иметь в виду при всех вопросах и недоумениях, какие встречаются при рассматривании каждого из свойств Божиих порознь»[94].

Схема № 2. Дискурсивные возможности осмысления энергийного вопроса

КРАЙНЯЯ ПОЗИЦИЯ	СРЕДИННАЯ ПОЗИЦИЯ	КРАЙНЯЯ ПОЗИЦИЯ
	НЕРАЗДЕЛЬНОЕ РАЗЛИЧИЕ НЕТВАРНЫХ ЭНЕРГИЙ И СУЩНОСТИ ⇑	
РАЗДЕЛЕНИЕ ⇐	***ОТНОШЕНИЕ ЭНЕРГИЙ К СУЩНОСТИ АБСОЛЮТА***	⇒ НЕРАЗЛИЧЕНИЕ
ТЯГОТЕНИЕ К ПРИЗНАНИЮ ***ТВАРНОСТИ*** *ЭНЕРГИЙ*	**ОСМЫСЛЕНИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА БОЖЕСТВЕННЫХ ЭНЕРГИЙ** ⇓	*ТЯГОТЕНИЕ К* ***ПАНТЕИЗМУ***
РАЗДЕЛЕНИЕ ⇐	***ОТНОШЕНИЕ ЭНЕРГИЙ МЕЖДУ СОБОЙ***	⇒ НЕРАЗЛИЧЕНИЕ
	⇓ НЕРАЗДЕЛЬНОЕ РАЗЛИЧИЕ НЕТВАРНЫХ ЭНЕРГИЙ	

На этом доктринальном уровне архиепископ Антоний обозначает несколько проблемных регионов, в рамках которых Божественные свойства должны мыслиться в органическом взаимопроникновении: 1) абсолютные свобода, всемогущество и премудрость; 2) абсолютные благость и правда. Первый проблемный регион свойств порождал многочисленные вопросы и недоумения в средневековой схоластике. Второе проблемное поле актуализируется при рассмотрении римо-католической антропологии и сотериологии. Духовно-академические авторы понимали, что онтология Абсолюта является парадигмальным образцом, конституирующим конфессиональную специфику остальных уровней религиозно-философской доктрины, в том числе этического учения. Архиепископ Антоний устанавливает взаимосвязь между онтологией Абсолюта и этикой: «Свободу умеряй благоразумием; силу и власть соединяй с любовью к добру и смирением: правду растворяй милостью; милость ограничивай правдой: подражай Богу, в котором все в совершеннейшей гармонии»[95].

Митрополит Макарий (Булгаков) говорит, что все попытки средневековых мыслителей группировать свойства Абсолюта (наряду с греческими терминами автор указывает и средневековые латинские наименования свойств: «prietates essentials», «attributa», «perfectiones») в классы имеют свои достоинства и недостатки, которые обусловлены непостижимостью абсолютных свойств. В связи с этим автор отказывается искать какую-либо совершеннейшую классификацию[96]. Далее митрополит

93 *Амфитеатров А.* Догматическое богословие православной кафолической восточной Церкви с присовокуплением общего введения в курс богословских наук. СПб., 1862. С. 60.

94 Там же.

95 Там же.

96 Православно-догматическое богословие Макария, митрополита Московского и Коломенского. Т. 1. СПб., 1883. С. 103.

Макарий касается проблемы соотношения правосудия и благости в Абсолюте[97]. Эта и подобная проблемы решаются автором исходя из общей гносеологической установки, которая эксплицируется в параграфе «Отношение существенных свойств Бога к Его существу и между собой». Отмечается, что данной проблеме издревле уделялось много внимания, особенно в Средние века, как на Западе, так и на Востоке. Далее митрополит Макарий четко обозначает крайние мировоззренческие позиции: «Первая крайность допускает, будто между существом и существенными свойствами Божиими, равно как между самими свойствами, есть различие действительное, так что свойства составляют в Боге нечто отдельное и от существа, и одно от другого; другая крайность, напротив, утверждает, что существо и существенные свойства Божии совершенно тождественны между собой, что они не различаются не только на самом деле, но даже в умопредставлениях наших, и все разные имена, приписываемые Богу, например, самобытность, мудрость, благость, правосудие, означают в Боге совершенно одно и то же»[98]. Обе крайности представляются автору неадекватным отображением христианского вероучения, тогда как православное понимание в данном случае занимает «золотую середину» между неразличением сущности Абсолюта со свойствами (и свойств между собой) и онтологическим разделением этих компонентов Божественного бытия: «Существо и существенные свойства Божии, не различаясь и не разделяясь между собой на самом деле, различаются, однако ж, в умопредставлениях наших, и притом не без основания в самом Боге, так что понятие об одном каком-либо Его свойстве не есть вместе понятие и об Его сущности или понятие о всяком другом свойстве»[99]. Стоит отметить, что митрополит Макарий говорит то о неразличении свойств Бога «на самом деле», то о их различии «в умопредставлениях» и «в самом Боге».

Данная проблематика рассматривается автором как общая для западного и восточного христианства. Митрополит Макарий ставит в один исторический ряд сторонников онтологического неразличения — древних мыслителей — Аэция и Евномия, а также поздневизантийских — прозападных мыслителей Варлаама и Акиндина. Среди католических философов, вносивших онтологическое разделение, упоминается Гильберт Порретанский, а среди восточных — некоторые иноки Афона XIV века[100]. Примечательно, что автор цитирует Августина Аврелия для подтверждения православного взгляда на указанную проблему[101]. Как и архиепископ Антоний, митрополит Макарий подчеркивает «нравственное приложение» догмата о существе и существенных свойствах Абсолюта[102].

Архиепископ Филарет (Гумилевский) в своей догматической системе также очерчивает конфессиональную специфику православного понимания свойств сущности Абсолюта. Традиционно мыслитель устанавливает две крайние позиции и разбирает каждую по отдельности, снабжая историко-философскими примерами. Концепция монолитной неразличимости свойств и сущности Абсолюта «как на деле[103], так и в мысли» демонстрирует мировоззренческие позиции Аэтия и Евномия, буддизма («божество есть отвлеченная субстанция, бессодержательная и неразличимая»), гностиков, Гегеля («божество — логическая идея, чистое бытие, чистая неопреде-

97 Там же. С. 142.

98 Там же. С. 144.

99 Там же. С. 147.

100 Там же. С. 144.

101 Там же. С. 150.

102 Там же.

103 Терминологическое словосочетание «на деле» применительно, например, к различию сущности и Божественных свойств у православных догматистов XIX века призвано подчеркнуть реальность, объективность этого различия, которое не зависит от наличия познающих субъектов, воспринимающих его. (Там же. С. 59.)

ленность и неразличимая пустота»), Шлейермахера, а также Варлаама Калабрийского, «переносившего на Восток учение номиналистов, приложенное к свойствам Божиим»[104]. Представителями другой крайности выступают Феодор Мопсуэтский на Востоке, считавший благость Абсолюта отдельной от его существа, и некоторые мыслители XII века на Западе, полагавшие, что «премудрость, благость, величие — неделимые формы бытия», в частности Гильберт Поатьерский и Бернард. В заключение параграфа архиепископ Филарет обозначает православную позицию как срединную: «Не допуская одной крайности в божестве, откровение не дозволяет допускать и другую — неделимое бытие свойств Божиих, отдельное от сущности Божией»[105]. Также автор ссылается на Патриарха Фотия Константинопольского: «В Боге нельзя отделять и отдалять действий от действующего, жизни от бытия, как рассуждал умный п. Фотий»[106]. Примечательно, что в рамках данной проблематики наряду с восточными мыслителями упоминается и Августин Аврелий как выразитель православной позиции[107].

Далее автор касается вопроса об адекватном разделении свойств Абсолюта по классам. Подчеркивая невозможность их предельно точной группировки, архиепископ Филарет указывает на Альберта Великого как на первого, кто сделал опыт разделения свойств Абсолюта, выводя последние из идеи о первоначальной и необходимой причине[108]. Рассматривая конкретные Божественные свойства, автор останавливает свое внимание на схоластическом различении между вечностью «a parte ante» как необходимостью бытия Абсолюта и «a parte post» как «предсмертием», отмечая неадекватность данной дистинкции: «…слово Божие, не зная сей бесполезной утонченности, соединяет обе мысли почти во всех вышеприведенных местах и даже с самым наименованием: вечный (Пс. 89, 2)»[109]. По данному вопросу в тексте догматики отсутствуют какие-либо ссылки на конкретные средневековые персоналии, но, возможно, архиепископ Филарет имел в виду как пример дискурс, встречающийся в сочинении псевдо-Альберта Великого «Quaestiones Alberti de modis significandi», где проводится различие между «a parte ante» и «a parte post»[110].

Следующий момент конфессионального несогласия архиепископ Филарет связывает с дискретным восприятием воли Абсолюта в средневековой схоластике: «Схоластика Фомы Аквината и подобных ему выставляла ряды делимой воли Божией. Писали: voluntas productiva, praeceptiva, permissiva, prohibens, consulens, promittens, implens и проч. иные деления выходили странные»[111]. Автор отдельно критикует разделение абсолютной воли, во-первых, на «действенную» и «недейственную» и, во-вторых, на «подлинную» и «неподлинную». С первой позицией православное миросозерцание не соглашается по причине того, что недейственность Божественной воли как причина ее неисполнения в людях делает непосредственным виновником зла самого Абсолюта: «Как будто и пороки наши мы относить должны к воле Божией. И к чему предполагать даже, что будто всемогущая воля может быть недейственной?»[112]. Вторая дистинкция, согласно точке зрения православного мыслителя, вносит ущербное разделение в онтологию Абсолюта, так как «неподлинная»

104 *Гумилевский Ф.* Православное догматическое богословие. Ч. 1. Чернигов, 1865. С. 59.

105 Там же. С. 60.

106 Там же. С. 71.

107 Там же. С. 70.

108 Там же. С. 62.

109 Там же. С. 66.

110 *Pseudo-Albertus Magnus*. Quaestiones Alberti de modis significandi. John Benjamins Publishing Company, 1977.

111 Там же. С. 86.

112 Там же.

воля представляет собой обманчивое выражение Божественных желаний: «Но оскорбительно думать о Боге, будто Он говорит об одном, а желает другого. Слова его не разнятся с мыслями и желаниями, как бывает у людей»[113]. Стоит отметить, что единство Божественного слова и воли во многом отражает святоотеческий термин «мысле-воления» (Божества). Далее архиепископ Филарет стремится разрешить проблему соотношения благости и правосудия как существенных свойств Абсолюта, что также является актуальным для сравнения сотериологических доктрин православия и римо-католицизма: «…истинный Бог непременно должен быть вместе и благим и правосудным… благость Его — благость праведная… равно и правда Его — правда благая…»[114].

Стоит отметить терминологическую нечеткость суждений архиепископа Филарета, которая затрудняет прояснение конфессиональной специфики православного и католического взгляда на соотношение сущности и свойств в Абсолюте[115]. Проясняя свою позицию по данному вопросу, автор в рамках одного абзаца говорит о том, что Божественным свойствам «нельзя приписать *отдельного (курсив авт.)* неделимого бытия, как чему-то случайному, *различному* от сущности Божией»[116], то есть осуждаются те, кто отделяет (равно как и различает) свойства от субстанции Абсолюта, тогда как в предыдущем абзаце противоречивым образом критикуются те, кто не *различает* эти компоненты Божественной онтологии: «Учители Церкви вселенской осудили аномеев, уничтожавших всякое *различие* между субстанцией и свойствами Божиими…»[117]. Но история христианской философии показывает, что данная терминологическая неточность встречается и в классических православных трудах на аналогичную тематику[118].

Епископ Сильвестр (Малеванский) в своей догматической системе подробно разбирает проблему соотношения свойств и сущности Абсолюта в межконфессиональном контексте. В начале рассуждения по данной теме автор задает общую проблематику в мышлении о Божественных свойствах: «Выражают ли они что-либо действительно находящееся внутри этого существа и ему существенно принадлежащее? Не выражают ли они собой одних только внешних отношений Бога к миру, ничего не указывая и не определяя в существе Его? Или же, наконец, не суть ли они, как некоторые думали, одни только формы конечного мышления, под которыми ограниченный разум по необходимости представляет бесконечное существо Божие, тогда как оно на самом деле стоит выше всех этих форм и ничего им соответствующего в себе не заключает?»[119]. Далее епископ Сильвестр, как и другие догматисты, обозначает две крайние и ложные гносеологические позиции в разрешении указанных вопросов. Первую крайность автор называет «грубо-антропоморфическим» воззрением (за что академисты нередко осуждали римо-католицизм), а вторую — «абстрактно-идеалистическим», в рамках которого Абсолют представлялся неопределенным и бескачественным существом[120].

---

113 Там же.

114 Там же. С. 99.

115 В рамках данной статьи термины «различие» и «разделение» применительно к православному пониманию онтологии Абсолюта обозначают нетождественные понятия.

116 Там же. С. 61.

117 Там же. С. 62.

118 Д. И. Макаров отмечает, что «систематическое исследование паламитской лексики, связанной с понятием о единстве и различии, еще предстоит провести». (*Бирюков Д. С.*, *Макаров Д. И.* Комментарии // Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. М., 2009. С. 77.) Здесь же говорится о том, что Григорий Палама употреблял все три греческие слова со значением «различие» исходя из контекста, учитывая способ изъяснения своих оппонентов. (Там же. С. 76.)

119 *Малеванский С.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 2. Киев, 1885. С. 5.

120 Там же. С. 10.

Установив «срединность» принципов православной гносеологии, епископ Сильвестр формулирует проблему абсолютных свойств уже в собственно метафизическом смысле: «Составляют ли они что-либо особенное и отличное сравнительно с существом Божиим и сами между собой, или же не представляют собой ничего похожего на то различие, в каком они мыслятся в нашем уме?»[121]. Примечательно, что в этом месте конфессиональная позиция автора подкрепляется ссылкой на Августина Аврелия, ответы последнего признаются «вполне удовлетворительными». Сопоставляя точку зрения западного Учителя Церкви и классика восточной догматики — Иоанна Дамаскина, епископ Сильвестр указывает на кажущееся противоречие их воззрений по вопросу онтологии Божественных свойств: если первый говорит: «Что бы ты ни сказал о его простой множественности или множественной простоте, этим будет обозначена его субстанция»[122], допуская корреляцию между познанием свойств Абсолюта и познанием его сущности, то второй считает, что эти свойства «выражают не то, что Бог есть по существу»[123]. Мнимое несогласие церковных мыслителей автор объясняет различием в постановке теоретических задач и ракурсах рассмотрения проблемы. Если Августин стремился разобрать проблему «с той стороны, каково оно само по себе, независимо от его познавания нами»[124], решая ее онтологически со стороны объекта богопознания, то Дамаскин, защищая аспект непостижимости Абсолютного бытия, тяготел к гносеологической постановке вопроса со стороны познающего и воспринимающего субъекта. Указанные интуиции признаются автором всецело православными, необходимо восполняющими друг друга. Далее говорится о том, что предельно целостная формулировка ортодоксальной позиции, интегрирующая дискурсивные режимы рассмотрения проблемы у Августина и Дамаскина, была выражена в эпоху паламитских споров. Епископ Сильвестр критикует противников Григория Паламы за мнение о сотворенности Божественной благодати и за неразличение в Абсолютном бытии сущности и действий.

Современный исследователь Д. В. Бирюков подтверждает наличие нескольких подходов к сущностно-энергийной проблематике, говоря о том, что «аристотелевская парадигма причастности проявляется в плане представления о непричастности Божественной сущности, платоническая — в плане представления о причастуемости Божественных энергий»[125]. Примечательно, что, по мнению авторов современного учебника по католической антропологии, Фома Аквинат тоже по-своему осуществил синтез «платоновской» причастности и «аристотелевской» потенции/акта[126].

Стоит обратить внимание и на очередную терминологическую проблему, встречающуюся и у прочих догматистов, которая также затрудняет межконфессиональное сопоставление по рассматриваемому вопросу. Епископ Сильвестр говорит, что по общецерковному мнению Августина, «в Боге, как простом и бесконечном существе, не могут и не должны быть *отделяемы и отличаемы*, как это мы делаем по отношению ко всем другим существам, ни субстанция и ее свойства, ни самые свойства во взаимном отношении их между собой»[127]. В другом месте православные взгляды Григория Паламы комментируются автором в иной терминологии: «*отли-*

---

121 *Малеванский С.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 2. Киев, 1885. С. 42.

122 Там же. С. 43.

123 Там же. С. 46.

124 Там же. С. 47.

125 *Бирюков Д. В.* Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры // *Факрасис Г.* Диспут свт. Григория Паламы с Григорой Философом. Афон, 2009. С. 141.

126 *Скола А., Маренго Д.* Богословская антропология / Пер. с итал. Ю. Ромашева. М., 2005. С. 114.

127 *Малеванский С.* Опыт… С. 42.

чать в Божестве сущности и действия не значит *отделять* одно от другого»[128]. Выход из данного противоречия может быть следующий: 1) позиция Августина не является вполне адекватным православным пониманием вопроса, несмотря на то, что автор называет ее «вполне удовлетворительной»; 2) мы имеем дело с реальной терминологической неточностью или непоследовательностью. Потеря терминологической строгости в различении понятий «раз(от)дельно» и «раз(от)лично», как уже говорилось выше, характерна даже для классических православных текстов, посвященных сущностно-энергийной проблематике.

Констатируя отсутствие серьезных недоумений по рассматриваемой проблеме на христианском Востоке после осуждения Варлаама и Акиндина, епископ Сильвестр обращает свое внимание на средневековый Запад. Указывается, что до Фомы Аквинского некоторые схоласты склонялись к аномейски-евномианскому взгляду на онтологию Божественных свойств. В этот период средневековые мыслители либо придерживаются позиции неразличения свойств Абсолюта между собой, либо разделяют энергии с Божественной сущностью, отказывая им в объективном существовании чем-то реально отличным от сущности. В качестве выразителей неортодоксального направления приведены Абеляр, Алан (XIII в.), говоривший, что Божественные имена не могут обозначать реальные свойства Абсолюта, и Петр Ломбардский, считавший различие Божественных свойств обусловленным «разностью чувств и действий в тварях», критикуя мнение о предельно объективном многообразии Божественных энергий.

Подобное субъективистски-номиналистическое понимание онтологии Божественных свойств «нашло себе весьма сильную преграду в Фоме Аквинском, с твердостью и силой выступившим на защиту действительной и существенной значимости приписываемых Богу свойств»[129]. В рамках томистического дискурса причины и следствия, где «причина сама не получает ничего от своего действия, действие же, напротив, все имеет от своей причины», человек может судить о существе Абсолюта настолько, «насколько оно являет себя в этих действиях как их причина»[130]. Епископ Сильвестр подчеркивает, что для Фомы Аквинского «приписываемые Богу свойства не суть только произведения личной мысли нашей или только обозначения действий Божиих в отношении к миру, а суть действительные свойства Божии, существенно и действительно существующие в самом Боге, независимо ни от нашей мысли, ни от Его откровений Себя в мире»[131]. Помимо признания объективного существования Божественных свойств, томистическое воззрение, по мнению автора, защищает реальную нетождественность энергий Абсолюта: «И как в наших понятиях мудрость Божия есть не то же, что Его благость и наоборот, так и в самом Боге иное есть мудрость, а иное благость (ratione diversa), равно как и все другие свойства»[132].

Суммируя вышесказанное, можно сделать немаловажный вывод, что, по мнению епископа Сильвестра, обозначенная позиция Фомы Аквинского вполне встраивается в срединную позицию гносеологической и онтологической модели православного христианства, где, с одной стороны, свойства должны быть мыслимы в нераздельном единстве как между собой, так и с сущностью Абсолюта, с другой же стороны, при этом должно сохраняться объективное различие свойств между собой и с Божественной сущностью. Сам автор называет мнение Фомы «чуждым крайностей», в частности Дунса Скота, который «зашел слишком далеко» в защите объективного

128 Там же. С. 50.

129 Там же. С. 53.

130 Там же. С. 54.

131 Там же. С. 56.

132 Там же.

существования приписываемых Абсолюту свойств. Он стал утверждать, что различные Божественные совершенства представляют собой отдельные[133] формы Его бытия (rationes formales). Корень такого крайнего суждения епископ Сильвестр усматривает в гносеологической позиции Дунса Скота, который в некотором смысле предлагал игнорировать разницу между онтологией свойств на конечном и бесконечном уровнях. Далее автор отмечает, что мнение Дунса Скота не было принято богословской наукой на Западе, тогда как мнение Фомы Аквинского получило свое дальнейшее развитие, что во многом *обезопасило* католический Запад от евномианских и полу-евномианских воззрений на онтологию Абсолюта. Как исключение епископ Сильвестр упоминает мыслителя XVIII века Берти, который настаивал на том, что Божественные свойства различаются не объективно и безусловно, а относительно — не на уровне объективного абсолютного бытия, которое берется само по себе, а на уровне тварного мира.

Во многом соглашаясь с томистическим учением об онтологии Божественных свойств, восточнохристианские мыслители не смогут одобрить признание тварности благодатных даров в римо-католической концепции. Темой отдельного исследования является критическая рецепция томизма в поздневизантийских сочинениях паламитской направленности и степень ее параллелизма с позицией отечественных духовно-академических авторов. Определенную адекватность дискурса Фомы Аквинского подтверждает и знаменитый византийский мыслитель XV века Марк Эфесский, который в одном из своих сочинений, посвященных проблематике сущностно-энергийного дискурса, ссылается на «Сумму теологии» Фомы Аквинского для подтверждения своих православных суждений, несмотря на активнейшее отрицание униатского согласия с римо-католицизмом: «Если всякая сила высказывается относительно иного (ибо относится к тому, что сильно, и это ясно показывает Фома, учитель латинский), то, следовательно, одно есть Божественная сущность и другое — сила…»[134].

Несмотря на возможные разногласия с ортодоксальным томизмом по вопросу онтологического статуса Божественных энергий, епископ Сильвестр констатирует, что по этому вопросу римо-католическая мысль преодолела архетипическое восприятие Абсолюта, чего нельзя сказать о протестантском богословии, которое согласно с «древненажитой язычески-дуалистической идеей об отношении Бога к миру»[135]. Православные и римо-католические богословы сохранили здравое восприятие христианской идеи творения. Рассуждая об аналогии между благостью твари и Творца, автор развивает причинно-следственный дискурс томизма: «Кому не известен тот всеобщий закон соотношений между причиной и действием, в силу которого мы всегда считаем себя вправе по действию судить о самой причине его, зная, что все, что проявляется в действии, относится к причине, что не будь этого в причине, не было бы и в действии»[136]. Завершая исторический обзор, епископ Сильвестр напоминает, что в изложении учения о свойствах Абсолютного существа необходимо представлять их «в полном, объединенном и целостном виде, потому что только при этом условии мы можем подняться до желаемого нами и доступного нам более или менее отчетливого и определенного представления о самом существе Божием»[137].

---

133 В данном случае мы снова встречаемся с терминологической проблемой. Автор говорит, что свойства Абсолюта, согласно Дунсу Скоту, существуют как «действительно отличные и отдельные формы Его бытия». (Там же. С. 56.) «Отдельное» и «действительно отличное» здесь использованы как синонимы.

134 *Марк Эфесский.* Силлогистические главы о различении Божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов // Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и научн. ред. А. Г. Дунаева. М., 2012. С. 460.

135 *Малеванский С.* Опыт… С. 57.

136 Там же. С. 58.

137 Там же. С. 68.

Еще одно конфессиональное сопоставление встречается у автора в рассуждениях о способе вездеприсутствия Абсолюта. Останавливая внимание читателя на непостижимости того, каким образом актуально осуществляется это Божественное свойство, епископ Сильвестр отмечает, что «на Западе в период схоластики не было недостатка в попытках к уяснению и определению образа вездеприсутствия Божия, которые большей частью приводили к неодинаковым воззрениям на этот предмет»[138]. Автор констатирует, что в Средневековье существовали несколько типовых решений данной проблемы, которые сводились к признанию либо субстанционального присутствия Абсолюта в тварном инобытии, либо динамического (virtualem) присутствия, либо производился синтез обеих позиций. Гуго Сен-Викторский и Ричард Петр Ломбард указаны как представители субстанциального или существенного пребывания Бога в мире, тогда как Фома Аквинат приведен как сторонник динамического подхода в прояснении данного вопроса: «По его представлению, Бог существует во всех существах, не как часть их сущности, или случайное свойство… потому что вседействующему необходимо быть в связи с тем, на что он непосредственно действует, и касаться его своею силой. Бог всякое место наполняет, но не как тело… наполняет же все места чрез то, что дает бытие всему содержимому, наполняющему собой все места. Его субстанция присуща всему как causa essendi»[139]. Александр Гальский занимает, согласно предположению епископа Сильвестра, «срединную» позицию: «Бог присутствует в мире трояким образом: essentialiter, praessentialiter, potentialiter; иначе, например, Он присутствует в бесчувственных вещах, иначе в людях, иначе в людях необлагодатствованных и облагодатствованных; впрочем, эти три способа существования Божия в мире различаются только в нашем представлении, а сами по себе они не различны между собой»[140]. Теорию различного наполнения тварного сущего автор усматривает и у мистиков: Иоанна Бонавентуры, Бернарда Клервосского, Таулера, который считал, что «Бог присутствует и в камне, и в дереве, но не так, как в человеке или ангеле. Если бы дерево сознавало присутствие Божие, то и оно было бы блаженно, но оно не сознает этого; а потому человек, сознающий это, блаженнее его»[141]. Далее епископ Сильвестр говорит о том, что среди схоластов был популярен вопрос о присутствии Бога в диаволе: «На него отвечали тем, что Бог существует и в диаволе, но настолько, насколько диавол есть природа и дух»[142]. Среди позднейших католических богословов, касавшихся данной проблемы, указываются Кун — сторонник субстанциально-динамического присутствия Абсолюта, а также Берляге и Диринтер как приверженцы идеи о субстанциальном пребывании Абсолюта в сотворенном им мире, «находясь в опасности признать Бога внутренней (или имманентной) причиной всех явлений в мире»[143]. Очевидно, динамическая и субстанциально-динамическая позиция наиболее близки к решению вопроса о вездеприсутствии Бога в православном энергетизме, отраженном в поздневизантийских паламитских текстах.

Сопоставление конфессиональных религиозно-философских позиций по рассматриваемому вопросу обнаруживается и в догматической системе протоиерея Николая Малиновского. Как и епископ Сильвестр, автор емко формулирует проблему: «В каком отношении находятся познаваемые нами свойства Божии к самому Его существу? Имеют они *предметное* (курсив протоиерея Николая) значение, то есть суть действительные свойства Божии, существенно и действительно существующие в Самом

138 Там же. С. 133.

139 Там же.

140 Там же. С. 134.

141 Там же.

142 Там же.

143 Там же.

Боге, независимо ни от нашей мысли, ни от Его откровений в мире, или такого значения им нельзя усвоять?»[144]. Далее протоиерей Николай обозначает одно из крайних решений вопроса, где отрицается «предметное значение» свойств Абсолюта за счет их сведения к формам конечного мышления о беспредельном существе — автор прямо заявляет: «Такое мнение — крайность»[145]. Повторяя епископа Сильвестра, автор указывает на Абеляра, Алана, Петра Ломбардского как на носителей данной позиции, а Фому Аквинского и Иоанна Дунса Скота признает их противниками, наравне с Григорием Паламой, восставшим против Варлаама и Акиндина. Раскрывая содержание проблемы, протоиерей Николай, очевидно, автоматически транслирует из догматики епископа Сильвестра терминологическую размытость, о которой уже говорилось ранее: «В Нем не могут и не должны быть *отделяемы и отличаемы*, как это мы делаем по отношению ко всем другим существам, ни существо и его свойства, ни самые свойства во взаимном их отношении»[146]. Стоит провести терминологическое сравнение этого выражения с современным переводом слов Григория Паламы: «Таким образом, мы и прекрасно сохранили нераздельность сущности и энергии, не расчленив [их] тварным и нетварным, и благочестиво и согласно отцам сказали об [их] различии»[147].

Вообще, всякие недоумения, возникающие при попытке согласовать свойства Абсолюта, например, проблема, известная как «парадокс всемогущества», так же, как и проблема соотношения благости Бога с наличием зла в мире и Божественными наказаниями, по мнению автора, возникают по причине поврежденности самого акта схватывания абсолютной реальности, где царит предельное онтологическое согласие: «Деятельность всех сил Божественного Духа находится в гармонии и ни одна из сил не превышает другую, ибо каждая имеет признак беспредельности»[148]. Также важно отметить, что забвение о реальности Божественного правосудия исключительно в пользу любви воспринимается протоиереем Николаем как односторонняя и ущербная позиция: «Если Бог есть только любовь и в Нем нет правды, наказывающей за грех, то каким образом Он может оставаться существом всесвятым?»[149]. Автор ссылается на статью священника П. Я. Светлова, который называет эту нецелостную позицию «сентиментальным аномизмом»[150].

В заключение стоит сказать, что, согласно русским академистам, сущностно-ипостасный и сущностно-энергийный дискурсы для своего адекватного раскрытия требуют холистического и «срединного» восприятия: избегания крайностей, тяготения к «золотой середине» с учетом положительных моментов и «здравых интуиций» каждой из крайних позиций. Д. М. Макаров отмечает, что сущностно-энергийный понятийно-терминологический дискурс представляет собой одно из выражений общего метафизического принципа православной философии: «Язык для описания сущности и энергий в Боге подчиняется тому же — основополагающему для православной догматики — принципу дополнительности, который действует также при выражении тринитарного (Бог как Единица и Троица одновременно) и христологического догматов. Паламитский догмат касательно соотношения сущности и энергий в православии занимает, пожалуй, третье место в этом ряду»[151]. Установка

---

144 *Малиновский Н.* Православное догматическое богословие. Т. 1. Сергиев Посад, 1910. С. 251.

145 Там же. С. 252.

146 Там же. С. 257.

147 *Григорий Палама.* Опровержение Акиндина II // Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и научн. ред. А. Г. Дунаева. М., 2012. С. 237.

148 Там же. С. 244.

149 Там же. С. 248.

150 *Светлов П.* О свойствах воли Божией // Православное обозрение. Т. 1. 1891. С. 496–497.

151 *Бирюков Д. С., Макаров Д. И.* Комментарии // Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. М., 2009. С. 77.

на холистическое восприятие высших метафизических положений является фундаментальным требованием православной философии, что было унаследовано отечественной богословской мыслью от своих восточнохристианских истоков. В то же время богословы-академисты стремились к тому, чтобы та или иная холистическая богословская модель, во-первых, не противоречила историко-текстологическим данным авторитетных источников, во-вторых, содержала оговорку об имеющихся гносеологических ограничениях.

Схема № 3 показывает, что духовно-академические авторы, осмысляя конфессиональную специфику православного богословия, отдалялись от крайнего эссенциализма римо-католических мыслителей как на уровне сущностно-ипостасного, так и на уровне сущностно-энергийного дискурсов. Примечательно, что современные православные авторы (как зарубежные, так и отечественные), углубляясь в онтологическую проблематику христианского мировоззрения, как правило, критикуют эссенциалистскую и антипаламитскую установку классического латинского богословия, находясь в русле паламитской и русской духовно-академической мысли. В то же время, находясь в полемике с западнохристианской философской традицией, некоторые зарубежные (Х. Яннарас, митрополит Иоанн Зизиулас) и отечественные (священник Н. Емельянов, священник О. Давыденков и пр.) православные богословы придерживаются позиции антисубстанциального персонализма, поставляя понятия «лицо–ипостась–личность» в некоторое метафизическое, онтологическое «напряжение» с понятиями «сущность–природа–естество–субстанция». Приведем пример подобных персоналистических высказываний в одном из современных учебных пособий по православному богословию: «Бытие Бога — это не бытие Божественной Сущности, а бытие Трех Божественных Лиц… Также и бытие человека — это не бытие его тела или души, а бытие того, кто ими владеет, кто выражает себя в бытии посредством своей природы»[152]. По линии «сущность–энергия» также возможна антисубстанциальная позиция, примером чего является антиэссенциальный энергетизм С. С. Хоружего, который в одном из своих программных документов заявляет, что синергийная антропология построена на «принципиально бессущностном дискурсе»[153]. В дореволюционной духовно-академической мысли автору не удалось обнаружить примеры обстоятельно обоснованного антисубстанционализма (как по линии «сущность–ипостась», так и по линии «сущность–энергия»), несмотря на эксплицированную критику эссенциалистского уклона римо-католической философии. Более подробное сопоставление онтологических подходов в дореволюционном и послереволюционном духовно-академическом теизме — тема отдельного исследования.

В заключение укажем, что духовно-академическое богословие дореволюционного периода в XIX веке, несмотря на столь часто упоминаемое «латинское (в данном случае — католическое) влияние», составляло оппозицию реляционистскому эссенциализму религиозно-философской линии «Августин — Фома Аквинский» наряду с антиэнергетизмом. С другой стороны, критика эссенциалистских крайностей римо-католицизма не делала академистов представителями ярко выраженного антисубстанциального персонализма и антисубстанциального энергетизма. Можно сделать вывод, что русская богословская традиция XIX века в оценке римо-католической концепции Абсолюта стремилась соответствовать метафизической модели святителя Григория Богослова, которую он обозначил в рамках изложения православной триадологии: «Ибо для чего, как растение, скрившееся на одну сторону, со всем усилием перегибать в противную сторону, исправляя кривизну кривизною, а не довольствоваться тем, чтобы, выпрямив только до середины, остановиться в пределах

---

152 *Давыденков О.* Основная богословская терминология: учеб. пособие / прот. О. Давыденков, прот. Н. Емельянов, С. А. Чурсанов. М., 2010. С. 33.

153 *Хоружий С. С.* Синергийная антропология как новый подход к методологии гуманитарного знания [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://mion.novsu.ac.ru/gev/projects/seminar/Khorujii_2007.pdf.

благочестия? Когда же говорю о середине, разумею истину, которую одну и должно иметь в виду, отвергая как неуместное смешение, так и еще более нелепое разделение…»[154].

Католическая мысль, по мнению православных теистов, склонна отходить от образцовой модели, представленной в древней христианской метафизике. В «Filioque», по логике академистов, обнаруживается тенденция «принижать» лично-ипостасный статус Духа, «эссенциализируя» ипостась Духа в сущность Абсолюта или в отношение (например, трактуя Дух как «любовь» между Отцом и Сыном) либо отождествляя его с полнотой Божественной благодати, общей всем лицам Троицы. Помимо этого, представление о гармонии внутри абсолютного бытия не допускало у академистов, с одной стороны, подавления личностной свободы Абсолюта эссенциальными совершенствами (к чему тяготеет, по их мнению, католичество, подчиняя Бога свойству правосудия), с другой стороны — игнорирования или подавления Божественных качеств абсолютной свободой, превращающейся в антропоморфный произвол (к чему тяготеет протестантство, особенно кальвинизм)[155]. В целом католические мыслители обвинялись в неудержании метафизической четкости (прежде всего — срединности между крайностями) в различении уровней онтологии Абсолюта и мышления о нем в рамках сущностно-ипостасного и сущностно-энергийного дискурсов, а также в пределах корреляции между вечными свойствами Абсолюта и его явлениями во времени[156]. Л. Епифанович отмечает, что Рим, впав в «грубый рационализм», смешал: 1) личные свойства Отца и Сына; 2) личные свойства Лиц с сущностью Бога; 3) вечное исхождение со временным; 4) разрушил гармонию единоначалия в Троице; 5) внес во внутреннюю жизнь Божества черты, взятые из материального мира (Сын рождается прежде, а Дух исходит после)[157].

В целом для православно-теистического учения об Абсолюте характерна установка на поиск метафизического равновесия между различными онтологическими принципами. Следует заключить, что постановка сущностно-ипостасного и энергийного дискурсов в классическом римо-католицизме не позволяет сохранить метафизическое равновесие в христианской идее Бога. «Сбои» на этом уровне либо отражают, либо закрепляют отход от пребывания в спасительной полноте Вселенского Предания, ведь, по слову аввы Фалассия, «освящение и обожение ангелов и человеков есть познание Святой и Единосущной Троицы»[158]. В пределе данной статьи укажем лишь на одно из возможных космологических следствий признания «Filioque» в качестве истинного учения о Божественном Триединстве. Известно, что Божественные энергии принадлежат всем Лицам в Троице и в общих энергиях обнаруживается участие всех трех Лиц, что определяет онтологию тварного мира: «Целесообразно говорить о пневма-логосном энергийном единстве в Абсолюте как прообразе или парадигме всякого тварного явления, и соответственно, всего мира… пневма-логосное энергийное единство есть также ноо-энергийная реальность, ибо энергии Духа и логоса есть также и энергии единосущной им Ипостаси Ума-Отца, иниции-

---

154 Творения иже во святых отца нашего Григория… Т. 2. М., 1843. С. 167.

155 *Малиновский Н.* Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 232. Автор ставит в один ряд богов греческой и римской мифологий, мусульманского Аллаха, Бога Талмуда и кальвинизм с его доктриной абсолютного сотериологического детерминизма как выразителей идеи Божественного произвола.

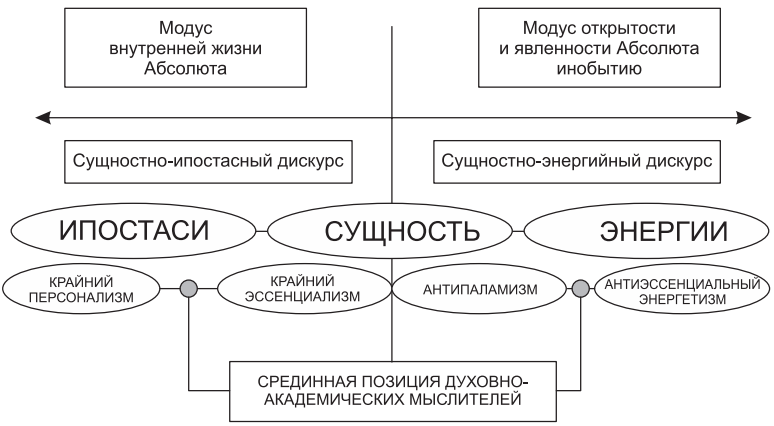
156 Указанное проблемное поле впоследствии будет разрабатываться на протяжении XX века вплоть до наших дней. Православные авторы, исходя из персоналистических позиций, станут критиковать римо-католическую доктрину за нарушение гармонического соотношения персонального (свободно-ипостасного, личностного) и эссенциального (субстанциального, общеприродного) аспектов Божественной онтологии. Эссенциалистский подход в классическом католицизме, по мнению православных мыслителей XX и начала XXI века, создает удобную метафизическую «почву» для постулирования скрытого примата общеприродного и межличностного над личностным моментом в онтологии Абсолюта.

157 *Епифанович Л.* Записки по обличительному богословию. Новочеркасск, 1913. С. 23.

158 Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. М., 2007. С. 294.

рующей творение мира»[159]. Рискнем предположить, что установление зависимости Духа от Сына по своему бытию наравне с Отцом может привести к нарушению гармоничности панентеистической космологии паламизма, иерархизации Божественных Ипостасей в стиле недопустимой субординации: «пневматический момент» будет «подавлен» в пользу «ноэтического» и «логосного». В соответствии с этим формально-смысловой аспект тварного бытия, зависимый от Логоса, будет подавлять гилетический, непосредственно определяющийся Духом. Очевидная близость значений терминов «нус» и «логос» (которые во многих переводах на русский язык вообще не дифференцируются) в данном случае также может сыграть свою роль. Однако, как было показано выше, святитель Григорий Палама и ряд других православных богословов отказывались от «выпячивания» онтологического приоритета Отца и Сына перед Духом (что, по мысли Паламы, является опасным приближением к концепции Бога «Сыноотца»). Модель рождения Сына и исхождения Духа от *одного* Отца, очевидно, позволяет сохранять синергетическую органичность идейного и вещественного аспектов тварного бытия, как и «равночестность» предначинательной причины мира (Отца), созидательной (Сына) и совершительной (Духа). Темой отдельного исследования является содержательная корреляция «Filioque» с онтологическими представлениями западноевропейской схоластики, в частности, с концептом «первоматерия». Возможно, изменение в учении о внутреннем бытии Духа (как и о Божественных энергиях) имплицитно или эксплицитно обусловило некую деформацию изначального христианского представления о материи. Так или иначе, бесспорным является следующее положение: различия тринитарно-энергийного теизма в восточном и западном христианстве отражаются на окружающем религиозно-философском контексте. Эта позиция находит поддержку у святителя Григория Паламы: «…лукавый… через послушных ему латинян привносит новые речи о Боге, кажущиеся содержащими [лишь] малое изменение, но служащие предлогом для великих зол и несущие для благочестия ужасные [последствия, весьма] неуместные и неестественные, и всем ясно показывающие, что и **малейшее из относящегося к Богу не является малым**. Ибо если в отношении каждого из сущих у нас [предметов] будет положено неправильное начало, и получается много неуместного, то насколько больше нелепостей произойдет, если в отношении общего для всех Начала и соответствующих ему как бы недоказуемых начал будет неблагочестиво привнесено нечто необычное?»[160].

Схема № 3. Срединная позиция духовно-академических мыслителей в понимании онтологии Абсолюта



159 *Соловьев Н. А., Посадский С. В.* Панентеистическая метафизика и квантовая парадигма. СПб., 2014. С. 66.

160 *Григорий Палама.* Первое слово об исхождении Святого Духа // Об исхождении Святого Духа: Антилатинские сочинения. М., 2013. С. 14.

> альманах
богословие
философия
естествознание

> метапарадигма **выпуск 07** > **2015**

Метафизика и наука vs. наивный реализм[1]

С. В. Посадский

Квантовая механика на подступах к абсолютной реальности

Помимо теории относительности опровержение наивного реализма осуществляет квантовая механика. Можно сказать, что опровержение наивного реализма есть преимущественная задача квантовой механики. Для нее оппонирование наивному реализму является принципиальным ввиду очевидной нетождественности образа существования макро- и микромира. А потому в ее недрах формулируется своеобразный исследовательский императив: «Остерегайтесь наивного реализма»[2].

Как точно заметил М. Сачс, открытие волновой природы элементарных частиц полагает конец представлению об элементарной частице как исключительно локальном и дискретном бытии, представлении, пришедшем к нам из обыденного чувственного опыта, где мы наблюдаем локальные и дискретные вещи, и именно это воззрение теперь вполне закономерно отождествляется с наивным реализмом[3]. «Атомы или элементарные частицы сами по себе скорее реальны не в такой степени, — разъясняет Гейзенберг. — Они образуют скорее мир потенциальностей или возможностей, чем мир вещей и фактов»[4]. И эти элементарные частицы, как подчеркивают многие веду-

---

1 Данная статья является продолжением статьи «Метафизика и наука *vs.* наивный реализм» // Метапарадигма. Вып. 6. 2015.

2 Beware naive realism! См.: *Daumer M., Dürr D., Zanghì N.* Naive Realism about Operators // Erkenntnis 45, 1996.

3 См.: *Mendel Sachs.* From atomism to Holism in 21st century physics // Annales de la Fondation Louis de Broglie. Vol. 26, special, 2001.

4 *W. Heisenberg*. Physics and philosophy. New York: Harper and Row, 1958. Русский перевод: *В. Гейзенберг*. Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука, 1990. С. 117.

щие физики, совсем не предстают занимающими пространство и пульсирующими во времени[5].

В сравнении с теорией относительности квантовая механика приходит к идее сверхпространственного и сверхвременного бытия более непосредственным образом. Если теория относительности еще ставит нас перед необходимостью мыслить внепространственное и вневременное бытие опосредованно, через релятивизацию пространства и времени, то квантовая механика, как точно отмечает де Бройль, исходит из того, что «понятия пространства и времени, используемые в классической физике и вполне применимые для описания макроскопических явлений, становятся неприменимыми при описании явлений атомного масштаба»[6].

Недоступный для нашего восприятия микромир познается по корпускулярным локализациям, но, разумеется, не сводится исключительно к этому образу бытия. Объекты микромира могут обнаруживать себя и как волны, и как частицы. При этом не следует забывать, уточняет де Бройль, что представление о «локализации», соответствующее корпускулярному аспекту, должно неизменно сочетаться с динамически-волновым аспектом, который «оказывается трансцендентным для пространственно-временных представлений»[7]. Мы должны мыслить частицу как некую сущность, которая, будучи неделимой и допускающей локализацию, «тем не менее, в действительности в общем случае не локализована в пространстве и во времени»[8]. «В некотором смысле она виртуально присутствует в пределах всей протяженности волнового пакета…»[9] Это ясно выражает Бор, сказав, что в квантовой механике «неделимость частиц, выходящая за рамки пространства-времени, удовлетворяет требованиям причинности»[10].

Вся трудность квантовой механики, по мнению де Бройля, заключается как раз в том, что ученые-физики все же упорно пытаются описывать мир элементарных частиц с помощью прежних понятий пространства и времени, привитых нам повседневным опытом, представляющих самую основу нашей повседневной жизни. Но отвергая точное пространственно-временное описание явлений атомного масштаба, квантовая механика в конечном счете не может применить к ним наши понятия пространства и времени даже после их углубления теорией относительности. Существование квантов действия «больше не позволяет нам представлять движение физического объекта вдоль определенной линии в простран-

---

5 Список работ и мнений ведущих физиков по этой теме в связи с вопросом корреляции макро- и микромира изложен у Д. Артса: *Planck M*. Über das Gesetz der Energieverteilung im Normalspektrum // Ann. Phys. 309, 553–563. 1901; *Einstein A*. 1905. Über einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt // Annalen der Physik. 322, 132–148. 1905; *De Broglie L*. Ondes et Quanta // Comptes Rendus, 177, 507–510. 1923; *Heisenberg W*. Über quantentheoretische Umdeutung kinematischer und mechanischer Beziehungen // Zeitschrift Für Physik 33, 879–893. 1925; Über den anschauclichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik // Zeitschrift Für Physik 43, 172–198. 1927; *Schrödinger E*. Quantizierung als Eigenwertproblem (ErsteMitteilung) // Ann. Phys. 79, 361–376. 1926; *Schrödinger E*. Über das Verhältnis der Heisenberg Born Jordanischen Quantenmechanik zu der meinen // Ann. Phys. 79, 734–756. 1926; *Bohr N*. The quantum postulate and the recent development of atomic theory. Nature 121, 580–590. 1928; *Von Neumann J*. Mathematical Foundations of Quantum Mechanics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1932; *Einstein A.*, *Podolsky B.*, *Rosen N*. Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete? // Phys. Rev. 47, 777–780. 1935; *Bohm D.* A suggested interpretation of the quantum theory in terms of hidden variables I&II // Phys. Rev. 85, 166–179, 180–193. 1952; *Bell J. S*. On the einstein-podolsky-rosen paradox // Physics 1, 195–200. 1964; *Jauch J. M*. Foundations of Quantum Mechanics. Reading: Addison-Wesley Pub. Co., 1968; *Piron C*. Foundations of Quantum Physics. Reading, MA: W. A. Benjamin Inc., 1976. См.: *Aerts D*. Quantum theory and human perception of the macro-world // Front. Psychol. Vol. 5, june 2014.

6 *Де Бройль Л.* Революция в физике. М., 1965. С. 52.

7 *Де Бройль Л.* Соотношения неопределенностей Гейзенберга и вероятностная интерпретация волновой механики (с критическими замечаниями автора). М., 1986. С. 176.

8 Там же. С. 175.

9 Там же. С. 172.

10 Следуя де Бройлю, точнее было бы сказать — требованиям законности. Цит. по: *Де Бройль Л.* Соотношения неопределенностей Гейзенберга и вероятностная интерпретация волновой механики (с критическими замечаниями автора). М., 1986. С. 176.

стве-времени (мировой линии)»[11]. Уже нельзя определить состояние движения исходя из кривой, изображающей последовательные положения объекта в пространстве с течением времени. Необходимо рассматривать динамическое состояние не как следствие пространственно-временной локализации. Что же касается самой волновой функции (пси-функции), то «волна ψ не есть физическая величина в классическом смысле слова»[12], она «не является измеримой физической величиной»[13], а представляет только некий инструмент предсказания и предвидения, пользуясь которым можно узнать лишь возможные значения и вероятности измерения.

Подчеркнем, что описание квантовых эффектов и парадоксов, ведущих к идее внепространственного и вневременного бытия, требует немало страниц. Мы ограничимся двумя недавними экспериментами, еще раз подтверждающими квантовую нелокальность в пространстве-времени, более глубоко освещающими специфику квантовой запутанности.

С 1997 года А. Суарес и его исследовательская группа (М. Одье, Н. Жизэн, Г. Збинден, В. Титтель и А. Стефанов) инициировали программу по серии квантовых экспериментов с движущимися приборами. Как указывает А. Суарес, перед началом экспериментов он был полностью убежден, что должно подтвердиться упорядоченное во времени причинное описание нелокальных корреляций, выражаемое в терминах «раньше» (before) и «позже» (after)[14]. Тем не менее, эксперименты 2000–2001 годов не подтвердили этот подход. «Окончательные результаты экспериментов с движущимися измерительными устройствами исключили возможность описания квантовых корреляций с помощью реальных часов, в терминах “раньше” и “позже”; феномен квантовой нелокальности не может быть описан в терминах пространства и времени», — констатировал А. Суарес[15]. Для нелокальных корреляций отсутствует упорядочение во времени, причинный порядок здесь не может быть сведен к временному. Экспериментальные данные убедительно демонстрируют, что квантовые корреляции каким-то образом выявляют зависимость между событиями в форме вневременного и внепространственного логического порядка, нелокальность связана с нон-темпоральностью (nontemporality)[16], с отсутствием реального временного порядка (real time ordering), за нелокальными корреляциями нет никаких «раньше» и «позже»[17]. Как указывает другой участник экспериментов — Н. Жизэн, в квантовом мире «нет временного упорядочения для событий A и B; следовательно, нет подходящего описания во времени»[18]. Расстояние между квантовыми событиями A и B также не играет роли. Нелокальные корреляции просто происходят

---

11 *Де Бройль Л.* Революция в физике. М., 1965. С. 52.

12 *Де Бройль Л.* Соотношения неопределенностей Гейзенберга и вероятностная интерпретация волновой механики (с критическими замечаниями автора). М., 1986. С. 54.

13 Там же. С. 46.

14 См.: *Suarez A.* The Story behind the Experiments. Zurich 2003 [Electronic resource] // Center for Quantum Philosophy [Official website]. URL: http://www.quantumphil.org/history.htm (accessed: 12.09.2014). См. также: *Suarez A.* Time and nonlocal realism: Consequences of the before-before experiment. arXiv:0708.1997v1 [quant-ph], 2007; *Suarez A.* Entanglement and time. quant-ph/0311004. 2003; *Suarez A.* Classical demons and quantum angels. arXiv:0705.3974v1 [quant-ph], 2007; *Stefanov A., Zbinden H., Gisin N. and Suarez A.* Quantum entanglement with acousto-optic modulators: 2-photon beatings and Bell experiments with moving beam splitters // Phys. Rev. A 67, 042115, 2003; *Stefanov A., Zbinden H., Gisin N., Suarez A.* Quantum Correlations with Spacelike Separated Beam Splitters in Motion: Experimental Test of Multisimultaneity // Phys. Rev. Lett. 88 120404, 2002; *Suarez A. and Scarani V.* Does entanglement depend on the timing of the impacts at the beam-splitters? // Phys. Lett. A, 232, 9–14 390, and quant-ph/9704038, 1997; *Suarez A.* Relativistic nonlocality (or Multisimultaneity) in experiments with moving polarizers and 2 non-before impacts // Phys. Lett. A, 236, 383–390, and quant-ph/9711022, 1997.

15 Там же.

16 См.: *Suarez A.* Entanglement and Time. Quant-ph/0311004, 2003.

17 См.: *Suarez A.* Is there a time ordering behind nonlocal correlations? Quant-ph/0110124, 2001.

18 *Gisin N.* Can relativity be considered complete? From Newtonian nonlocality to quantum nonlocality and beyond. Quant-ph/0512168v1, 2005.

каким-то образом вне пространства-времени. Не существует пространственно-временного описания, которое могло бы ответить на вопрос, как именно это происходит.

Специалист по квантовой оптике Э. Мегидиш и его коллега Х. Айзенберг в 2012 году экспериментальным путем подтвердили возможность создания связи между элементарными частицами, не зависящей не только от пространства, но и от времени, на примере запутывания фотонов, не существующих синхронно. Следуя авторам эксперимента, нелокальность квантовой механики, как показывает феномен запутывания, применяется не только к частицам, разделенным в пространстве (spatial separation), но также и к частицам, разделенным во времени (temporal separation)[19]. Эти принципы подтверждены благодаря генерации и полному описанию запутанной пары фотонов, которые никогда не существовали одновременно. Используя передачу запутывания между двумя разделенными во времени фотонными парами, один фотон из первой пары запутывался с другим фотоном из второй пары. Причем первый фотон был зафиксирован даже раньше, чем другой был создан. Таким образом, наблюдаемые квантовые корреляции вновь показывают нелокальность квантовой механики в пространстве-времени.

Как мы можем убедиться, квантовая механика, а равно и теория относительности, несомненно, знает вневременное и внепространственное бытие. Тем не менее, физика не может его раскрыть и конкретизировать. Зная, что такое бытие действительно, физика не дает ответа на вопрос: что именно оно собой представляет? Своеобразный максимум познания о сверхвременном и сверхпространственном бытии в пределах знания микромира мог бы дать так называемый квантовый холизм, усматривающий некие объективные целостности в квантовой реальности, нередуцируемые к самим частицам. Однако если квантовый холизм не стыкуется с философско-метафизическим знанием, то в таком случае он вынужденно ограничивается реляционным холизмом (relational holism), то есть констатацией факта, что взаимодействующие квантовые системы демонстрируют нередуцируемые к чему-либо ингерентные отношения[20]. Разумеется, подобная констатация имеет смысл в качестве утверждения объективности научного знания микромира, но приоткрыть природу целостностей квантовой реальности она не в состоянии.

В итоге квантовая механика должна, с одной стороны, ограничиться негацией наивно-реалистического мировосприятия, то есть отвергнуть исчерпывающую идентичность реальности и чувственно предлежащего феномена, что, как верно отмечает Х. Звирн, и составляет наивный реализм[21], а с другой стороны, ограничиться указанием на возможность некоего сверхпространственного и сверхвременного, то есть неограниченного и беспредельного, абсолютного бытия, хотя для подобных указаний, как это очевидно, уже необходимо привлечение философского категориального аппарата. Такая позиция прекрасно сформулирована Б. Эспанья.

Б. Эспанья отмечает недостатки наивного реализма, трактуя его как версию редукционизма, где физическая теория может якобы обойти интеллектуальную репрезентацию и обеспечить описание мира таким, каков он есть. Возражая наивному реализму, Б. Эспанья подчеркивает, что физика не представляет ультимативно объективные суждения, которые директивно отсылают к самим атрибутам исследуе-

---

19 *Megidish E., Halevy A., Shacham T., Dvir T., Dovrat L. and Eisenberg H. S.* Racah Institute of Physics, Hebrew University of Jerusalem. Entanglement Between Photons that have Never Coexisted. // Phys. Rev. Lett. 110, 210403, 2013.

20 О реляционном квантовом холизме см.: *Teller P.* Relational Holism and Quantum Mechanics // British Journal for the Philosophy of Science 37, 1986; *Teller P.* Relativity, Relational Holism, and the Bell Inequalities // Cushing J. and McMullin E. (eds.), Philosophical Consequences of Quantum Theory: Reflections on Bell's Theorem. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989.

21 *Zwirn H.* Can we consider Quantum Mechanics to be a Description of Reality? // Rethinking Scientific Change and Theory Comparison: Stabilities, Ruptures, Incommensurabilities? L. Soler, H. Sankey, P. Hoyningen (eds.), Springer, 2008.

мых вещей, а представляет лишь частичный регион знания, располагающийся между математическими выражениями, концептуальными описаниями и опытом[22]. Следуя Б. Эспанья, материализм и эмпирический реализм должны уступить место философской идее гносеологической дуальности Бытия и феномена, требующей различения реальности как таковой и эмпирической реальности как тотальности и ансамбля феноменов[23]. Очевидно, что эмпирическая реальность вовсе не есть «материя», как о ней думали ученые XIX века, исходящие из наивно-редукционистских установок. Эмпирическая реальность вполне укладывается в понятие феномена, ибо не представляет самосущее и от себя данное бытие. Используя кантианскую терминологию, Б. Эспанья подчеркивает, что за доступным специально-научному познанию эмпирическим феноменом всегда лежит ноумен, превосходящий пространственно-временные порядки, а потому не могущий быть объектом специально-научного постижения. Следуя его мысли, такие физические объекты как элементарные частицы, а вслед за ними и все объекты мироздания не могут быть поняты как автономные и исключительно непосредственно данные. Они есть проявление и отражение в нашем уме предельной ноуменальной реальности, выходящей за рамки пространственно-временного континуума и могущей быть в конечном счете отождествленной с апофатическим Абсолютом Ареопагитического корпуса[24].

Обозревая естественно-научное оппонирование наивному реализму, мы вполне справедливо приходим к заключению, что естественно-научный разум в своих концептуализациях и экспериментах так или иначе имеет дело с вечным, внепространственным и вневременным бытием. Можно сказать, что в естественно-научную рефлексию и опыт, несомненно, встроены этерналистские импликации, расширив при этом понимание этернализма до неких общих представлений о вечном бытии, спроецировав его как в релятивистскую, так и в квантовую физику. В этом смысле современная наука в лице прежде всего физического знания приобретает определенный этерналистский оттенок, подводя нас к вечному бытию. Как точно замечает Р. Пенроуз, современная физика вполне допускает определенное вневременное, неограниченное, вездеприсутствующее бытие[25]. И тем не менее речь идет именно о пропедевтике, а не о познании вечного бытия как такового.

Не будет преувеличением сказать, что современное физическое знание представляет своеобразную пропедевтику к познанию вечно сущего. Оно непрестанно закрепляется в своем освобождении от наивно-редукционистских, прежде всего позитивистских и материалистических подходов, свойственных науке предшествующих столетий, и тем самым ведет нас к не-наивному реализму[26] и не-наивной онтоло-

---

22 См.: *Bernard D'Espagnat.* The Quantum Theory and Reality // Scientific American, Nov. 1979; *Bernard D'Espagnat*. Towards a separable "empirical reality"? // Foundations of Physics 20 (10), 1990; *Michael Redhead, Bernard D'Espagnat*. Reality and the Physicist: Knowledge, Duration and the Quantum World // Philosophical Quarterly 40, 1990.

23 См.: *Bernard D'Espagnat.* Conceptual Foundations of Quantum Mechanics, 2nd ed. Addison Wesley, 1976; *Bernard D'Espagnat.* On physics and philosophy. Princeton University Press, 2006. См. также: *Bernard D'Espagnat*. Veiled reality, an analysis of present-day quantum mechanical concepts, Addison-Wesley, Reading, Massachusetts, 1995; *Bernard D'Espagnat*. Nonseparability and the tentative descriptions of reality // W. Schommers (ed.). Quantum theory and pictures of reality, Springer-Verlag, Berlin, 1989; *Bernard D'Espagnat*. Meaning and being in contemporary physics // Basil J. Hiley and D. Peat (eds.). Quantum Implications: Essays in Honour of David Bohm. Methuen, 1987; *Bernard D'Espagnat*. Nonseparability and the tentative descriptions of reality // Phys. Rep. 110, 4, 1984.

24 См.: Physique et réalité, interview de Bernard d'Espagnat par Thierry Magnin au Collège des Bernardins, Paris, le 30 septembre 2009.

25 *Penrose R.* The Road to Reality, A Complete Guide to the Laws of the Universe. New York, 2005. P. 508, 591, 887.

26 Не-наивный реализм («non naive realism») — применительно к осмыслению достижений физики и квантовой механики термин заимствован у Д. Артса. См.: *Aerts D*. Quantum theory and human perception of the macro-world // Front. Psychol., 5 june 2014.

гии[27]. Современную физику уже не страшат слова «тайна» и «метафизика». Ее совсем не пугают и не смущают перспективы сверхфизических, вневременных и внепространственных реалий. Вопросы и темы, предполагающие введение понятия вечного бытия, которые были во многом немыслимы для естественно-научного разума в начале предшествующего столетия, сегодня прочно входят в сферу научного дискурса. И все же, несмотря на решительные прорывы физики в сторону вечно сущего и дискредитацию наивного реализма, мы не приобретаем из специально-физического знания никаких ясных представлений о вечном бытии. Мы можем лишь с уверенностью констатировать вечное бытие, но не раскрыть это понятие по существу. Несмотря на все свои очевидные успехи, онтология физики по-прежнему остается частной и дисциплинарной онтологией, отвечающей требованиям специально-научной картины мира[28], то есть онтологией в несобственном смысле слова — не всеобъемлющей и не универсальной мирообъясняющей онтологией философии.

Метаморфозы физикализма

Физическое знание может дать нам понятие вечного бытия via negativa, указав на то, что оно не есть. Но если физическое знание, оставаясь всецело верным себе, то есть черпая свои когнитивные возможности исключительно в собственном познавательном регионе, стремится к позитивному определению вечности, то оно превращается в физикализм. Под физикализмом в данном случае следует понимать абсолютизацию физического знания, когда ценность какого-либо положения любой науки как систематического знания со своей характерной познавательной компетенцией ставится в зависимость от возможности его перевода на язык физики, и, соответственно, происходит обесценивание любых универсально-онтологических, философских подходов, черпающих свои когнитивные возможности вне прямой опоры на физику, как очевидно, не способную к ультимативной универсализации в познании сущего. При этом в отличие от предшествующих физикалистских подходов, современному физикализму вовсе не свойственен материализм и даже позитивизм. Он легко мимикрирует под маской идеализма, являя различные виды квазиметафизических обверсий.

Когда мы говорим о физикализме, то следует учесть привнесение новых смыслов в это понятие. Подобное привнесение обусловлено новой ситуацией в научном сообществе и обществе в целом, уставшем от материализма и позитивизма, которые во многом исчерпали свои исследовательские программы. Применяя подход и терминологию И. Лакатоса, сегодня можно с определенной уверенностью сказать, что наступает момент исчерпанности эвристического потенциала «жесткого ядра» этих доктрин, то есть осуществляется этап их активного «вырождения», когда их основополагающие теории дефундаментализируются и дискредитируются в свете накопленного фактического материала, неудачно сопротивляясь и отступая перед новыми эмпирическими данными, не согласующимися с логическими следствиями из этих теорий. Тем не менее, характеристика материалистических и позитивистских исследовательских программ как «вырожденных» совсем не означает вырождение физикализма как такового. Если понимать физикализм как попытку абсолютизации физического знания, а именно так мы можем трактовать физикализм,

---

27 Не-наивная онтология («non-naïve ontology») — применительно к осмыслению достижений физики и квантовой механики термин заимствован у Х. Прайса. См.: *Price H.* Does time-symmetry imply retrocausality? How the quantum world says “Maybe”? // Studies in History and Philosophy of Modern Physics 43, 2012.

28 В отечественной философии науки тема дисциплинарной онтологии глубоко развита В. С. Степиным, отождествляющим дисциплинарные онтологии с научными картинами мира, полагающим, что дисциплинарная онтология есть «специфическая форма систематизации научного знания, задающая видение предметного мира науки соответственно определенному этапу ее функционирования и развития». См.: *Степин В. С.* Теоретическое знание. М., 2003. С. 192.

рассматривая его серьезно в философском аспекте, то, очевидно, он может существовать и без материалистических и позитивистских предпосылок.

Односторонние интерпретации физикализма, связывающие его исключительно с материализмом или позитивизмом как философскими направлениями, а также исключительно с материалистической позицией в философии сознания, сталкиваются с серьезными вопросами. Не оспаривая возможность употребления термина физикализм в указанных значениях, следует отметить ее противоречивость, если это употребление используется как единственно допустимое. Если под физикализмом, а это было изначально заявлено создателями самого термина — Р. Карнапом и О. Нейратом[29], строго понимать особое направление исследований в области философии науки, направление, для которого характерна идея объединения всего научного знания на основе языка современной физики (идеал единой «унифицированной науки»), то важно отметить два принципиальных момента.

Во-первых, такое направление отнюдь не декларировало свое исчерпывающее тождество с материалистической философией, исключающей так называемый лингвистический тезис и могущей, в конечном счете, быть проинтерпретированной с точки зрения физикализма в качестве особой версии метафизики по причине внефизического характера многих утверждений[30]. Не стоит упускать из виду, что Р. Карнап считал свою позицию нейтральной в отношении не только идеализма и материализма, но и всех философско-онтологических контроверз: «Только постепенно, в течение многих лет, я ясно осознал, что мой образ мысли был нейтрален в отношении традиционных контроверз, для примера: реализм vs. реализм, номинализм vs. платонизм (реализм универсалий), материализм vs. спиритуализм, и так далее. Когда я развивал свою систему логического построения мира (Logischer Aufbau der Welt[31]), для меня было неважно, какую форму философского языка я использовал, потому что для меня все они были лишь модальностями речи, а не формулированием позиций»[32]. Что же касается О. Нейрата, то он поначалу защищал материализм против идеализма, понимая под последним лишь немецкий идеализм XIX века, а затем, под влиянием Р. Карнапа, настаивавшего на том, что тезисы материализма есть такие же псевдо-тезисы, как и идеалистические, усвоил нейтральную позицию[33]. Также стоит обратить особое внимание на тот факт, что рядом исследователей было обнаружено существенное влияние Канта на эпистемологическое теоретизирование Р. Карнапа, что позволяет, с определенными оговорками, трактовать его подход как особую версию сциентизированного неокантианства,

---

29 Термин «физикализм» был предложен О. Нейратом (1931) и Р. Карнапом (1932). См.: *Neurath O.* Physicalism: The Philosophy of the Vienna Circle // Cohen R. S., Neurath M. (eds.). Philosophical Papers 1913–1946, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983; *Carnap R.* Psychology in Physical Language // Ayer A. J. (ed.). Logical Positivism, New York: The Free Press, 1959.

30 Лингвистический тезис подразумевает, что любое утверждение синонимично физическим утверждениям. См.: *Stoljar D.* Physicalism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Что касается материализма, то он не соответствует этому тезису как в своей сложной, например, диалектической версии, заимствуя методы и категории идеалистической диалектики, так и в простой, редуцируя бытие к абстрактному, физически нефиксируемому материальному первопринципу, в связи с чем О. Нейрат и Р. Карнап отказывались определять материю и рассматривать ее в качестве базовой категории.

31 Имеется в виду работа Р. Карнапа «Логическая конструкция мира» («Der logische Aufbau der Welt»), 1928.

32 См.: *Rudolf Carnap.* Intellectual autobiography // The Philosophy of Rudolf Carnap. Edited by Paul A. Schilpp. Volume XI in the Library of Living Philosophers. 1963. P. 17.

33 Интересно отметить, что под контроверзой материализма и идеализма Р. Карнап и О. Нейрат понимали не глобальный конфликт этих философских направлений, а лишь оппонирование немецкого идеализма (Фихте, Шеллинг, Гегель) и немецкого же материализма. О мировоззренческой эволюции и специфике понятий О. Нейрата см.: *Rudolf Carnap.* Intellectual autobiography // The Philosophy of Rudolf Carnap. Edited by Paul A. Schilpp. Volume XI in the Library of Living Philosophers. 1963. P. 50.

то есть встраивать в идеалистическую философию или видеть в его мысли подобный потенциал[34].

К тому же сам неопозитивизм, или логический позитивизм, развиваемый Р. Карнапом и О. Нейратом, серьезно отличался от предшествующих форм позитивизма именно центрацией роли физической науки — своеобразным монизмом специально-физического знания. И этот момент не стоит упускать из виду в оценках перспектив его развития. В таком случае неопозитивистский физикализм должен покорно следовать за авторитетом физики, и если последняя накапливала серьезную эмпирическую базу в пользу идеализма, то и сам физикализм должен необходимо приобретать идеалистический смысл, то есть становиться идеалистическим физикализмом. И здесь против неопозитивистского физикализма уже не имеет полной силы классическое противоречие физикализма, сформулированное К. Гемпелем, утверждавшим, что если физикализм опирается на современную несовершенную физику, а она принципиально неполна, то он бессмыслен, а если физикализм отсылает к совершенному будущему физическому знанию, то оно неизвестно и его содержание невозможно предугадать[35]. Поскольку физика могла зафиксировать некую устойчивую идеалистическую тенденцию в интерпретации накопленных фактов, может быть и неполную, но вполне определенную в своей мировоззренческой антиматериалистичности, то такая тенденция даже без совершенного развития может стать отправной точкой для реанимации физикализма в новой, идеалистической форме. Поэтому стоит учесть, что «нейтральность» неопозитивистского физикализма могла и, по сути, должна была иметь лишь временный и тактический характер. Воздержание от мировоззренческих суждений как псевдо-тезисов имело смысл лишь до того момента, пока физика не обретет более фундаментальные представления о бытии. Также важно указать на различные формы физикализма — материалистическую, позитивистскую и широко распространяющуюся сегодня идеалистическую, идущую им на смену, черпающую свои основания в прогрессе идеалистических тенденций в физическом знании. При этом во всех превращениях физикализм сохраняет свою суть, заключающуюся в универсальных претензиях физической науки.

Во-вторых, центральной темой этого направления совсем не была философия сознания, которая сегодня как раз во многом отчуждена от собственно физической науки, то есть формулируется, по замечанию Н. С. Юлиной, «физикалистами», которые не занимаются философией физики или истолкованием «физического», в целом воздерживаются от интерпретации внутренних проблем физической науки, существенно ограничивая смысл физикализма до некоего абстрактного стандарта получения объективного знания о мире, демонстрируя тем самым свою весьма относительную связь с физикой[36].

Сам физикализм в области интерпретации сознания отнюдь не представляет целостного направления, а характеризуется значительной вариативностью подходов, которые подчас предстают взаимоисключающими позициями с различными оттенками — от максимального до минимального, от редуктивного до нередуктивного

---

34 Здесь вполне уместны аналогии с неокантианством П. Наторпа и Г. Когена, усматривающих высший познавательный стандарт в математическом естествознании. О влиянии Канта и неокантианстве Р. Карнапа см.: *Friedman M.* Reconsidering Logical Positivism. Cambridge, 1999; *Friedman M.* A Parting of the Ways. Open Court, 2000; *Friedman M.* Richard C. The Cambridge Companion to Carnap. Cambridge. 2007; *Coffa A.* The Semantic Tradition from Kant to Carnap. Cambridge, 1991; *Alan W. Richardson.* Logical idealism and Carnap's construction of the world // Synthese, Volume 93, November 1992.

35 См.: *Hempel C.* Reduction: Ontological and Linguistic Facets // Essays in Honor of Ernest Nagel. New York: St Martin's Press, 1969.

36 См.: *Юлина Н. С.* Физикализм / Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009; *Юлина Н. С.* Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания // Вопросы философии. № 9. М., 2011; *Юлина Н. С.* Что такое физикализм? Сознание, наука, редукция // Философия науки. Вып. 12: Феномен сознания: ИФ РАН, М., 2006.

(супервентного), от стандартного до аномального, от физикализма a priori до физикализма a posteriori и пр. Причем ученые, отождествляющие себя с подобными направлениями, во многом остаются безразличны к фундаментальной онтологии, и даже, что следует подчеркнуть особо, могут отождествлять свои подходы с позициями, вступающими в прямой конфликт с позитивизмом и материализмом[37]. В связи с этим вопрос о возможной рецепции определенных форм физикализма в философии сознания теистической метафизикой может решаться неоднозначно, то есть допускает различные, в том числе положительные варианты[38]. В связи с этим необходима последовательная демаркация физикализма в собственном и изначальном смысле слова, то есть глобального сциентистского физикализма (физикализм о всем сущем) и локального, специфически антропологического физикализма (физикализм о человеческом бытии)[39].

В контексте данного исследования мы говорим о физикализме в его изначальном смысле — о том «поверхностном»[40] физикализме, который представляет форму особого сциентистского редукционизма, утверждающего, что язык физики предельно всеохватен и универсален, следовательно, создает основание для формирования унифицированной науки и даже способен стать тем «языком, на который может быть транслировано каждое предложение»[41]. Для такого физикализма безусловным является авторитет физики, а приоритетной — задача экспансии и доминирования понятий физической науки в иных областях знания, а не задача преодоления декартовского дуализма res extensa и res cogitas, свойственная современной философии сознания. Такой физикализм, суть которого состоит в формировании «унифицированной в физике науки», «унифицированной науки, содержащей только физиче-

---

37 Следует, например, упомянуть позицию Д. Дэвидсона, развивающего аномальный нередуктивный физикализм (с явной опорой на семантический холизм), в котором происходит размежевание с материализмом через утверждения, что ментальным феноменам не могут быть даны чисто физические объяснения, что ментальные феномены не связаны с физическими посредством естественно-научных законов, а эту связь следует признать за естественную аномалию. Также интересна позиция Г. Стросона, настаивающего, что истинный (реальный, реалистический) физикализм необходимо включает панпсихизм, М. Эсфелда, рассматривающего физикализм как онтологический холизм, элиминативистский лингвистический бихевиоризм Р. Рорти, постулирующего определенность сознания языковой практикой, панэкспериментализм Д. Р. Гриффина и др. Как точно отмечает Н. С. Юлина: «Ситуация с “физикализмом” осложнена большим разбросом мнений относительно объекта, именуемого “сознанием”, конкретных феноменов, которые надлежит объяснить, и дисциплинарной области, способной пролить на них свет. Под зонтиком “физикализма” выступают и те, кто связывает разгадку тайны сознания с философскими концептуальными подходами, и те, кто уповает на прогресс когнитивных наук, и те, кто возлагает надежды на открытия наук о мозге, и те, кто верит, что ответ придет с радикально новой физической интерпретацией “вещества” Вселенной. Не возражают против этого обозначения и некоторые авторы, связывающие объяснение сознания с социолингвистикой». См.: *Юлина Н. С.* Физикализм / Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009; *Davidson D.* Mental Events // Philosophy as It Is. Harmondsworth, 1979; *Strawson G.* Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism // Journal of Consciousness Studies, Volume 13, №10–11, 2006; *Esfeld M.* Physicalism and Ontological Holism // Metaphilosophy 30, 1999; *Popmu P.* Мозг как компьютер, культура как программа // Эпистемология и Философия науки. Т. IV. № 2, 2005; *Coleman S.* Being realistic — why physicalism may entail panexperientialism // Journal of Consciousness Studies 13 (10–11), 2006; *Griffin D. Ray.* Panexperiential physicalism and the mind-body problem // Journal of Consciousness Studies 4 (3), 1997.

38 Вопрос о возможной рецепции неких форм нередуктивного физикализма теистической метафизикой исследуется прежде всего в связи с христианским пониманием личности как целостного бытия, в связи с нераздвоенностью личного человеческого «я». См. об этом: *Stump E.* Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism // Faith and Philosophy. Volume 12, Issue 4, October, 1995; *Forrest P.* Physicalism and Classical Theism // Faith and Philosophy. Volume 13, Issue 2, April 1996; *William F. Vallicella.* Could a Classical Theist Be a Physicalist? // Faith and Philosophy. Volume 15, Issue 2, April 1998; *Murphy N.* Physicalism without Reductionism: Toward a Scientifically, Philosophically, and Theologically Sound Portrait of Human Nature // Zygon 34, 1999; *Murphy N.* Theology and Science within a Lakatosian Program // Zygon 34, 629–642. 1999; *Clayton P.* Neuroscience, the Person, and God: An Emergentist Account // Zygon 35, 2000.

39 О различении глобального и локального физикализма см., например: *William F. Vallicella.* Could a Classical Theist Be a Physicalist? // Faith and Philosophy. Volume 15, Issue 2, April 1998.

40 Имеется в виду апелляция к антиметафизическим позициям представителей Венского кружка в их манифесте: «В науке нет никаких “глубин”; везде только поверхность: все данные опыта образуют сложную, не всегда обозримую сеть. Все доступно человеку и человек является мерой всех вещей. Здесь проявляется родство с софистами, а не с платониками, с эпикурейцами, а не с пифагорейцами, со всеми, кто отстаивает земную сущность и посюсторонность». *Карнап Р., Ган Г., Нейрат О.* Научное миропонимание — Венский кружок // Erkenntnis. Избранное. М., 2006. С. 62.

41 *Carnap R.* Psychology in Physical Language // Logical Positivism / Ed. by A. J. Ayer, N. Y., 1959. P. 165. Ориг.: Erkenntnis, V. III. 1932–33. Следуя Р. Карнапу, главный тезис физикализма заключается в том, что язык физики является универсальным.

ские формулировки»[42], как следствие, не имеет жесткой привязанности к материалистической и позитивистской философии, хотя и, как правило, формулируется с опорой на ту или иную философскую концепцию. Своей главной целью он видит реализацию амбиций одной специальной науки, и сохранять эту цель он способен на самых различных мировоззренческих платформах. Этот сциентистский, специально-научный физикализм весьма удачно передается пресловутым выражением Э. Резерфорда: «Вся наука — или физика, или коллекционирование марок».

Как уже был отмечено, современный сциентистский физикализм сегодня имеет другое лицо. Современному физикализму во многом чужд устаревший подход логического позитивизма, направленный на демонстративное элиминирование метафизики, которое было вполне официальной частью неопозитивистской философской программы. Сегодня мы не встретим деклараций о необходимости преодоления метафизического знания. Напротив, сегодня отчетливо торжествует иная, прометафизическая тенденция. В отличие от установки О. Нейрата и Р. Карнапа, желающих нивелирования метафизического знания, современный физикализм, напротив, желает в определенном смысле преодолеть естественно-научный разум, стремится осуществить радикальный прорыв к внефизическому бытию. Но использовать при этом он стремится именно понятия физики, задействует базис физического знания. Над этим базисом современный физикализм строит своеобразную генерализирующую теоретическую «надстройку», которая не имеет иных, внефизических оснований. И именно эта «надстройка» начинает претендовать на роль метафизики.

Современный физикализм способен развертывать свои построения даже исходя из признания высшей духовной реальности. Но в интерпретации этой реальности он не способен выйти за ограничения физических понятий. В итоге мы встречаем противоречивые и некогерентные с точки зрения применения языковых средств науки и философии утверждения, где язык физики накладывается на некие фрагментарные философские категории, задействованные в виде подчиненных и ассимилируемых моментов в формулировании физикалистских концептов.

Из подобных концептов, например, мы можем узнать, что «понятие пространства окружающего нас мира, пространства, которое мы называем Высшим Пространством или Высшим Космосом, должно быть с необходимостью понятием самой высокой общности»[43]. При этом «Высшее Пространство понимается как пространство, геометрия которого является множеством наборов геометрий…»[44], и его же определение есть определение «…как Чистого Духовного Пространства — определение, которое мы понимаем не только в математическом, но в обобщенном смысле, потому что имеем дело не просто с какими-либо исключительно математическими объектами, но с предельно общей категорией высшей сложности»[45].

Как видно, физическое понятие пространства, неразрывно связанное с сенсорными данными и геометрией, в чем отдает себе отчет сам автор, рассматривается в приведенном тексте в качестве предельно универсальной категории. Но сущностный смысл физического понятия пространства как раз определяется локальностью (от лат. locus — место), ибо оно выражает определенный порядок данности сосуществующих объектов, отражает особую вариацию и конкретный контекст их рядоположенности. Пространство не абстрагируется и не изолируется от объектов, оно не есть особая сущность в них или вне их, оно, как точно замечает М. Планк, «не

---

42 *Neurarth O.* Philosophical Papers 1913–1946: With a Bibliography of Neurath in English (Vienna Circle Collection, Volume 16). Dordrecht–Boston–Lancaster, 1983. P. 49, 54.

43 *В. Ю. Колосков.* Фундаментальная картина мира [Электронный ресурс]. Режим доступа к публикации: http://www.h-cosmos.ru/iv272.htm.

44 Там же.

45 Там же.

создается из мира»[46], а есть, как верно характеризует Г. Вейль, «порядок существования явлений» — *Raum als Form der Erscheinungen*[47]. Оно связано с определенным место- или со-положением явлений-объектов, то есть своеобразно «привносится»[48] в мир, а вовсе не есть абсолютная «арена» и «вместилище» явлений-объектов. Оно, как указывал еще во многом предвосхитивший идеи Эйнштейна Лейбниц, относительно, ибо существует относительно положения объектов, всегда есть «пространство чего-то»[49]. В теории относительности оно приобретает эвентологический смысл, объединяется с понятием события как моментальным локальным явлением. И это воззрение господствует в концепции пространства, обоснованной Эйнштейном, полагающим, что истинным элементом пространственно-временной локализации являются события, физической реальностью обладают не точка пространства, и не момент времени, когда что-либо произошло, а только само событие. Это прекрасно выразил Б. Риман следующим определением: «Пространство — временная система, образованная событиями в ней»[50]. И, как верно отмечает Д.Л. Синг: «Мы имеем дело с событиями. Так было в физике с самого начала… общность событий создает четырехмерный континуум — мы называем его пространством-временем. Это отдельное понятие, не комбинация отдельных понятий пространства и времени»[51]. Отсюда остается неясным, каким образом понятие пространства полагается в основание универсальных онтологических построений, превращается в их опорный пункт и отправную точку. Следуя приведенному тексту, понятие пространства становится «первопринципом» и «праоснованием» бытия в весьма удобной, предельно адаптированной для естественно-научного разума физикалистской картине мира, своеобразно экономящей на философских, подлинно мета-физических категориях. Мета-физикой здесь выступает все та же физика. За философскими амбициями здесь скрываются физикалистские схемы, развивающиеся в сторону «спиритуалистического», «одухотворенного» понимания субстанционально-абсолютистской концепции пространства и, как следствие, вступающие в противоречие с физическим знанием.

Другой более утонченный пример подобных воззрений дает широко распространяющееся в современном физикалистском теоретизировании необоснованное связывание религиозно-философской категории Абсолюта, как правило, применяющейся произвольно, вне всяких четких предварительных определений, и физических или же квази-физических понятий. Так, мы можем узнать, что «Сознание Абсолюта проявляет себя в виде непрерывных волн кавитонов (называемых также “пси-частицами Духа”)… Абсолют порождает информацию, которая существует в виде программ и матриц (матрицы, объединенные одной целью и законами, представляют собой программы)… Первичная запись информации как в магнитные, так и в элек-

---

46 См.: *Planck M.* Vom Relativen zum Absoluten, 1925.

47 См.: *Weyl H.* Raum, Zeit, Materie (Space, Time, Matter), Lectures on General Relativity, in German. Berlin: Springer, 1921.

48 Имеется в виду известная формулировка М. Планка, согласно которой пространство «не создается из мира, но только затем уже привносится задним числом и именно в метрику четырехмерного многообразия, которое возникает благодаря тому, что пространство и время связаны в единый (четырехмерный) континуум посредством скорости света». *Planck M.* Vom Relativen zum Absoluten, 1925.

49 В письме к де Вольдеру (1704) Лейбниц писал: «Понятие протяженности относительно, ибо протяженность всегда должна быть протяженностью чего-то, так же как мы и длительность и число относим к чему-то такому, что длится и считается». *Лейбниц Г.В.* Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 604. См. также: «Я неоднократно подчеркивал, что считаю пространство, так же, как и время, чем-то чисто относительным: пространство — порядком существования, а время — порядком последовательностей. Ибо пространство, с точки зрения возможности, обозначает порядок одновременных вещей, поскольку они существуют совместно, не касаясь их специфического способа бытия. Когда видят несколько вещей вместе, то осознают порядок, в котором вещи находятся по отношению друг к другу». См.: *Лейбниц Г.В.* Переписка с Кларком // Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 441–442. «Если бы вообще не было созданных вещей, то пространство и время имелись бы лишь в идеях Бога… Если бы не было созданных вещей, то не было бы ни времени, ни места». См.: *Лейбниц Г.В.* Переписка с Кларком. Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 455, 496.

50 Цит. по: *Холтон Д.* Эйнштейн о физической реальности // Эйнштейновский сборник 1969–1970. М.: Наука, 1970.

51 *Synge J.L.* Introduction to General Relativity // Relativity, Groups, and Topology (Eds. C. DeWitt, B. DeWitt). London–Glasgow, 1963. P. 34.

трические кейзоны осуществляется Абсолютом, который и является первичным источником информационных полей… Присутствие Абсолюта в какой-либо точке пространства обнаруживается через наличие информационных частиц — кейзонов и сгустков этих частиц в виде солитонов»[52]. При этом подобный подход выдается за метафизический и даже диалектический (новационный термин «мета-диалектика»), а в качестве возможных философских авторитетов указываются эзотерические доктрины, решительно отрицающие всякую теистическую метафизику, то есть противопоставляющие себя идее Бога-Творца. В таком подходе перед нами остаются не разъясненными фундаментальные мировоззренческие вопросы — природа Абсолюта, специфика его всемогущества и образы его проявлений, что ведет к периодическому релятивизирующему переосмыслению самой категории Абсолюта у автора, настаивающего, что Абсолюту, который есть все, предсуществует пустота, наполненная информационной энергией…[53] Такое радикальное переосмысление изначальной категории не должно нас смущать, поскольку оно вполне укладывается в логику физикалистского теоретизирования, использующего философские категории как терминологические фикции ради универсализации физических представлений, о чем красноречиво свидетельствует ключевое утверждение авторов, согласно которому сутью его картины мироздания является связь всего сущего в едином информационном поле[54].

Пределы физической науки

Если мы говорим о количественном характере языка физической науки, то в известном смысле повторяем трюизмы. Действительно, количественный характер языка физики систематически постулируется в физической литературе: «На каком языке “говорит” физика? Язык физики количественный, точный… 1. Количественный язык физики описывает физические модели, сохраняющие только существенные для рассматриваемой задачи свойства реальной системы»[55]. Вместе с тем сделать шаг от признания количественного характера языка физической науки до последовательного признания ее неуниверсальности подчас оказывается весьма непросто. Такой шаг является чрезвычайно болезненным для сциентистского сознания, поскольку именно в физике и математике сциентисты усматривают последний стандарт и образец научного знания, призывая строить остальные науки по их образу и подобию. Утрата этих абсолютизируемых эталонов означает для них крах компетенций научного познания как такового, хотя на деле подобная утрата ведет лишь к постулированию вполне оправданной определенности предметной области отдельной естественно-научной дисциплины. Подобная определенность как раз отвечает критериям научного познания, предполагающим интерпретацию науки в виде теории определенной области объектов[56], позволяющей избежать аморфности и нечеткости в понимании содержательной конкретности и демаркации различных научных дисциплин, позволяющей тем самым защитить науку как определенную организованную смысловую реальность, не впадая в сциентизм[57].

---

52 *И. И. Красников, Е. Ф. Радько.* Космологическая Физика. Введение в теорию Информационного Поля Мироздания // Квантовая Магия. Т. 7. Вып. 4. С. 4201–4222, 2010.

53 См.: *И. И. Красников, Е. Ф. Радько.* Абсолют и информационные потоки в Мироздании // Квантовая Магия. Т. 7. Вып. 3. С. 3211–3216, 2010.

54 См.: *И. И. Красников, Е. Ф. Радько.* Космологическая Физика. Введение в теорию Информационного Поля Мироздания // Квантовая Магия. Т. 7. Вып. 4. С. 4201–4222, 2010.

55 *Тюшев А. Н., Вылегжанина В. Д.* Курс лекций по физике. Ч. 1. Новосибирск, 2003. С. 10, 15.

56 См.: *Агацци Э.* Моральное измерение науки и техники. М., 1988. С. 12.

57 Ср. тезис Э. Агацци: «одновременно защищать науки и противостоять сциентизму». *Агацци Э.* Моральное измерение науки и техники. М., 1998. С. 80.

Чрезвычайно объемный характер предмета физического познания, а также фундаментальное значение физики для иных естественно-научных дисциплин, которые во многом производны от нее и во многом обязаны ей своим существованием, порождают соблазн интерпретации физики как наиболее универсальной науки и формы знания в целом, а не наиболее объемной области естествознания и формально-эмпирического знания (что вполне оправданно соответствует ее статусу). В таком случае нарушается известная философскому разуму весьма сложная демаркация общего и универсального, или в строгом смысле всеобщего — подлинно всеобщего, конкретно-всеобщего.

Физика трактуется как наука о природе в самом общем смысле, и общее здесь подчас некомпетентно замещается универсально-всеобщим, хотя подобные категории имеют серьезные дистинкции[58]. Остановимся на них более подробно.

Например, физика традиционно понимается как наука, изучающая наиболее общие свойства и закономерности явлений природы. Однако общее в данном случае берется не онтологически конкретно, а абстрактно-формально, то есть выражает лишь сходное во множестве единичных явлений. Подобная общность, будь то свойство многих сходных природных явлений или обнимающий сходные явления закон, может быть определена через воспроизведение сходного во множестве эмпирических сингулярностей (единичностей). Подобная общность взята из мира множества обособленных эмпирических сингулярностей и существует через них, не достигая собственной онтологической завершенности, суверенности и конкретизации. Рассматриваемые физикой свойство или закон, в конечном счете, распознаются в качестве рассудочной абстракции, как правило, выражаются в словесной и/или математической формулировке. Такое свойство или закон присущи многим явлениям, общим для них. Но общее здесь само по себе остается абстрактным. Оно предстает лишь отвлеченным тождеством многих явлений друг другу в том или ином отношении. Оно подлинно не субстанциализируется, не существует вне конкретных единичных явлений, а выражает лишь определенный аспект их бытия. Онтологическим коррелятом подобной общности, в конечном счете, оказываются сами же единичные явления в модальности своей наибольшей устойчивости для эмпирического познания. Универсальная, подлинная всеобщность, которая, напротив, конкретна, онтологически репрезентативна, здесь не раскрывается. Она представляет стяженность множественности единичностей в целостной онтологической данности, предполагает обретение множественностью единичностей реального бытийного коррелята, носителя и эквивалента, а не простое сходство повторяющегося. Используя язык Гегеля, можно сказать, что она не просто «идеальна», подобно рассудочной отвлеченности, но реально совпадает с бытием, есть субстанциальное начало, сама себя имеет своим содержанием, есть сущность действительности[59].

Количественный язык физики свидетельствует о неуниверсальности физической науки. Количество как таковое отражает общее в обнаруженном однородном, то есть предполагает установление некоторой однородности явлений, сведение их к некоторому единству, на основании которого различные явления становятся количественно сравнимыми. Фиксация общего здесь требует демонстрации некоторой отвлеченной тождественности, предполагающей выделение свойства или отношения множества явлений, по которому исследуемые явления сравниваются, и, разумеется, абстрагирование от остальных отношений и свойств. Так, в количестве выражается абстрактно-общее, о котором уже речь шла выше, а простейшей фор-

---

58 Анализ вопроса демаркации общего и всеобщего в современной философской литературе см.: *Рыбаков Н. С.* О смысле всеобщего // Труды Псковского политехнического института. № 10.1. Естествознание и математика. Гуманитарные науки. Псков, 2006.

59 См. эти определения у И. А. Ильина: *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 94.

мой количества предстает целое положительное число, возникающее в процессе счета предметов.

Количественный язык физики вводит нас в мир математики, представляющий собой царство математических структур. Следует напомнить, что в самой общей части физического знания, теоретической физике, мы обнаруживаем все то же символическое письмо математики. Используя характеристику Е. Вигнера, можно сказать, что здесь реализуется все та же непостижимая эффективность математики в естественных науках[60]. Теоретическая физика принимает за постулат то, что математическое описание явлений природы оказывается крайне эффективным. Она и есть прямое исполнение последствий этого постулата. Ей присуще отображение чувственно воспринимаемого материала в некоторую математическую схему, в ней речь идет об отображении мира в некоторую систему чисел[61]. Но число есть выражение количественных характеристик. Его использование связано с актом квантификации как переводом измеряемых качественных признаков в количественное выражение. Квантифицирующий акцент в познании необходимо влечет умаление и обесценивание значения универсального как конкретно-всеобщего и, соответственно, предполагает элиминирование фундаментальных категорий, отражающих первоначальные и основные формы бытия.

Доминирование математики в познании совсем не нейтрально в отношении постижения универсальной онтологической определенности. Подчеркнем, что с точки зрения самой математической науки математические структуры абстрактны и в известном смысле безразличны к качественной определенности выражаемых ими объектов: «Общей чертой различных понятий, объединенных этим родовым названием, является то, что они применимы к множеству элементов, природа которых не определена… Построить аксиоматическую теорию данной структуры — это значит вывести логические следствия из аксиом структуры, отказавшись от каких-либо других предположений относительно самих рассматриваемых элементов, и, в частности, от всяких гипотез относительно их “природы”»[62]. При этом с точки зрения математики как формальной науки математическая структура может быть безразлична не только к природе рассматриваемых элементов в ракурсе иных, нематематических наук, но и к природе собственных математических объектов, так что чистая математика, по известному выражению Б. Рассела, превращается в занятие, в котором никогда не известно ни о чем говорят, ни истинно ли то, что говорят[63]. И если в познание встраивается мощная математическая составляющая, то это также влечет привнесение определенного уровня абстрагирования от конкретных реалий бытия, и тем более от конкретно-всеобщего как универсально сущего. Это касается и применения математического числа, в котором отражаются свойства абстрактно-формального понятия[64], числа, которое, будучи интерпретировано, например, как объем равночисленных понятий[65] или как «некоторая совокупность,

---

60 См.: *Wigner E.* The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences, Comm. Pure and Appl. Math. 131, 1 (1960) // УФН: Лекция в честь Рихарда Куранта, прочитанная 11 мая 1959 г. в Нью-Йоркском университете. Перевод В. А. Белоконя и В. А. Угарова. Вып. 3. Т. 94. 1968.

61 *Маделунг Э.* Математический аппарат физики. М., 1961. С. 407.

62 *Бурбаки Н.* Архитектура математики / Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М., 1963. С. 251.

63 В. Гейзенберг удачно разъясняет вторую часть высказывания: «Поясним вторую часть высказывания: всегда можно убедиться в том, что математические формулы правильны, но не в том, существуют ли в действительности объекты, к которым они могли бы относиться». См.: *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 244–245. Разумеется, речь не идет о философии математики, профилем которой является исследование природы математических объектов и эпистемологические проблемы математического познания.

64 Имеется в виду подход Г. Фреге, рассматривающего число как отражение особенностей структуры понятия. См.: *Фреге Г.* Основоположения арифметики. Логико-математическое исследование о понятии числа / Перевод В. А. Суровцева. Томск, 2000.

65 Имеется в виду подход Г. Фреге.

которая является числом одного из своих членов»[66], представляет отвлечение от конкретно-сущего, лишенное какого-либо особенного содержания. И в этом смысле актуальны слова К. Фосслера, характеризующего понятия математики и математического естествознания как обитающие лишь во внешней форме языка, как выедающие и опустошающие внутреннюю форму.

Как верно отмечает В. Гейзенберг, математическое естествознание являет собой своеобразное путешествие науки в абстракцию — нарастающее развертывание абстрактных структур, в котором понятия, первоначально полученные путем абстрагирования от конкретного опыта, обретают собственную жизнь[67]. Используя язык Гете, исходную абстракцию В. Гейзенберг характеризует как Urphänomen (прафеномен, зародышевый и архетипический феномен) научного знания. Путь естествознания становится путем абстракции, идеализации и эксперимента, представляющего все ту же воплощенную абстракцию. Сопутствующий господству абстракции когнитивный приоритет аналитичности и математических структур позволяет сводить все сложное и качественное к простому и количественно выраженному. Вместе с тем научное упорядочивание мира через абстракцию, исходящее из объективирующего повторения и номологической регулярности, по самой своей природе отнюдь не всеобъемлюще, ибо как раз упирается в ограниченную природу абстрагирования, и, следовательно, существуют обширные области реальности, где подобная объективация невозможна[68]. «Здесь, однако, следует указать также и на ограниченность этого способа понимания природы, ограниченность, присущую самой природе абстракции, — постулирует В. Гейзенберг. — Отвлекаясь от множества важных аспектов и выделяя единственный признак, с помощью которого можно упорядочить явления, мы ограничиваемся построением некоей базисной структуры, своего рода скелета, который мог бы обрести черты реальности, только если к нему присоединить множество иных деталей. Связь между явлением и базисной структурой, вообще говоря, столь запутанна, что вряд ли ее можно проследить во всех деталях»[69]. Таким образом, путешествие в абстракцию для науки, имеющее строго определенный естественный предел, завершается одиночеством (термин Э. Хеллера, используемый В. Гейзенбергом), под которым следует понимать определенную долю отчуждения естественно-научного разума от жизни и бытия и которое при последовательном осознании вновь возрождает философское вопрошание о действительности в платоновском духе в силу оставленности естествоиспытателя один на один с универсумом идей.

Апеллируя к мнению Гете, для которого естественно-научное знание порвало свою связь с «центральным порядком» как неоплатонически интерпретированной единой благой истиной и тем самым подорвало авторитет и значение собственной формальной «правильности», В. Гейзенберг подчеркивает, что платоническая интуиция «центрального порядка», где сущее как таковое есть единое, истинное и благое (unum, verum, bonum), в синтезе с библейским образом Бога[70] представляют «для языка науки бесконечно удаленную сингулярность, которая в конечном счете имеет решающее значение для упорядочивания, но которая не может быть им

66 Имеется в виду подход Б. Рассела. См.: *Рассел Б.* Введение в математическую философию. Новосибирск, 2007. С. 82.

67 См.: *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 143.

68 См.: *Heisenberg W.* Philosophie. Le manuscript de 1942 / Introduction et traduction de Catherine Chevalley. P., 1998. P. 310, 267.

69 *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 253.

70 О христианском платонизме В. Гейзенберга: «Подлинная религия говорит не о нормах, а о путеводных образах, на которые нам следует ориентироваться в своих поступках и к которым мы в лучшем случае можем только приближаться. И эти путеводные образы возникают не из наблюдения непосредственно воспринимаемого мира, а коренятся в сфере лежащих за ним структур, которую Платон называл царством идей и о которой в Библии сказано: Бог есть дух». См.: *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 334. См. также: *Визгин В. П.* Вернер Гейзенберг о соотношении искусства и науки // Наука и искусство. М., 2005.

схвачена»[71]. В таком случае очевидно, что гармония между естественно-научным разумом и философией, религией необходима для самого научного знания, тем более, что современная естественная наука, следуя мысли В. Гейзенберга, намного отчетливее, чем прежняя, напоминает об упорядоченности всего происходящего в природе вокруг единого средоточия. Вместе с тем при определенной абсолютизации естественно-научного знания открывается возможность для конфронтации, на опасность которой указывал Гете. Характер такой конфронтации можно весьма плодотворно передать в символических образах В. Гейзенберга в виде противостояния Христа и иудаизма. Христос выступает символом живой связи бытия и понятия, ибо призывает к конкретной полноте Богопознания — к насыщению представлений о Боге всеконкретными реалиями Бытия. Он несет конкретный монотеизм, в котором конкретно-универсальное в виде Личного Бога раскрывается личному человеку. Иудаизм же желает остаться в пределах достигнутой формальной «правильности» единобожия, заменяя конкретику Богопознания и Богоявления отвлечениями абстрактного монотеизма, символизируя тем самым утрированный естественно-научный разум, формулирующий физикалистские концепции, оставляющие человека один на один с отвлеченными понятиями, устанавливающий в них предел познания как такового. Отсюда возникает радикальное противостояние физикализма и метафизики (образ Христа) как религиозной философии, перешагивающей грань физического познания ради обретения подлинно всеобщего — конкретно-всеобщего, реального абсолютного бытия.

Оппонируя метафизике или стремясь встать ей на замену, физикализм оказывается неспособен создать полноценную философию и прорваться к внефизическому бытию. Физикалистский проект своеобразно увязает на уровне абстрактно-общего и заходит в познавательный тупик. Понятия физики здесь «универсализируются», а философские категории «физикализируются». И те, и другие лишаются присущего им аутентичного содержания, превращаются в псевдонаучные понятия с характерным псевдонаучным стилем использования. Вопреки ультрасциентистским декларациям, физикализм начинает плодить псевдопонятия и псевдопредложения, которые не имеют ничего общего ни с формально-эмпирическими науками, ни с философско-метафизическим знанием. Однако закрепиться на этом рубеже для физикализма оказывается крайне сложной задачей. И если путь к подлинной метафизике для физикализма оказывается невозможен, то дорога назад к донаучному, обыденному мышлению оказывается вполне доступна. Так физикализм, исчерпав свой смысловой потенциал, по самой логике своего развития возвращается к наивному реализму.

Возвращение от физикализма к наивному реализму было прекрасно продемонстрировано неопозитивизмом, который вынужденно пошел по смягчению своих требований к языку, отказавшись от научно-физических стандартов в пользу пониженного стандарта «вещного языка», означающего не что иное, как возвращение к наивно-реалистическому мироощущению. Если попытка простроить универсальное физическое знание оказывается неудачной, то остается лишь квазионтология вещи — последнее и самое «основательное» прибежище борцов с метафизикой. И в этом смысле физикализм всегда несет в себе перспективу реистической редукции как гарантированного пристанища от безысходных попыток всеобъемлющего сциентистского проекта. В таком случае «вещный язык» (thing-language, reistic language[72]), то есть язык, в котором формулируются предложения о вещах, который

---

71 См.: *Heisenberg W.* Philosophie. Le manuscript de 1942 / Introduction et traduction de Catherine Chevalley. P., 1998. P. 269.

72 Вещный язык также именовался Р. Карнапом как реистский язык (reistic language), причем Р. Карнап осознанно использовал терминологию Т. Котарбинского. См., например: *Rudolf Carnap.* Replies and Systematic / The Philosophy of Rudolf Carnap. Edited by Paul A. Schilpp. Volume XI in the Library of Living Philosophers. 1963. P. 868.

мы используем, говоря о свойствах наблюдаемых (неорганических) вещей, окружающих нас[73], язык, который является «подъязыком» научного физического языка, но не им самим, и который «все мы приняли… еще в детском возрасте как нечто само собой разумеющееся»[74], превращается в единственный коррелят объективности и достоверности. Здесь физикалистский реизм терпит полное фиаско, поскольку, как это понимали сами создатели неопозитивизма, «вещный язык» совсем не гарантирует объективную реальность «вещной онтологии», факт эффективности языка вещей не есть свидетельство, подтверждающее реальность мира вещей[75], такой язык наименее содержательно проработан и онтологически обоснован. Таким образом, ниспадая в наивный реализм, физикализм демонстрирует очевидный регресс научного познания, скатывание к донаучному познанию мира.

(*Продолжение следует*)

73 См.: *Карнап Р.* Логические основания единства науки // Язык, истина, существование. Томск: Изд. Томского университета, 2002.

74 *Карнап Р.* Эмпиризм, семантика и онтология // Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959. С. 65.

75 Там же.

> альманах
богословие
философия
естествознание

> метапарадигма **выпуск 07** > **2015**

Космический разум, антропоцентризм, иконичность

А. А. Калмыков

Контуры категории «Космический Разум»

Разум — реальность, сама собой доказывающая факт своего существования, ибо уже постановка вопроса «что же есть разум?» предполагает наличие не только предмета осмысления — разума, но и инструмента осмысления — опять же разума. Факт существования разума самодоказателен, а этого-то как раз и не может простить ему мыслящее человеческое существо, ибо видит в этом определенное наступление на свои законные права лицензировать реальность посредством доказательства и осмысления.

Думается, что одним из выходов из этого логического тупика и было рождение понятия «Космический Разум» как отражающего нечто неизмеримо большее и целостное, нежели видовое свойство homo sapiens. Так и говорил, например, В. Соловьев: «Космический ум в явном противоборстве с первобытным хаосом и в тайном соглашении с раздираемою этим хаосом мировою душою или природою, которая все более поддается мысленным внушениям зиждительного начала, творит в ней и через нее сложное и великолепное тело нашей Вселенной?»[1]. В. Соловьев попытался придать понятию «Космический Разум» онтологический статус, но оно оказалось всего лишь результатом противоречивой теоретико-философской рефлексии, окончательно запутавшейся в своих спекуляциях и силлогизмах на рубеже XIX–XX веков. Дело в том, что «Космический Разум» может являться какой угодно категорией, но никак не научной, поскольку предполагает определенное интеллектуальное превосходство над человеком той реальности, которая обозначается этими словами. Будь то ноосфера, природа, продвинутая инопланетная цивилизация («водителей летающих тарелок») или что-либо иное в этом духе, предполагающее материальную форму своего бытия.

---

1 *Соловьев В.* Красота в природе // Русский космизм. М., 1993. С. 97.

Принципиальная неверифицируемость и необъективируемость, например, фактов уфологии (впрочем, как и других паранаук) делает недопустимым называть факты и наблюдения, добытые в них, научными. В самом деле, представим себе, что действительно существует цивилизация, намного более совершенная, чем наша земная, настолько более совершенная, что в состоянии посылать свои летательные аппараты на расстояния сотен световых лет. Очевидно, что из допущения существования одной такой цивилизации следует немедленно допустить существование множества цивилизаций, и имя им — легион, ибо Вселенная бесконечна и бесконечно многообразна. И если разумная жизнь не единственна, то она множественна. А раз так, то существует множество цивилизаций неизмеримо более высокого уровня. Собственно, наш ход рассуждений здесь повторяет ход рассуждений Джордано Бруно, осужденного именно поэтому инквизицией. Но ни Джордано Бруно, ни инквизиция не могли и представить себе, что в XX веке эта идея приобретет столько горячих поклонников и создаст специфический литературный жанр (и даже свою субкультуру) — научную фантастику, эксплуатирующую образы космического инобытия.

А что можно противопоставить идее множественности миров, тем более что наука (а это уже многие поняли) не имеет права ничего ни утверждать, ни отрицать наверняка? В подобном контексте фраза «А почему бы и нет?» подчас воспринимается как «Конечно же, да». Очевидный факт существования нашего мира немедленно трансформируется в факт существования иных миров, а «научные» контраргументы сразу же натыкаются на не менее «научные» доказательства и факты. Споры по поводу данного предмета ведутся исключительно научно, хотя предмет спора никак не может быть научным. Факт присутствия цивилизации (или ее представителей) качественно более высокоразвитой, чем земная, не может быть ни подтвержден, ни опровергнут земной наукой.

Во-первых, потому что он не может быть проверен ни с помощью опыта, ни с помощью наблюдения. Экспериментатором и наблюдателем в данном случае является сам объект наблюдения и экспериментирования, который, обладая технологическим и интеллектуальным превосходством, по определению способен открыть или, напротив, скрыть какие-то свои качества в соответствии с его, а не нашей исследовательской программой и волей. Разумеется, здесь нельзя говорить ни о повторяемости и воспроизводимости, ни о других критериях научности.

Во-вторых, относительно сверхцивилизации не может быть построено никакой научно-обоснованной теории уже потому, что объяснительная схема основывается на нашем земном научном и технологическом знании, по определению значительно уступающем научному и технологическому знанию «пришельцев». Даже в модели «Пикника на обочине» (по Стругацким), где контакт является случайным и непреднамеренным, предметы иноцивилизации не могут быть ни познаны, ни систематизированы человеческим разумом. Любые попытки объяснить эти предметы будут сводиться к фантастическим построениям, подобным архаическим мифологиям и космологиям. Иными словами, «научная» теория для уфологии принципиально не может быть достаточно стройной, системной, доказательной, даже если ограничиться одной феноменологией.

Хорошей иллюстрацией этого является новейшее мифотворчество культур, находившихся до самого последнего времени в изоляции. Многими этнографическими экспедициями отмечается, в частности, что в результате некоего контакта происходит обожествление как самих представителей «цивилизованного» человечества, так и их орудий и технических устройств. За достаточно короткий срок создаются соответствующие мифологические и космологические системы, причем такие, что последующим исследователям бывает трудно различать новейшие привнесенные наносные слои от органичных, глубинных.

В результате как ни стараются уфологи демистифицировать и рационализировать объекты своих исследований, они все равно предстают перед остальной ученой и неученой публикой в виде причудливых явлений непосюстороннего мира, что привлекает к ним лишь любителей галлюцинаций и отвращает приверженцев строгого научного метода.

А проблема тем не менее остается и вопросы остаются. Если многочисленные факты, собранные уфологами, не являются научными (а это мы, кажется, доказали), то являются ли они фактами? Если это все-таки факты, то какого рода эти факты и в каком контексте их необходимо рассматривать? И, наконец, если нам даже удастся найти адекватный контекст и мы все для себя проясним, то останется главный вопрос: что значат все эти ино-со-бытия (поскольку совмещаются пласты бытия и ино-бытия) для нашей жизни, культуры и цивилизации?

Ответ на первый вопрос может быть простым — «нет», и тогда все остальные вопросы снимаются. Но будет ли он правильным? Достаточно трудно опровергнуть десятки тысяч свидетельств, оставшиеся материальные следы и т. п. Увы, проще признать: да, что-то действительно было, чем отмахнуться от всего этого. Но если это не научный факт, то какой? В какую систему он может быть вписан? В художественно-эстетическую, в магико-паранаучную, в суеверно-бытовую? Образ, отрефлексированный и материализованный научной фантастикой, саморазоблачающийся через онаучивание химер или фантасмагорию науки, фантом массового сознания, существующий только в нем, или материализованная галлюцинация, предстающая телесно и предметно вовне сознания, или и в самом деле «зеленые человечки» — наши будущие, а быть может, настоящие поработители или благодетели?

Итак, мы не можем научно ни доказать, ни опровергнуть, ни объяснить множество подобных фактов ино-со-бытийного ряда. Их принятие и объяснение есть акт свободного выбора, но если мы действительно собираемся сделать его сознательно, то обязаны предвидеть последствия. И от того, как мы решим вопрос, возможно, будет зависеть наше развитие и наше достоинство.

В таком случае мы имеем следующие возможности.

Во-первых, сузить свое мировоззрение до невосприимчивости к таким фактам, то есть добровольно закрыть свои глаза и заткнуть уши.

Во-вторых, признать свое более низкое, интеллектуально униженное положение перед многими другими, онтологически чуждыми, непознаваемыми, потенциально агрессивными, многообразными и многоликими существами, обещать им свою покорность, отказаться не только от своей свободы, но и от ее иллюзии, от личностного достоинства, фактически ставя себя в положение раба перед враждебной непонятной силой, то есть отказаться от всего себя человеческого и продолжать собирать реликвии явлений многоликих «космических господ». Сегодня представляется, что отцы-инквизиторы именно в этом увидели опасность учения Джордано Бруно о множественности миров. В их глазах отказ от геоцентризма логически приводил к отказу от антропоцентризма, то есть к радикальному космоцентризму — к порабощению человека неизвестным космическим силам и стихиям.

Наконец, признать эти явления откровениями сверхъестественной природы, нематериальными и трансцендентными по сути, требующими соответствующего к себе отношения.

Последнее, впрочем, есть хождение по тонкому льду, под которым скрываются холодные темные воды спиритуализма и магии, что мало чем отличается от признания материальности пришельцев. Не столь важно, являются ли «водители тарелок» биологическими существами или духами, сколько осознавать возможность управления их поведением опасной иллюзией, равно как и управление духами на спири-

тическом сеансе или с помощью магических заклинаний, ибо объект низшей сложности не в состоянии контролировать и управлять объектом более высокой сложности.

Впрочем, пришельцы — это только частный случай. Можно вспомнить и о явлениях полтергейста, о влиянии расположения планет на судьбы людей, об экстрасенсорике, о рериховской «психической энергии» и о многом другом паранаучном, оккультном, алхимическом и т. п. Этот ряд объединяет уничижение человеческого разума перед темным, непонятным, странным, онтологически закрытым для человека миром.

Отсюда ясно, что единственным адекватным отношением к сверхъестественному может быть только подлинно религиозное (то есть отношения живой связи со сверхъестественным), и вне религиозного контекста контуры категории «Космический Разум» размываются и теряют свою полноту и целостность. Причем не во всякой религии может сформироваться это понятие, но лишь в той, в которой полнота и целостность придаются образу Бога. Вне полноты и целостности Космический Разум раздробляется и перестает быть космосом и разумом в силу неупорядоченности, несогласованности и спонтанности своих проявлений. Поэтому Разум как трансцендентный центр Ноо (греч. nous — разум) не мог появиться в языческой мифологии и слабо очерчен в пантеизме.

Космос и Разум

Слово «космос» входит в употребление в русском языке со второй четверти XIX века. Первоисточник: греческое χοσμες — «строение», «порядок», «устройство», «мировой порядок», «небо» (ср. χοσμεω— «строю», «располагаю в порядке» и т. п.). В древнерусском языке греческое χοσμες переводится словами «красота», «мир», «свет», «наряд (красивая одежда)». В XVIII веке понятие «космос» выражалось словами «система мира», «система света», «созвездие» и др.[2]

«Космосъ (греч.) — міръ, вселенная; первоначально слово это обозначало порядокъ, красоту, гармонію. Но въ виду гармоніи міра это названіе перенесено было, какъ говорятъ, Пифагоромъ для названія міра, в каковомъ смысле оно и употребляется и у греческих философов…»[3]

Итак, вселенная (то есть обитаемое пространство, в которое вселен человек) обозначается как космос, который суть строй и гармония, поскольку стройна (по-строена, а затем об-у-строена), гармонична, упорядочена и, следовательно, у-строена разумно. Вселенная суть космос — порядок, но еще — миро-здание, то есть строение, сделанное по плану, а также экос (греч. Oikos, жилое строение), созвучный слову икос (греч. Οἶκος — дом)[4]. Эти два понятия оказываются семантически и терминологически близки. Одновременно можно предположить их связь с фундаментальным для православного богословия понятием икона (εικων — образ, τυπος — изображение).

Получается, что иконообраз и есть тот самый план-чертеж, по которому и строилась материя (одновременно материал и ткань), превращаясь в обитаемый Мир — экос. Но он же, план мироздания, — еще и логос-слово, а Логос — Бог Слово — Господь Иисус Христос Сын Божий — совершенный Бог и совершенный Человек.

---

2 *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1. М., 1994. С. 434.

3 Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992.

4 Церковное песнопение, вторая часть строфы акафиста, прославляющая святого или празднуемое событие. Называется так потому, что пелось в домах, где проводил ночи в молитве преподобный Роман Сладкопевец, первый составитель икосов. Развивает тему, обозначенную в кондаке. Православный энциклопедический словарь. Москва. Священник Ярослав Шипов, Compiled by EdwART. 1998.

Смысловая плотность близких понятий делает их порой неразличимыми, как бы водит по кругу, но это движение открывает новые смыслы. А новые сочетания понятий, их порой искусственное соединение, тавтологичное внутренне, еще более контрастно проявляет вложенные в них значения. Например, актуальнейшая и широчайшая экология, определенная своим создателем Э. Геккелем как узкое направление в науке о жизненной среде определенного вида организмов, со временем приобрела иной статус, далеко выходящий за рамки биологии.

Э. Каппом был предложен термин органо-проекция[5], чтобы уподобить орудия и технические устройства естественно выросшим органам. По отцу Павлу Флоренскому, который развивал этот подход, техника трактуется как сколок с живого тела или, точнее, с жизненного телообразующего начала; живое человеческое тело есть первообраз всякого технического устройства[6]. «Органопроекция» как форма жизнедеятельности рассудочного существа приводит к тому, что в предметной деятельности человек моделирует свои собственные органы, распространяя себя в мир. А это значит, что техногенное давление на жизненную среду есть давление не машины, а человека как биологического существа. И экологическая проблема сводится к проблеме антропологической.

Противостоит этому давлению опять же человеческое свойство разумности и духовности, но уже не как биологическое рацио, а как ему трансцендентное рацио. Вот почему экология оказалась связана с такими понятиями, как «ойкос», «икос», «иконический», «икона» и конечно «логос». Уместно также вспомнить церковную икономию (греч. οἰκονομία, букв. «домостроительство»), под которой подразумевается домостроительство спасения.

«Экология» — «домословие» — в буквальном переводе означает словие (логика) обитаемого дома, обустроенного и освоенного человеком, в качестве которого предстает и он сам (как дом души), и весь тварной мир — весь Космос.

Что это такое Разум вообще и Разум, возведенный в ранг космического? Можно ли ставить знак равенства между космосом-порядком и Космическим Разумом и, далее, Логосом? В сущности, космос разумен онтологически, от начала. По определению нет, казалось бы, особого смысла складывать в одно понятие космос и разум. Но, с другой стороны, всякая разумность в отличие от неразумности уже есть гармония и порядок.

Разум оказывается еще и условием получения знания (гнозиса — от греч. γνώσις — «знание»), то есть условием познания (в узком смысле мистического), еще и волей (следовательно, и свобода, и выбор, и вина, и ответственность, и грех, и спасение и т. д.), еще и советом и советованием (то есть личностность, ипостасность и даже трех-ипостасность, поскольку для того, чтобы был совет, надо кому-то советовать и с кем-то советоваться), а корневое «ум» — образ мыслей, по-мышление, умо-созерцание, раз-мышление.

Если космос — нечто статичное и бытующее пространственно или внепространственно, то разум всегда — становление, динамика, процесс, разворачивающийся во времени или над временем. Тогда к Космическому Разуму оказываются применимы и пространственные, и временные атрибуты. Имманентно или трансцендентно — это другой вопрос. Ответ на него зависит от того, считаем ли мы Космический Разум тварным или нетварным.

---

5 См.: *Капр Е.* Grundlinieneiner Philosophie der Technik, Westermann, 1877. На русском языке некоторые главы этой книги были опубликованы в: *Капп Э., Кунов Г., Нуаре Л., Эспинас А.* Роль орудия в развитии человека. Л., 1925.

6 См.: *П. А. Флоренский*. Органопроекция // Декоративное искусство. 1969. № 12. С. 149–162.

Тварный и нетварный Космический Разум

Исследуя категорию «Космический Разум», следует прежде всего научиться различать тварный и нетварный Разум. Тварный в той или иной степени телесен и материален (то есть сделан из материала и сам — материал для чего-то), нетварный же духовен в чистом виде, то есть Божественен.

«Нетварность» и «бестелестность» в полном смысле этого понятия может быть отнесена только к Творцу. Игнатий Брянчанинов в «Слове о человеке» отмечает в этой связи, что «Святой Иоанн Дамаскин говорит: бестелесным и невещественным называется Ангел по сравнению с нами. Ибо все, в сравнении с Богом, единым несравнимым, оказывается грубым и вещественным. Одно только Божество в строгом смысле невещественно. Они невидимы. Впрочем, и сие свойство принимается отцами ограниченно: Ангел, душа, демон, говорит святой Дамаскин, хотя и не имеют грубости телесной, но так же имеют вид и ограниченность, свойственную своей природе. Одно Божеское существо неописанно, совершенно безвидно, необразно и неограниченно» (Гл. 97. С. 95–96. Издание седьмое, 1857 г.)[7].

Впрочем, не все так просто. Ведь само различие в том или ином конкретном случае между этими двумя категориями может быть и не постигнуто нашим тварным разумом. Особенно если ограничиться при таких попытках лишь дискурсивным знанием, формальной и житейской логикой. Но есть и другой способ познания — Вера и духовный опыт, через него нетварный Разум проявляет и открывает Себя человеку.

Тварные формы Ноо сегодня понимаются чересчур технологично. То это глобальная телекоммуникационная человеко-машинная система (например, по академику Моисееву), то результат эволюции вселенной (Т. Шарден), то самоорганизующийся хаос (по И. Пригожину) и т. п.[8] Близкий смысл имеет и понятие «психическая энергия», предложенное Рерихами.

Мистики (подобно Даниилу Андрееву) рисуют сложную и смешанную картину небесной иерархии Разума. «Все неисчислимые мириады монад распадаются… на две онтологически различные категории. Одна — монады богорожденные. Их немного. Они крупнее масштабно, они непосредственно вышли из непостижимых глубин Творца, они предназначены к водительству Мирами и с самого начала приступают к нему, не зная ни падений, ни срывов и в дальнейшем только возрастая от силы к силе, от славы к славе. Тайну их Божественного рождения не постигает и не постигнет никто, кроме них самих. В Шаданакаре (то есть на Земле. — *А. К.*) к числу богорожденных монад принадлежит Планетарный Логос (по мысли Андреева, имевший воплощение в облике Иисуса Христа. — *А. К.*), Эвента-Свентана (будущая иметь воплощение “жены, облеченной в солнце”, Ап. 12–1:17. — *А. К.*), демиурги сверхнародов, Великие Сестры и некоторые из Верховных Иерархий»[9].

С культурологической точки зрения можно увидеть в этой эстетико-космогонической реконструкции Даниила Андреева черты ренессансной реанимации античных богов, переодетых в экзотические ведические одежды. Справедливости ради следует сказать, что Россия безболезненно прошла мимо европейской эпохи Возрождения, сохраняя представление о христоцентричности мира, вплоть до начала XX века с его увлечением оккультизмом и мистикой. Это явление уже с позиции нашего времени можно однозначно трактовать как то, что предвещало и сопровождало социальную катастрофу — большевизм и духовную катастрофу — массовый атеизм.

---

7 *Святитель Игнатий Брянчанинов.* Слово о человеке. Том. 3. Примечания 53. URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/ignatiy_br/tom_3/txt33.html.

8 См.: *Калмыков А. А.* Новая общенаучная парадигма и Мир Божий // Человек. Общество. Вселенная. М.: ГАВС, 1994.

9 *Андреев Д. Л.* Роза мира. М., 1991. С. 111.

Антихристианскую позицию Даниила Андреева ярко иллюстрирует, например, тот факт, что Логос также интерпретируется на языке монад.

«Планетарный Логос — великая богорожденнаая монада, Божественный разум нашей брамфатуры, древнейшая, самая первая из ее монад. Ее отличие от всех остальных заключается в том, что она выражает собою, как Слово выражает Говорящего, одну из ипостасей Троицы — Бога-Сына»[10].

При этом пантеистично-политеистичная космогония Даниила Андреева оказывается в той или иной степени близкой софиологии, как «классической» (В. Соловьев, Н. А. Бердяев, отец Павел Флоренский, отец Сергий Булгаков и др.), так и сегодняшней. Признание Софии — Премудрости Божией, которую Д. Андреев также считал одной из ипостасей Троицы, последователи софиологии обозначают как creation not creature — творение, но не тварь. В этом, на наш взгляд, и заключается основное противоречие. Действительно, как может тварная София быть одновременно и нетварной Личностью (Ипостасью), и творением, но не тварью? Еще один дополнительный иерархический уровень — но зачем он, что он дает?

Увы, тут очевидно наступление на неслиянность и нераздельность Святой Троицы. Если допустить наличие еще одной ипостаси, а значит включить ее в нераздельность и неслиянность с другими, то тогда, если она суть творение, то и другие ипостаси тоже могут быть творениями, за исключением, может быть, трансцендентного по отношению к самой Троице Творца. Но если принять существование такого надипостасного Творца, то уже этим будет отрицаться его ипостасность (личностность), оставляя за ним только качество усии (сущностности). Этот вопрос уже давно был решен на Вселенских Соборах, в результате чего и появились понятия «усия» (сущность), «омоусиос» (единосущность) и «ипостась» (личность) и был отчеканен Символ Веры, отсекавший всякое толкование, разрушающее единство единосущности и трехипостасности Божества[11]. Но отголоски манихейства и гностицизма живы и сегодня и, как ни печально, активно внедряются в религиозную философию, а далее в науку и в обыденную жизнь. Во всяком случае, не погружаясь в сложно переплетенные структуры тонких миров и избегая всевозможных creation not creature (то есть тварно-нетварных и нетварно-тварных сущностей, коих мысленно построить можно бесконечное множество), следует все-таки признать четкое онтологическое разделение тварного и нетварного.

Тварность мира и, соответственно, Разума независимо от его принадлежности (то есть человеческого или нечеловеческого) приводит к выводу о неполноте нашего видения Разума, о его сокрытой части. Тварный разум — лишь бледное отражение в тусклом зеркале образа Разума нетварного. Степень его контрастности и четкости и, соответственно, нашей способности ясного видения Промысла (а это и есть Божественный Разум) оказывается зависимой от целостности нашей личности. Эту мысль находим у апостола: «Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое. Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же — лицем к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13, 11–12). Тусклые зеркала нашего личностного бытия прикрывают собой встречу (сретение) лицом к лицу с Самим Богом. Чем более через нас повреждается мир, тем более тускнеет зеркало и отдаляется от нас и в нас Образ Божий. Вот источник неразрешимых противоречий и страданий. Деятельность человека есть онтологическая необходимость обретения рефлексии, сама она есть вид рефлексии, ибо только в таком ракурсе она вообще имеет какой-либо смысл.

---

10 Там же.

11 О триадологических спорах см., например: *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994.

Немощное неведение целого плюс интеллектуальное развращение (потеря целомудрия) создают желание конструировать мыслью представления о Космическом Разуме из того материала, с которым данный «мыслитель» привык более всего работать. Вот почему одной из высших человеческих добродетелей считается целомудрие как целостная разумность, говорить о которой в современных реалиях, впрочем, можно лишь как о максиме, как об идеале.

Разум Божественный

Нетварный Разум (то есть Разум Творца) — в определенном смысле предмет неудобообсуждаемый. Можем ли мы строить хоть какие-то суждения о Нем, бесконечно более сложном, превосходящем по смыслу этого понятия все мыслимое? «Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его?» (1 Кор. 2:16).

При этом, разумеется, нельзя отрицать принципиальную возможность богопознания, в процессе которого рациональные инструменты все-таки играют второстепенную роль. Абсолютная трансцендентность Бога сопровождается Его абсолютной имманентностью в Божественных энергиях, абсолютная трансцендентность как бы перетекает в реальную имманентность. Известная максима Тертуллиа́на — верую, ибо абсурдно (credo quia absurdum est) — постулирует веру в качестве особого инструмента познания в тех случаях, когда эмпирических и спекулятивных (умозрительных) средств оказывается недостаточно. Впрочем, расширительную трактовку тертуллианской максимы, при которой бытие отождествлялось с абсурдом, а вера становилась единственным инструментом познания, вовремя ограничили с помощью бритвы Оккама[12]. Конструкт «верую, ибо абсурдно» — «не следует множить сущее без необходимости» можно рассматривать в качестве рамки, определяющей границы рационального и трансрационального познания.

При этом необходимо иметь в виду, что возможность богопознания в христианстве следует из допустимости акта личностного общения с Богом, то есть религиозного опыта, взращиваемого в Церкви. Причем только в той Церкви, где признаются Божественная личностность, богочеловечность и триединство.

Тем не менее, трансцендентность Творца предполагает трансцендентность и Его атрибутов, впрочем, если допустимо рассматривать Его атрибуты как нечто отдельное. Констатация причинности бытия вне бытия заставляет признать целостность и полноту источника (сущности) причины, многообразно развернутой в бытие. Всякие же попытки взгляда из бытия на сущность вспять, к первопричине, обречены на частичное видение, так как не в состоянии восстановить целостность хотя бы и в срезе современности, собрав и познав как единое актуальное многообразие бытия во всей его сложности.

Это факт эмпирический, означающий, что всякое суждение о первопричине с чисто логических позиций будет несовершенно и неполно, поскольку оно не включает основное качество первопричины — совершенную целостность и полноту. Поэтому остаются несовершенны и неполны всякие попытки естественно-научного и дискурсивно-философского доказательства/опровержения бытия Божиего.

Полнота абсолютной трансценденции означает также, что в ней заключены все известные нам свойства бытия (причем изначально положительные, если оставаться в рамках христианского мировоззрения), а также неизмеримо большее число неизвестных. Откуда следует, в частности, что нет никаких оснований выделять одно

[12] Методологический принцип, получивший название от имени английского монаха-францисканца, философа-номиналиста Уильяма Оккама (Ockham, Ockam, Occam; ок. 1285–1349). В кратком виде он гласит: «Не следует множить сущее без необходимости».

из этих свойств, какой бы целостностью и полнотой это свойство ни обладало — по отношению ко Всему оно все равно останется частностью.

Реконструкция частной первопричины не достигает первопричины, то есть наделение Бога атрибутами (Благо, Любовь, Разум, Всемогущество и т. п.), и отдельные суждения о них не просто приблизительны, но и ошибочны, если они рассматриваются в своей отдельности.

По учению святого Григория Паламы, например, энергии Бога, проявляющиеся через Красоту, Мудрость, Истину и т. п., не свидетельствуют о наличности какой-либо сложности (в смысле множественности) в Нем. «Как каждое Лицо Святой Троицы есть Бог, так и каждая Божественная энергия раскрывает Его полноту (= есть Бог). (…) Умножение Божественных энергий не изменяет единства Бога по сущности высшего Своих энергий: Божественная сущность есть причина энергий»[13].

Особенно ярко проявляется методологическая ошибочность тогда, когда один из выбранных атрибутов полагается главным или просто искусственно изолируется и обособляется. В частности, именно в подобную логическую ловушку и попала софиология, запутавшаяся в классификации тварных и нетварных энергий. Смешивая Лица (Ипостаси) Святой Троицы и действия (энергии) Божества, софинианское частное богословие (например, в лице отца Сергия Булгакова) вынуждено было выделять в качестве самостоятельной личностной сущности Божественный Разум, связывая его с персонифицированной Софией — премудростью Божией.

О софинианстве вкратце говорилось выше, но необходимо остановиться на нем и здесь как на примере неудачной попытки проникновения человеческого ума в таинства Божественного Разума. Это имеет смысл еще и потому, что софиология на сегодняшний день, по нашему мнению, наиболее проработанная и «совершенная» теория из всех тех, которые пытались «опредметить» Божественный Разум и не смогли этого сделать без явных внутренних противоречий. И в этом качестве она полезна, так как демонстрирует тщетность подобных попыток и позволяет не повторять совершенных ошибок.

Из последних работ, посвященных софиологии[14], обращает на себя внимание статья митрополита Антония (Мельникова), в которой указывается, что в святоотеческой православной традиции Премудрость Божия отождествляется с Воплощенным Словом — Иисусом Христом. В софиологии же шли искания Премудрости Божией вне Ипостаси Господа, отвлеченно, что делало гнозис — знание — по существу самоцелью.

Митрополит Антоний проанализировал софиологические интуиции отца Павла Флоренского, софиологическую систему отца Сергия Булгакова и софиологические искания В. Соловьева и пришел к выводу, что эти учения находятся на грани ереси и могут привести к отрицанию догмата воплощения Бога-Слова, поскольку «если обожение невозможно, если Боговоплощение, по сути, отрицается, тогда появляется потребность в построении аллегорических мозаик, тогда образ (речь идет об иконографическом образе. — *А. К.*) — лишь способ возбуждения умственного сладострастия, вожделения к безипостасным идеям. Если обожение возможно, если образ действия сущностно соединяет с Первообразом, то возможно и приобщение к Самой Божественной Премудрости — и тогда тварная София-Премудрость оказывается концептуальным излишеством». В этих словах ключ к православному отношению к Божественному Разуму, постигаемому через энергийное (а в нем

---

13 *Мейендорф Иоанн.* Введение в святоотеческое богословие (конспекты лекций). Вильнюс–Москва, 1992. С. 348.

14 Можно также указать: *Струве Н.* Спор о софиологическом // Вестник РХД. Париж–Нью-Йорк. М., 1987. № 1 (149). С. 5–6; Уста проповедника изрекают премудрость… Отклик на статью Н. К. Г. «…И еллины премудрости ищут» (заметки о софиологии). Там же. С. 12–45 (Полемика вокруг статьи митрополита Антония).

и сущностное) соединение или личное общение с Богом, знания о Котором могут быть только и исключительно откровенные, то есть открытые Им Самим в результате Его Собственного Божественного волеизъявления. Всякое же односторонне дискурсивное и соответственно фрагментарное проникновение в откровенное обречено остаться заблуждением. «Бог не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления; богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность»[15]. Именно поэтому мы оставим здесь попытки дискурсивного исследования нетварного Разума, сосредоточиваясь на разуме тварного мира.

Разум тварного Космоса

Сознательно отбрасывая рассмотрение псевдореальных инопланетных гастролеров в виде неких антропоподобных биологических существ, мы тем не менее не имеем основания сомневаться в сущностях ангелических чинов и соответственно в тварях (аггелах[16]), обитающих в инфернальном универсуме, то есть во всем том, что условно именуется невидимым миром.

Вместе с тем именно рефлексирующий человеческий разум позволяет организовывать сам процесс осмысления и конструирует из доступного ему материала словесные формулы структур миров, более того, дерзостно пытается проникнуть в сущность Нетварного. А материал этот принадлежит миру видимому, то есть открытому для восприятия, познания и деятельности человека. Хотя деление миров на видимый и невидимый весьма относительно, условно, в сущности индивидуально-личностно и совершается не по онтологическому, а по гносеологическому признаку, мы будем его здесь придерживаться.

Космос строен, многосложен и красив. Он целесообразен и разумен. Если разумность Космоса — результат Творения, то целесообразность всего, в нем происходящего, есть откровение Промысла. Вместе с тем Разум и Разумность есть именно та дверь, через которую в мир вошло зло. Именно через познание, через гностическое древо, посредством гностического змия. Об этом необходимо помнить при любых попытках умопостижения чего бы то ни было, и особенно при умопостижениях самого ума.

Зло не есть природа как таковая, но испорченная природа. Оно не существует само по себе. Сатана — это персонализированная порча Божиего творения человеком, то есть самого себя как венца творения и тем самым — всей подчиненной ему природы, одновременно он и сам есть Божие творение. Согласно В. Н. Лосскому, «проблема зла — проблема по существу своему христианская. Для атеиста зрячего зло — только один из аспектов абсурда, для атеиста слепого оно есть временный результат еще несовершенной организации общества и мира. В монистической метафизике зло является неотъемлемым определением тварного, как разлученного с Богом; но тогда оно не что иное, как иллюзия. В метафизике дуалистической оно есть “другое”, та злая материя или злое начало, которые, однако, совечны Богу»[17].

И только христианство оказывается способным целостно и корректно поставить вопрос, как объяснить наличие его (зла) в мире, сотворенном Богом, в том видении, в котором сотворенное по существу своему есть добро? Более того, В. Лосский

---

15 *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). 2-е изд., испр. и перераб. СТСЛ, 2012. С. 381.

16 Аггел — по установившемуся в русской речи употреблению означает падшего ангела, «служителя дьявола». Например: «Отыдите от меня проклятии в огонь вечный, уготованный диаволу и аггелам его» (Мф. 25:41).

17 Богословские труды / Сборник восьмой, посвященный Владимиру Лосскому. М.: Изд. Московской Патриархии, 1972. С. 160–161.

пишет, что «мы не можем не задавать себе вопрос: что такое зло? Однако вопрос этот ставится неправильно, так как им предполагается, что зло есть “нечто”. При такой постановке мы склонны принимать зло за некую сущность, за некое “злое начало”, за манихейского “анти-Бога”. Тогда вселенная представляется какой-то “ничейной зоной” (“no man’s land”) между Богом добрым и богом злым, а все ее богатство и многообразие — лишь игрой света и тени, вызванной борьбой этих двух начал. <…> Но <…> у Бога нет контрпартии; нельзя предполагать существование каких-то природ, которые были бы Ему чужды»[18].

Владимир Лосский утверждает, что зло относится к перспективе не сущностной, а личностной. Зло не просто порча Божественной природы, а персонализированный, обладающий волей паразит, обеспечивающий свое существование (а отнюдь не оправдывающий свою сущность) за счет Божественного творения. Оно одновременно есть состояние личностных существ (подчеркнем еще раз — а не сущностей), отвернувшихся от Бога.

«Однако зло имеет свое начало в ангельских мирах…»[19]

Сущность сатаны ангелическая, но испорченная, больная. И проявиться этой болезни и испорченности в полной мере позволило грехопадение Адама. И сейчас зло проявляется в человеческом мире, поражая всю тварную природу, прилепляясь к испорченности (греховности) людей посредством информационных и логических инструментов. Личностные космические существа (населяющие как невидимый, так и видимый миры) суть существа, обладающие разумом и свободой воли, и именно поэтому на разум в космическом контексте накладывается знак, что требует оценочного отношения к нему. Эта мысль, являющаяся парадоксом для рациональной науки, в богословской методологии стала основным способом различения чего бы то ни было. Без нравственных и глубоко личностных критериев, таких как плохое-хорошее, злое-доброе невозможно построить понятийное пространство как богословской науки, так и знания в его целостности и единстве. Таким образом, размышляя о Космическом Разуме как не столько о научной, сколько богословской категории, мы обязаны вводить соответствующие классификаторы.

Итак, относительно бытия предложен классификатор (рис. 1) для первичного различения теоретических концепций и умозаключений.

Рис. 1

	ЗЛО	ДОБРО
Мир невидимый (горний)	Инфернальный универсум (лукавство)	Церковь Торжествующая (любовь)
Мир видимый (дольний)	Падший мир (рацио)	Церковь воинствующая (разум)

С его помощью можно попытаться различать интеллектуальные, в обобщенном смысле рационалистические системы, будь то научные направления, исследовательские программы, политические доктрины или религиозные учения. То, на чем базируются они, их оценка и может стать основанием для отнесения их к такому или иному типу. Но можно ли говорить при этом о Разуме Вселенной как о некой самостоятельной метафизической целостности или следует ограничиться рассмотрением разума населяющих Вселенную разумных существ?

18 Там же.

19 Там же.

Космический Разум невидимого мира

Разум космических существ тонких миров находится как бы посередине между человеческим Разумом (оразумляющим материальный мир и воплощающимся в материальном мире) и Разумом Божественным (трансцендентным миру и имманентным ему). «Ангел есть сущность, одаренная умом, всегда движущаяся, обладающая свободной волей, бестелесная, служащая Богу, по благодати получившая для своей природы бессмертие, каковой сущности вид и определение знает один только создатель. Бестелесной же она называется, также и вещественной по сравнению с нами, ибо все, сопоставляемое с Богом, Который один только — несравним (ни с чем), оказывается и грубым и вещественным потому, что одно только Божество по истине — невещественно и бестелесно»[20]. Обитатели невидимого мира сотворены как существа личностные. Более того, ангелы сами по себе являются целыми мирами (например, по В. Лосскому), но вот применимо ли к ангелическим мирам понятие Космического Разума в качестве некой всеобщей целостности?

Возможно ли это, а если возможно, то каковы мировоззренческие последствия такого взгляда? Постараемся разобраться.

Во-первых, наличие космической целостности (системности), интегрирующей разум тварных ангелических миров, придавало бы им статус Космического Субъекта, то есть ставило бы их в оппозицию к Творцу, исключая Непостижимое из небесной иерархии. Что, собственно, и произошло, когда некоторые ангелические сущности (во главе с Люцифером) впали в гордыню, ибо пожелали (а личностность твари и предполагает свободу желания, воли и ума) быть «как боги» вне единения с Богом, отчего остались вечно разделяемые в самих себе, вечно озлобленные (зло здесь как онтологизированная частность, разделение).

Во-вторых, ангелы суть целые миры, среди которых наша Вселенная лишь одна из неизмеримого количества тварных ангелических миров, однако находящаяся по отношению ко всем ним в особом центральном положении. Ангельские сферы-миры не нужно объединять в некую над ними находящуюся, но остающуюся тварной целостность, ибо каждый из таких миров самодостаточен и самосовершенен, разумеется, в той степени и до той черты, пока эта самодостаточность и самосовершенность остается причастной к Совершенству Творца.

И, наконец, в-третьих, разделенность невидимого мира на ангелов и аггелов, на богоносных и падших духов уже сама по себе не позволяет рассматривать их как некое целое. Ангелы небесной иерархии, чистые образы Божии всю свободную волю свою и свой разум направляют исключительно на служение Триединому Богу и, следовательно, не стремятся и не склоняют человека к какому-либо их интегральному рассмотрению. Напротив, инфернальное «население» только и делает, что нашептывает человечеству одну за другой мировоззренческие идейки самодостаточного всеединстсва духовного мира. Языческое (политеистическое) мировоззрение позволяло аггелическим персонам действовать в человеческом физическом мире прикровенно, как бы «от себя». Но затем они были побеждены и сброшены со своих пьедесталов, повержены ниц инкарнационным монотеизмом — откровением Божественной Личности Сына Человеческого, раскрывшим личностный и тварный статус ангелических существ, а также возвысившим личность и природу человека. Возвращение утраченного былого господства в умах человеческих князь мира сего видит уже в идеях сциентистского пантеизма, являющегося философско-мировоззренческой основой антихристианского религиозно-научного синтеза, а основным направлением удара предстает личность человека и ее духовная и космическая центральность.

---

20 См.: *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. Глава III. Об Ангелах. М., 1992.

Право на реальность в пантеизме получают не только первосотворенные, Противобог (Сатана, Дьявол, …) и не только маленькие бесенята, но и новообразованные, уже человеко-тварные Большие Демоны различной природы.

Следуя традициям оккультизма, Д. Андреев апеллирует в своих теоретических построениях понятием эгрегор (др.-греч. ἐγρήγοροι — стражи), подразумевая под ним иноматериальное образование, возникающее из психических выделений частей человечества (племен, государств, партий, религиозных объединений). Они, по Д. Андрееву, обладают временно сконцентрированным волевым зарядом и эквивалентом сознательности. Так вводится «персона» существовавшего много столетий Большого Демона папства, который во многом подчинил себе ментальность Пап и других иерархов Католической Церкви, что и вызвало ее претензии на мировое господство, утверждаемое огнем и мечом, крестовыми походами, инквизицией и т. д. Д. Андреев повествует и об эгрегоре Российской государственности, и о Великой сеятельнице смут России — Велге, страшном демоническом существе, ответственном за революции и бунты.

У Оруэлла (для сравнения) описан период будущего, правления «Большого Брата», а у Андреева период мощи и безраздельного господства над душами эгрегора (именуемого Цебрумр) будущей Антицеркви (Партии). Сходство внушаемых тезисов очевидно.

Подобные мифопоэтические картины будущего, заключенные в безупречное художественное изображение, рождаются, возможно, вследствие того, что форма откровений сверху и снизу одна и та же (ибо сатана — обезьяна Бога и клеветник), почему их и трудно различать. Возможно даже взаимное цитирование, а ведь подмена в сознании происходит не только у тех, кто говорит, но и у тех, кто слушает.

Полученное Д. Андреевым, по нашему мнению, в результате нашептывания инфернальных существ приводит его к выводу о необходимости рождения новой религии — «религии итога, которой ныне чреват мир…»: «Сорок или тридцать лет назад многим в России казалась неизбежной гибель религии вследствие прогресса научного или социального… И однако же соцветие религий не только не погибло, несмотря на все средства, ради этого мобилизованные, но именно под влиянием научного и социального прогресса обогащается тем, что сделает мировую религиозность вместо сочетания разрозненных лепестков целокупным и единым духовным цветком, Розою Мира»[21].

Взращивая Розу Мира, Д. Андреев почему-то не задумывается, что на ее лепестках преспокойно усядутся и первосотворенные «свидетели творения» из инфернальных миров, и «большие демоны эгрегоры», более похожие на массовые галлюцинации, и не будет между ними никакого различия и у них не останется личностности, поскольку «духовный цветок» цело-купен и един.

А вот что писал по этому поводу несколько ранее В. Соловьев: «Вселенская религия есть плод великого дерева, корни которого образованы первоначальным христианством и религией средних веков. Современные католицизм и протестантизм — это иссохшие и бесплодные ветви, которые время срезать. Если ты называешь христианством все дерево, тогда вселенская религия, без сомнения, только последний плод христианства, христианства в его совершенстве. Но если ты даешь это имя только корням и стволу, тогда вселенская религия не есть христианство»[22].

---

21 *Андреев Д. Л.* Роза мира. 1995. С. 18.

22 См.: *В. С. Соловьев.* София. Первая триада. Первые начала (Каир, Февраль 1876). Цит. по: *Соловьев С.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 132.

Иными словами, вселенская религия есть религия антихристианская, а вселенская космическая церковь есть объединение всех космических сил против церкви Христовой. Следовательно, говорить о целостности Космического Разума тонких миров (что и делается в теософии — Е. Блаватская, Е. Рерих и др., антропософии — Р. Штайнер и др., универсальном эволюционизме — Т. Шарден и т. д.) значит объединяться против Бога, направлять свою волю против воли Творца и Божественного Домостроительства, и не только против Бога, но и против Образа и подобия Божиего — Человека.

Необходимо отметить, что идея религиозного и научного синтеза остается достаточно актуальной. Всеинтеграционный тренд можно наблюдать, например, в идеологии глобализма, который вполне можно рассматривать как религию XXI века. Ее антихристианский характер объясняет нравственную эрозию современного западного мира, зараженного социальными вирусами политкорректности и толерантности.

Космический Разум видимого мира

Эмпирическое обобщение В. И. Вернадского приравнивает человеческий Разум к природной, геологической силе. Фундаментальность Разума как космической силы заставляет рассматривать его не только в естественно-научном, но, главное, в духовном плане. Духовный взгляд на мир предполагает, как следствие, наличие смысла не только внутри человека, но и вне его — и в этом ключе осмысление окружающего пространства, наполнение его жизнью. «В центре Вселенной, — говорил В. Н. Лосский, — бьется сердце человека…»[23]

Духовная центральность человеческого Разума вместе с геоцентрической (в духовном смысле) картиной мироздания задает особую перспективу (об иконическом, «обратно-перспективном» способе смотрения) постижения сущности бытия. Космический Разум — понятие конкретное. А тварный космический разум тем более. Космический Разум — это разум человеческий, причем каждого человека, осознающего себя в качестве личности. Если сознание человека есть его рефлексия, то сознание Космоса — рефлексия Космоса — это личность человека, причем каждого человека, во всей его индивидуальности. Но и это еще не все.

«Человек есть Богозданный храм Божества по душе и телу», — писал Святитель Игнатий Брянчанинов[24]. Но каким образом в ограниченном пространственно существе может поселиться Существо, не ограниченное ни пространством, ни временем? Каким образом в человека — ничтожную часть Космоса — может поместиться весь Космос? Такое логическое «противоречие» немедленно усматривают люди науки, хотя на самом деле тут никакого противоречия нет даже с точки зрения науки. Наука, в частности математика, знает, что число точек на ограниченном отрезке прямой бесконечно, знает математика и фигуру ограниченного объема, но бесконечной поверхности (так называемый сапог Шварца), а современная топология хорошо изучила поверхности, обладающие самоизнаночностью (типа листа Мебиуса), и т. д. и т. п.

Такие качества, как разум, помышление (воля), также подаются в виде чего-то, что может наполняться. Иными словами, являются формами по существу, а не их наполнениями, преимущественно формальными, а не содержательными понятиями.

Но, будучи формами, сосудами, разум, воля, мысль, идея, смысл и тому подобные идеальные объекты — тем не менее идеальны (бестелесны) только по отношению

---

23 *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). 2-е изд., испр. и перераб. СТСЛ, 2012. С. 446.

24 *Святитель Игнатий (Брянчанинов).* Слово о человеке // Богословские труды. М., 1992. С. 288.

к грубой посюсторонней реальности. Относительно же Невещественного в абсолютном смысле Творца они оказываются и телесны, и материальны, и вещны. Мысль о вещности и особого рода материальности идеальных объектов, об их особого рода плотности (в смысле воплощенности) периодически посещает философствующие умы, но либо сразу же отбрасывается, либо приобретает вульгаризированное технологическое отражение в виде попыток выделения мысли в качестве некоего химического вещества (желудочки мозга Р. Декарта) или современных экспериментов по взвешиванию душ и т. п.

Очевидно, что искусственное пресуществление (а именно это, собственно, и происходит в экспериментах «по взвешиванию душ») носит обратный характер (то есть свершается о-существление материального в идеальном, а не пресуществление идеального в материальное), а их наблюдаемая успешность есть результат ошибочной интерпретации. И от прибора, и от самой наблюдательной стратегии требуется степень тонкости, соответствующая степени тонкости наблюдаемых объектов. Таким прибором и является человеческий Разум, обладающий умо-зрением, воз-зрением, умо-постижением и тому подобными идеальными качествами, сущностно неотъемлемыми от человека.

Ведь со-образно сущности человека определяется его место в мироздании. «Сотворением человека Творец заключил мироздание, т. е. сотворение миров видимого и невидимого… Извлекал он все из ничтожества единым словом… Земля, созданная, украшенная, благословенная Богом, не имела никаких недостатков. (…) Ныне взорам нашим представляется земля совсем в ином виде. Мы не знаем ее состояния в святой девственности; мы знаем ее в состоянии растления и проклятия. Смерть взошла в мир грехом, быстро объяла, заразила, неисцельно повредила мир»[25].

Мир был создан целостным и единым, но затем в результате грехопадения человека разделился на видимый (вещественный) и невидимый (духовный, ангелический). Понятия «видимый мир» и «невидимый мир» относительны, как относительны понятия «вещественное» и «духовное», и относятся более к познавательной способности человека. Императив познания — Слово Божие, ибо «слово Божие доставляет познания, необходимые для жительства богоугодного — жительство богоугодное соделывает человека обителью Святаго Духа. Который и научает своеобразно, не по стихиям мира, словесный сосуд Свой высокому учению Божественной истины, невыносимому и несвойственному для разума плотского и душевного» (Ин. 16, 12.13; 1 Кор. 2, 13.14)[26]. Бог сотворил человека по образу и подобию Своему, это означает, что Человек был отпечатком Божества не только по существу своему, но и по нравственным качествам — по премудрости, по благости, по святой чистоте, по постоянству в добре. Полнота сходства необходима была для того, чтобы человек удовлетворял своему назначению — быть храмом всесовершенного Бога.

Ум человека долженствовал быть Умом Божиим (1 Кор 2, 16), слово его долженствовало быть Словом Божиим (1 Кор. 7, 12; 2 Кор. 13, 3), дух его должен быть соединен с Духом Божиим (1 Кор. 6, 17), его качества должны быть Богоподобными (Мф. 5, 48). Вселение Бога в человека есть вместе и теснейшее соединение Бога с человеком; человек-тварь соделывается причастником Божественного естества! (2 Пет. 1, 4). Иными словами, умо-зрение человека долженствовало приблизиться к точке, относительно которой видимым долженствовал стать весь тварный мир, вся грубая материя и все тонкие духовные силы.

25 Там же. С. 291–297.

26 Там же. С. 289.

Но в результате грехопадения произошло прежде всего именно повреждение ума, ставшего уже не способным вобрать в себя, в сосуд человеческой души полноту знания.

Душа же суть «дыхание жизни», она бестелесна, но лишь относительно человеческой телесности. Душа субстанциональна и вещественна в той же степени, как и существа, населяющие горний мир, — ангелы, но тонка, виртуальна и невещественна в чувственных глазах грубой материи, относительного грубого дольнего мира. Человек — душевно-телесный, грубо-тонкий — предназначен выполнять роль связующего звена, посредника, вестника, ангела земного, завершающего картину Творения Божиего. Вот почему он и именуется венцом творения и занимает духовно-центральное место в тварном мироздании.

«Душа, подобно ангелам, имеет ум, духовное чувство, свободную волю, но, как тварь, ограничена и по существу своему, и по свойствам своим; по причине этой ограниченности имеет и свою степень тонкости, может содержаться, и содержится, в нашем грубом теле, может быть заключена в адской темнице, может быть подвержена адским мукам, может, если будет допущена, переменять места, может быть помещена в раю; она способна к высшему наслаждению, наслаждению внутреннему, являющемуся в сердце и распространяющемуся по всему человеку»[27].

Ум человеческий (он же Разум) непосредственно отождествляется с Образом Божиим.

«Что же такое образ Божий, если не ум?» — говорит святой Иоанн Дамаскин (Точное изложение Православной веры, книга 3, гл. 18)[28].

Ум человеческий — мыслерождающий постоянно. Мысль же — внутреннее слово, ум не слитен и не разделен с мыслью, составляет с ней единство, не может быть без нее. Ум невидим и непостижим сам по себе, но является и открывается через мысль; воплощаясь и оплощаясь, приобретая плотское вещественное существование в стране вещества прежде через звуки и знаки, а затем и через действия и вещи.

Человек и его разум возносятся в христианском богословии до духовного центра всего тварного. А ум, воля и внимание ангелических миров, напротив, направляются Господом ко всему земному.

«…Земля духовно центральна, потому что она — плоть человека, потому что человек, прорываясь сквозь бесчисленное видимое, чтобы связать его с невидимым, есть существо центральное, то существо, которое объединяет в себе чувственное и сверхчувственное и потому с большей полнотой, чем ангелы, участвует во всем строе “земли” и “неба”[29].

Итак, тайны Божественного домостроительства совершаются на Земле, и вот почему Библия приковывает наше внимание к Земле. Она не только запрещает нам рассеиваться в беспредельных космических мирах (которые, кстати сказать, наша падшая природа может познавать лишь в их разобщенности), она не только хочет освободить нас от узурпации падших ангелов и соединить с одним Богом, но говорит об ангелах, показывая их обращенными к земной истории, к той истории, в которую включается Божественное домостроительство, говорит о них как о служителях (или врагах) этого домостроительства»[30].

---

27 *Святитель Игнатий (Брянчанинов).* Слово о человеке. С. 295.

28 Полное собрание творений Святителя Игнатия Брянчанинова / Приложение / Святитель Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. Паломник, 2006. С. 567.

29 Богословские труды / Сборник восьмой, посвященный Владимиру Лосскому. М.: Изд. Московской Патриархии, 1972. С. 151.

30 Там же.

Но с другой стороны: «Управление человеком принадлежит словесной силе, которая в непорочном состоянии действовала согласно с силою воли и силою мужества или твердости. Воля стремилась к Богу; сила твердости содержала человека постоянно в его правильном стремлении; силою словесною человек пребывал в непрерывном соединении с Богом. По падению они стали бороться и препираться между собою. Самый дух наш соделался обличителем своего начала — ума, подвергшегося омрачению, борется с мыслями, приводит их к разноречию и сбивчивости и сам увлекается обольщенными мыслями»[31].

А обольщенные человеческие мысли вместе с силами воли и мужества овеществляют окружающий мир по образу и подобию человеческому, внося в него материализованные обольщения в виде многоразличных рукотворных предметов, на которые распространяются свойства первообразных форм человеческого ума, изрядно подпорченных грехопадением. Вот где лежит основное противоречие теоретизирования на тему Космического Разума. Соблазненный и прельщенный человеческий разум, отвратившись от созерцания Бога, поворачивает свой мысленный взор к грубому миру и, ощутив там острое чувство одиночества, тщится увидеть в нем себе подобное — равномасштабное космическое существо. Не найдя, начинает лепить его из чего попало — из глины, микросхем или материализованных ментально-астральных сущностей.

От глины к кремнию (современное бытие Голема)

Адам был вылеплен из праха земного, глины, а затем Господь вдохнул в него душу. После чего он перестал быть глиняным, а стал душою живою. А в глине породообразующим минералом является каолинит. Его состав: 47% (масс.) оксида кремния (SiO_2), 39% оксида алюминия (Al_2O_3) и 14% воды (H_2O). То есть кремний — основа того самого первоматериала человека. Несмотря на то, что гипотеза о возможности существования органической жизни на основе кремния, а не углерода, основанная на близости физико-химических свойств этих элементов, не подтвердилась, развитие технологий, похоже, позволило создавать отдаленное подобие жизни в форме современных компьютеров. Именно кремний является основным элементом в микроэлектронике. Даже место рождения современных компьютерных технологий так и называется — «Силиконовая долина» (англ. Silicon Valley), что переводится как кремниевая долина. Наверное, это не случайно, как и не случайно появилась средневековая легенда о Големе — глиняном человеке.

Согласно каббалистическим рецептам, чтобы сделать Голема («комок», «неготовое», «неоформленное» — евр.), надо вылепить из красной глины человеческую фигуру, имитируя таким образом действия Бога (прельщение лукавого — «будете как боги». — *А. К.*); фигура должна быть величиной с десятилетнего ребенка. Затем надо оживить ее с помощью начертания на ее лбу каббалистического символа — слова «жизнь». Ожив, Голем начинает необычайно быстро расти, достигая гигантских, сверхчеловеческих размеров, и приобретает необычайную силу. Оставаясь в положении бессловесного раба и выполняя все приказы своего хозяина, Голем тем не менее может взбунтоваться и уничтожить его. Не обладая душой и словесностью, глиняный человек (колосс на глиняных ногах) обладает жизненным интеллектом, что свидетельствует о начертании заклинания на лбу.

Образ искусственного человека был достаточно распространенным как в дохристианской, так и в послехристианской эзотерической культуре, из которой он проникал в бытовую культуру, неся на себе налет чего-то запретного и опасного. Таковы образы гомункулусов, возрождающихся из праха и небытия с помощью сложной ал-

31 *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Слово о человеке // Богословские труды. М., 1992. С. 299.

химической мистерии — химической женитьбы, и таков же более приземленный и понятный литературный образ Франкенштейна, столь любимого персонажа современных фильмов ужасов. Черты Голема практически целиком переданы научно-фантастическому персонажу Карела Чапека — Роботу. При этом искусственный человек производился не только из праха земного, но и из собственно человеческого материала — зомби (в магии архаических культур), манкурт («И дольше века длится день», Чингиз Айтматов). Кстати, полуфантастический термин «зомби» и «зомбирование» в последнее время прочно утвердился в психологической науке (например, в NLP) и стал обозначать вообще обезличивающую манипуляционную психотехнику, а также укрепился в общественном обыденном сознании. Основные черты Голема — искусственность, бездушность и бессловесность, превосходство над человеком в силе (а иногда в рассудке) и склонность к слепой всеразрушающей ярости — трансформировались в культуре в форму страха перед машиной. Бунт Роботов (киборгов) — один из популярнейших современных сюжетов. Связь искусственных созданий со слепыми силами разрушения, приданными им конструкторами, анализирует, например, родоначальник кибернетики Н. Винер в своей небольшой работе «Творец и робот». Он пишет вполне в духе средневекового бытового гностицизма, что у человека всегда есть выбор, кому служить — Богу или Сатане, но в случае служения последнему необходимо заменить Бога собой, а себя творением, искусственно созданным, человекоподобным, то есть Големом, или в современном звучании — кибернетической (самоуправляющейся) машиной.

Кибернетика придала Голему новую жизнь, поставив вопрос об искусственном интеллекте, от которого уже не требуется антропоморфное повторение человека, а лишь его главных черт — способности к рассуждению, размышлению и принятию решений. Нужно сказать, ни у науки, ни у рационалистической философии нет однозначного ответа на этот вопрос. Если еще возможно утверждать, что отдельно взятая машина не в состоянии превзойти интеллектуальные свойства человека (хотя, скорее всего, и это не так), то сомневаться в интеллектуальном превосходстве над отдельным человеком глобальной человеко-машинной системы, объединяющей ученое человечество с помощью телекоммуникационных компьютерных средств, уже не приходится вовсе.

Может быть, этот суперкиборг и есть ноосфера — Космический Разум в современном звучании?

Академик Н. Н. Моисеев так и писал: «Мне кажется, что сейчас происходит своеобразный процесс создания некой глобальной системы, чем-то напоминающий процесс эволюции мозга человека на начальных стадиях его развития. Только роль нейронов в этой системе играют отдельные люди, вернее — индивидуальные разумы, оснащенные к тому же современной компьютерной техникой и имеющие доступ к многочисленным банкам данных — магнитным хранилищам человеческой мудрости и информации. Происходит не просто расширение памяти и накопление знаний. Важнее то, что обмен идеями интенсифицирует их развитие. Грубо говоря, несколько людей, работающих сначала изолированно, смогут понять нечто значительно быстрее и глубже, когда они станут обмениваться мыслями и работать в контакте. Вот почему я употребил слово “творчество”. Значит, феномен Коллективного Интеллекта — это важнейшее ныне проявление кооперативности. Если угодно, это его высшая стадия — кооперация интеллектов. <…> Она (кооперация интеллектов) никак не противоречит общей тенденции повышения роли личности в судьбах Человека. Более того, творческие возможности личности, включенной в Коллективный Разум, резко возрастают — это тоже факт эмпирический»[32].

[32] *Моисеев Н. Н.* Общественная эволюция, рациональное общество. Полис. Политические исследования. 1992. № 3. С. 113.

Вероятнее всего, прогноз академика осуществится, но, откровенно говоря, подобная перспектива не радует. Слепленный из праха земного, оживленный при посредстве электронных заклинаний, интеллектуальный, но бездушный «Общепланетарный Мозг» возрастает с чудовищной скоростью, подчиняя себе индивидуальные разумы людей. Он стремится заполнить собой духовный центр Мироздания — планету Земля. Он несет в себе родовые признаки своих предшественников, главный из которых — затаенная ярость разрушения, стремление к возвращению к своему первоначальному состоянию. Вспомним, что Голем — «комок», «неготовое», «неоформленное». И как может быть иначе, когда он наследует вторичные свойства твари творения, «перевернутого» человека, бездушного и безблагодатного, и того, чьими усилиями свершается явление сына погибели — беззаконного человека — Антихриста.

Эти последние слова, вероятно, покажутся малоубедительными для рационально мыслящих людей, но при честном и по возможности полном анализе последствий объективного процесса кибернетического ноогенеза должны выявиться неожиданные и непросчитанные «побочные» эффекты. Например, виртуализация культуры и рождение особой иллюзорной компьютерной культуры.

Действительно, если человек, сидящий за терминалом, подключенным к глобальной системе, будет только и делать, что прилагать к трудам труды, то, может быть, он и сможет возрастать от силы к силе вместе с системой, и это (почему бы и нет?) послужит его творческому личностному развитию. Но оставляя в стороне нерешенный вопрос о человеческих, психологически обусловленных интеллектуальных силах и возможностях, отметим лишь, что на тысячу пользователей возможно и найдется один, кто никогда не использовал машину с прямо противоположной целью — в качестве игрушки и развлечения. А технология развлечения с помощью компьютерных систем развивается слишком быстро, качественно и принципиально взламывая границу реальности, в роли которой в некомпьютерных формах искусства выступает театральная рампа, плоскость листа, экран кинематографа. Рождается искусство, проецирующее свои произведения, минуя уже не только чувственный экран, но и экран сознания. Образы, рожденные машиной, непосредственно воспринимаются психикой человека, и граница естественного мира и мира искусственного становится неразличимой. Реальность заменяется самогаллюционизирующей виртуальной реальностью, подобно тому, как это происходит при наркотизации.

Интересный пример приводил Н. А. Носов в своей статье, посвященной виртуальной культуре:

«В Японии создан виртуальный город Хэбит (Кодзуми, 1995). Любой владелец компьютера может стать жителем этого города — “аватаром”. При приобретении гражданства человеку предлагается выбрать себе внешний вид из 1100 вариантов, подобрать себе одежду. Город Хэбит существует уже четыре года, и его численность достигает 10 тысяч человек. В системе используется новейшая компьютерная графика, усиливающая реализм виртуальной среды. Когда жители виртуального города выходят из своих виртуальных домов, они встречают других аватаров, которые прогуливаются по улицам, в жилой части, в парке, в лесу, в лабиринте. Жители могут общаться друг с другом, печатая послания на клавиатуре. Аватар получает зарплату размером в 200 официально принятых денежных единиц, но есть также возможность брать деньги взаймы в ссудных кассах или выиграть в азартные игры (Кондзуми, 1995. С. 9). В городе Хэбит жители живут “полноценной” личной и общественной жизнью: вступают в браки, развлекаются, общаются, делают покупки, выбирают правительство и т. д.».

И далее автор статьи приходит к выводу:

«Таким образом, можно утверждать, что новая — виртуальная — цивилизация с ее киберкультурой и виртуальной психологией начинает “разъедать” и заменять собою нынешний новоевропейский тип культуры»[33].

Со времени публикации этой статьи прошло уже два десятка лет, и мы сегодня отчетливо наблюдаем плоды подобного разъедания, усиленные не только развитием информационно-коммуникативных технологий, но и наступлением культуры и цивилизации постмодерна с ее толерантностью и политкорректностью, так что вопрос стоит уже о самом сохранении новоевропейского цивилизационного кода[34].

Итак, то, что мы ожидаем в виде информационной цивилизации, может обернуться цивилизацией виртуальной, в которой уже не будет места реальности, как не может найтись места реальности в царстве иллюзии и обмана, царстве Антихриста, находящемся под властью первоиллюзиониста.

Но Бог поругаем не бывает, и поэтому необходимо доискаться духовного смысла, связанного с рассматриваемым вопросом понятия ноосферы, прежде чем поспешно отождествлять Космический Разум (и не только) с тварными интеллектуальными конструкциями.

Ноосфера — перцептивный экран Космического (всечеловеческого) Разума

Ноосфера с момента рождения этого термина (первая половина XX века) воспринималась как нечто внешнее и одновременно предполагающее центр, и все же в обратной перспективе само становящееся центром. И это впоследствии выстраивало концепции ноосфероцентрического свойства. Несмотря на то, что уже с самого начала было ясно, что ноосфера грозит элиминировать человеческую свободу и, более того, заменить собой Бога, ноосфера была принята на вооружение как единственно спасительная идея, казалось бы, способная соединить без кричащих противоречий рационалистическую картину мира с ее эволюционной теорией и неизбежной тепловой смертью и одновременной верой в прогресс (сопровождавшейся забвением гуманитарных ценностей) и гуманитарные ценности, порядком к тому времени истрепанные войнами и революциями, предчувствием профанного экологического конца света.

Экзистенциалисты заговорили об отчуждении и о том, что «Бог умер», о смыслоутрате, и это стало любимым сюжетом разговоров в евро-американских салонах начала XX века. Светская эсхатология, утратившая религиозную горячность, выливалась в теплохладном чувственном модерне, безвольном жертвенном декадансе, уводящей отвлеченности супрематизма и тому подобных культурных продвижениях, общим свойством которых было обостренное чувство человеческого одиночества, богооставленности.

В этой обстановке идея ноосферы возвращала рационалистический смысл существования отдельному человеку во всемогущем коллективе, придавало новую перспективу, казалось бы, окончательно развеивая эсхатологические страхи. Пьер Тейяр де Шарден, один из основных генераторов ноосферической концептуалогии, писал:

---

33 *Носов Н. А.* Виртуальная цивилизация // Виртуальные реальности. М., 1996. С. 5–10.

34 См., например: *Калмыков А. А.* Русский мир и западная цивилизация — аксиокоммуникативный Grand Canyon / Коммуникативные платформы для социальных и медийных инноваций. Материалы I Международной научно-практической конференции. М.: Академия медиаиндустрии, 2014. С. 91–98; *Калмыков А. А.* Антроподицея в медиированной и гипертекстовой реальности / Сборник материалов XVI конференции «Наука, Философия, Религия»: Человек перед вызовом новейших информационных и коммуникативных технологий (г. Дубна, 21–22 октября 2013 г.). М.: Фонд Андрея Первозванного, 2014. С. 87–111.

«В настоящее время вся совокупность мыслящих сил и единиц вовлечена во всеобщее объединение посредством совместных действий внешней и внутренней сторон Земли, все части человечества проникают друг в друга и сплачиваются на наших глазах в единый блок вопреки тенденции этих частей к разъединению и соразмерно ей; все это совершенно естественно, если уметь видеть в этом высшую точку организации космического процесса, неизменного со времени тех далеких эпох, когда наша планета была молодой»[35].

Конец же этого всеинтеграционного процесса в точке Омега, которая не просто точка в пространственно-временном континууме, а бог-омега — конец света, представляющий по Т. Шардену:

— внутренний возврат к себе целиком всей ноосферы, достигшей одновременно крайней степени своей сложности и своей сосредоточенности;

— переворот равновесия, отделение сознания, в конце концов достигшего совершенства, от своей материальной матрицы, чтобы отныне иметь возможность всей своей силой покоиться в боге-омеге;

— критическая Точка одновременного возникновения и обнаружения, созревания и ускользания[36].

Очевидно, что точка зрения Т. Шардена достаточно далека от воззрения Католической Церкви, ревностным служителем которой он был. Но дело даже не в этом. Спасая классическую эволюционную теорию от накопившихся к тому времени внутренних нестроений и обнаруженных нелепостей, Т. Шарден преобразовывает ее в теорию эволюционизма универсального, в которой эволюционированию (то есть целенаправленному и самоусложняющемуся изменению) подвержено все — весь универсум с его видимыми и невидимыми мирами, и более того, Сам Творец этого универсума оказывается изменным и эволюционирующим.

Почти одновременно с Т. Шарденом, но немного другим языком, эти же идеи высказал В. И. Вернадский, пытаясь, правда, приземлить понятие ноосферы, сделать его натуралистическим, скорее методологическим, чем онтологическим.

Введенная им замена закона природы эмпирическим обобщением открывала широкие перспективы для использования в науке модельных спекулятивных методов философии.

Русская философская мысль искала свою точку Омега и свой центр в софиологии. В этом смысле любопытен совет, данный отцом Павлом Флоренским В. И. Вернадскому в личном письме. Отец Павел предлагал использовать вместо термина «ноосфера» термин «пневматосфера», обозначающий духовную оболочку Земли[37].

Универсальный эволюционизм оказался весьма продуктивен. В его стволе родилась синергетика (И. Пригожин), идея коэволюции, выдающиеся открытия в области случайных процессов и многое другое, но как идейно-философское учение сегодня он уже не кажется столь привлекательным, как в начале века. Порождаемая

---

35 *Шарден Т.* Феномен Человека. М., 1987. С. 193.

36 Там же. С. 225.

37 «…Со своей же стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую, скорее, эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере или, может быть, на биосфере того, что можно было бы назвать пневматосферой, т. е. о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа. Несводимость этого круговорота к общему круговороту жизни едва ли может подлежать сомнению. Но есть много данных, правда, еще недостаточно оформленных, намекающих на особую стойкость вещественных образований, проработанных духом, например, предметов искусства. Это заставляет подозревать существование и соответственной особой сферы вещества в космосе. В настоящее время еще преждевременно говорить о пневматосфере как предмете научного изучения; может быть, подобный вопрос не следовало бы и закреплять письменно. Однако невозможность личной беседы побудила меня высказать эту мысль в письме. С уважением к Вам, П. Флоренский. 1929. IX. 21» (Переписка В. И. Вернадского и П. А. Флоренского // Новый мир. 1989, № 2).

универсальным эволюционизмом, новая парадигматика науки деобъективизирует реальность и тем самым сближает науку с паранаукой.

Культурологические последствия господства паранаучных идей в обыденном сознании общества достаточно хорошо известны и в целом негативны. Подробно разбирать это здесь нет необходимости, проще сказать, что ноосфера, воспринимаемая как сущность, то есть как онтологическая категория, мало чем отличается от зеленых пришельцев, а бог-омега — от пантеистического абсолюта, сущность которого в не-сущности, в ничто.

За красотой построения скрылось, что эволюционирующий творец уже не творец, ибо посюсторонен и пусть тонко, но материален. То есть концепция Т. Шардена в основе своей материалистична, и найденный ею центр — лишь временная изменная цель.

И здесь уместно высказать одну странную идею, быть может, позволяющую несколько по-иному взглянуть на эволюционные и бифуркационные теории, так или иначе завязанные на понятии информации. До сих пор не существует ясного и однозначного понимания того, что такое информация и информационность, что такое сложность и восхождение сложности. Споры о тепловой смерти и выход из них путем введения странных аттракторов и бифуркаций, синергии и коэволюции все-таки не повернули стрелу времени, по-прежнему направленную в сторону хаотизации. Ибо предельная сложность есть предельная информационная насыщенность всех элементов, составляюших реальность, их предельная обособленность, такой же хаос, как и их предельная обобщенность и энергоинформационная равномеризация (тепловая смерть). Флоренский ввел понятие эктропии против энтропии, но если быть последовательным, необходимо ввести также понятие экформации, подразумевая под ним формацию, но не изнутри системы, как информация, не самоорганизацию, а извне ее. Внешний (вне ноосферы находящийся) источник организации и есть тот креативный движитель бытия, который в метафизическом плане тщетно ищет универсальный эволюционизм.

И, тем не менее, ноосфера реальна и телесна в той степени, в которой телесна и реальна интегрированная мысль Человечества. Она подобна древнему хрустальному небосводу с прикованными к нему светилами — недвижными научными и философскими концепциями, и потому легко обозреваемыми мысленно.

Ноосфера — граница нашего современного мировосприятия, расширившаяся до масштабов естественно-научной вселенной, но блокирующая проникновение в невидимые миры.

Ноосфера — экран, на который проецируется общекультурный художественно-научный гипертекст — поле смыслов, задача которого — репрезентовать ограничение человеческого умовосприятия.

Иными словами, ноосфера определяется как теоретический конструкт, неопределимый онтологически в рамках естественно-научного мышления. Ноосфера не предмет, который мы видим, а условие видения в природе того, что своим существованием зависит от человека[38].

Если уж так необходимо пользоваться термином «ноосфера», то использовать его можно как условность, а не существенность, как описание высшей формы организации, оказывающей, тем не менее, неоценимую услугу в осмыслении Невыразимого. Ноосфера отодвигает и еще раз доказывает тщетность попыток человеческого интеллекта ограничить каким-либо словесным забором то, что безгранично.

38 См.: *Гиренок Ф. И.* Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987.

Можно сказать и так: ноосфера — всего лишь научно-поэтическое выражение идеи Космичности человеческого разума как Творения Божиего, возвращая тем самым этому понятию позитивное значение.

А центром космической сферы Разума оказывается тот, кто на нее из нее взирает, то есть разум человеческий. Однако способ разумного видения, чтобы стать космичным в полном смысле, то есть оказаться не ограничиваемым ноосферой, должен выстроиться иконически, оставить попытки пробить головою хрустальный свод, но обратиться вовнутрь и войти в самообраз. То есть совершить подлинный творческий акт.

Загадка творчества

Феномен творческой активности человека привлек к себе внимание ученого сословия, как только удалось выработать механизмы теоретико-философской рефлексии, то есть как только родилась философия. Но если для умозрительных методов эта задача по крайней мере могла быть адекватно поставлена, то объективной науке долгое время она явно не давалась. Ясно, что попытки физического, химического, биологического и даже социологического редукционизма были обречены на неудачу, но и психологические модели творческого процесса также оказывались достаточно далеки от этой живой и непредсказуемой стихии. Творческий процесс не поддавался объективации и не сводился к «работающим» моделям психических процессов и явлений. Его тяжело было «оконтурить», тяжело воспроизвести, тяжело, если это вообще возможно, сделать предметом научного исследования в рамках современной научной парадигмы. Действительно, творчество всегда уникально, но будучи однажды зафиксированным исследователем, описанным языком науки и повторенным в очередной серии опытов, оно тут же перестает быть творчеством, превращаясь в нечто иное — в ремесло, в технологию. Да и сам исследователь, изучая творчество, фактически включается в него и этим придает результату налет субъективности.

Творчество сущностно виртуально даже в том смысле, в котором этот термин понимается в релятивистской физике. Например, исследование материи на фундаментальных уровнях привело к открытию виртуальных частиц. Их отличительной особенностью является принципиальная нерегистрируемость: как только такая частица регистрируется прибором, она перестает быть виртуальной, а точнее, факт ее регистрации означает, что она и не была виртуальной. Так и творчество перестает быть творчеством, становясь подвластным объективирующей, опредмечивающей фиксации. Или другой пример. В релятивистской квантовой механике установлено, что на результаты экспериментов в области физики высоких энергий и субсветовых скоростей влияет наблюдатель и его приборы. Иными словами, свойства приборов и наблюдателей должны быть включены в уравнения, описывающие объективную физическую реальность. Откуда следует, что физическая реальность на самом фундаментальном уровне не может быть описана наукой как всецело объективная, не испытывающая влияния со стороны субъекта. То же самое происходит и с творчеством, исследование которого не может осуществляться совершенно отстраненно, без включения в исследуемый процесс фактора личности исследователя.

Из-за противоречивости научного суждения о творчестве как предмете исследования пока еще мало серьезных работ, посвященных этой теме. Вместе с тем проблемы творчества сегодня как никогда значимы. Среди множества объективных причин этого выделим следующие:

1) Развитие кибернетики, глобальная информатизация, рождение информационного общества и другие подобные объективные тенденции современной цивилиза-

ции выдвинули перед наукой требования двоякого рода. С одной стороны, появилась практическая необходимость ускоренного продвижения в область искусственного интеллекта, способного взять на себя основной груз по переработке информационных потоков. Следовательно, понадобилось вскрытие глубинных механизмов продуктивной мыследеятельности и воплощение их в технические средства. С другой стороны, остро обозначилась проблема определения границ так называемой компьютерной метафоры. Процесс постепенного очеловечивания машины, воплощения в ней все более интимных человеческих качеств чреват интеллектуальным унижением человека. Проблема научного изучения механизмов творческой активности в этом смысле перемещается из области психологии и кибернетики в сферу глобалистики и глобальной культурологии. Принципы детерминизма и асубъективизма, господствующие в науке, не позволяют адекватно оценить последствия создания «искусственного интеллекта». Поэтому нужно выработать новый научный подход к творчеству, совмещающему в себе мощь рационализма и уважение к тайне творчества человеческой души. Творчество в подлинном смысле слова есть процесс глубоко личностный, и для его изучения необходим научный аппарат, способный видеть в явлениях не столько общее и особенное, сколько единичное, индивидуальное и уникальное.

2) Проблема творчества принадлежит к тем проблемам современной психологической науки, которые понуждают задуматься об основаниях научного знания и организации человеческого общежития в целом. И наука, и социопсихологические практики постепенно поворачиваются лицом к личности. Общественная потребность повышения значимости личности отражается и в политических доктринах, и в научных концепциях. «Легко понять, почему значение индивидуалистического или личностного начала резко растет в современную эпоху экологического императива, и мы не сделаем ошибки, если станем утверждать, что в современных условиях раскрытие творческого потенциала личности становится жизненно важным для всей популяции homo sapiens. И это не преувеличение»[39]. Личностные ценности уже сегодня существенно потеснили прежние ориентиры индустриально-технократического мира. Вместе с ними уходят на второй план и те свойства человеческого продуктивного мышления, которые позволили в свое время осуществить этот научно-технический прорыв. Речь идет об аналитических и формально-логических свойствах человеческого интеллекта. Таким образом, сегодня ярко обозначилась онтоаксиологическая оппозиция: с одной стороны, происходит процесс глобального всеобъединения, чреватый нивелированием всего индивидуально-личностного, а с другой — возрастает роль личности и ее центра — творческого начала, поскольку творчество продолжает носить совершенно индивидуальный, интимный характер.

Образообразующая сила творчества

Отличительной чертой творчества как психологического процесса является продуктивность, то есть порождение чего-то, чего раньше не было. Но это что-то, будучи сотворенным однажды, уже не может быть повторено тем же самым путем, в том же самом творческом импульсе. Творческая функция, естественно, должна быть отнесена к действию сознания, так как требует определенного рода рефлексии. Продукт должен быть не просто произведен, но и оценен как новый. Вне сознания не может быть и творчества. Вот почему существам, не обладающим сознанием, отказывается в праве творить. О творчестве Природы в целом говорится иносказательно либо наделяя ее какими-то формами сознания. Но было бы неверно ограничиваться только сознательными компонентами психики, так как законченный продукт твор-

39 *Моисеев Н. Н.* Современный рационализм // Личностное начало и рациональное общество. М., 1995. С. 330.

чества подчас появляется неожиданно, казалось бы, без особого труда, иногда даже во сне. Эти явления называют озарением, инсайтом, открытием. Во всех случаях рождение нового осуществляется скачкообразно, разрывно, так что трудно бывает проследить последовательность и логику перехода в новое состояние. Иными словами, немаловажную роль играет в процессе творчества бессознательное, среди весьма простых описаний которого приведем следующее: «…сознательное психическое состояние содержит по меньшей мере две стороны: переживание субъекта и возврат субъекта к своему переживанию (рефлексия) для познания его… Если для сознания необходимы два фактора — психическое состояние и рефлексия на него, то можно допустить, что бывают случаи, когда психическое состояние возникло, а рефлексия на него не последовала; иными словами можно допустить существование бессознательных психических процессов»[40]. Отметим, что Николаю Онуфриевичу Лосскому удалось ввести понятие бессознательного, в отличие от Фрейда и его школы, без привлечения фактологии проявлений бессознательного, как иррационального в деятельности и поведении. Откуда, между прочим, следует необязательность связывания бессознательного с телесным, чувственным, инстинктивным и сексуальным. Область бессознательного оказывается открытой рациональному и трансрациональному так же, как и область сознания. С другой стороны, бессознательное, будучи поставлено в оппозицию к сознанию, служит для более ясного представления феномена, то есть позволяет определить сознание как небессознательное. В этом смысле продукт творчества и само творчество выступают в роли катализатора прояснения сознания, перевода смысла из темной иррациональной бессознательной области психики в область осознанного. Сам по себе этот переход (и его рефлексия) является предметом работы мышления, так как требует последующего осмысления и объяснения. Продукт творческой деятельности отчуждается от своего творца (рукопись умнее автора), так как предназначен для рассматривания как бы со стороны, и потому вновь осваивается. Таким образом, можно сказать, что мышление сопровождает всякий творческий процесс, как бы выводя продукт творчества во внешний мир, превращая субъективный психический продукт в объективный предмет. Причем этот объективный предмет суть воплощенная, то есть перешедшая в плотское (материальное) состояние мысль, даже если речь идет о «бестелесной» идее, предложенной внешнему по отношению к индивидууму миру.

Схематично можно определить творчество как совокупность осознаваемых и неосознаваемых психических процессов, сопровождаемых мышлением, итогом чего становится воплощение, опредмечивание мысли в творении.

В соответствии с этой схемой становятся понятны пути, по которым шло исследование творческого процесса, и его приоритеты. Ближе всего к поверхности оказалось мышление, и потому проблемы продуктивного мышления наиболее хорошо разработаны. Достаточно упомянуть знаменитую работу М. Вертгеймера «Продуктивное мышление», а также труды других представителей гештальт-психологии — В. Келера «Исследование интеллекта человекоподобных обезьян», К. Коффки «Основы психического развития» и т. д. Это направление было продолжено их последователями — К. Дункером, Н. Майером, Л. Секея.

«Одной из наиболее общих проблем, которая ставится и определенным образом решается во всех исследованиях по психологии мышления, является проблема выявления специфики психологического исследования мышления, взаимоотношений между психологией мышления и смежных с ней наук, прежде всего с логикой, нередко претендующей на исчерпывающее исследование мышления человека.<…>

---

40 *Лосский Н. О.* Чувствительная, интеллектуальная и мистическая интуиция // Учение о душе и душевных явлениях. М., 1995. С. 49.

Значительный вклад в определение специфики и в разработку специальных методов экспериментального исследования внесли исследования представителей гештальт-психологии. В этих исследованиях была выделена одна важная область, не исследуемая логикой, — область продуктивного (творческого) мышления человека»[41].

Представители Вюрцбургской школы трактовали мышление как неосознанную установку, или «детерминирующую тенденцию», вводя для обозначения чувственных образов (восприятия или представления) понятие «осознаваемость», разрабатывали методики экспериментального изучения мышления, К. Бюлер рассматривал сознание как поток мыслей, лишенных сенсорной ткани элементов.

А. Бэн, яркий представитель ассоциативной психологии, выделял особый вид творческих ассоциаций. Дж. Милль определял сознание как логическую цепь ассоциаций, которая дает конечный продукт.

Отечественная философская и психологическая мысль в исследовании творчества шла широким фронтом, но все же наиболее интересными, на наш взгляд, являются работы, где ключом к пониманию творческого процесса было сознание. И это не случайно, так как русская философская школа вскормлена православной традицией. Для нее характерно неприятие как всего примитивного, мистически темного, животно-иррационального, так и сложно-лукаво-мудрого. Напротив, в качестве одного из основных принципов жизни провозглашается трезвление ума. Согласно этой традиции, только трезвым умом способен человек увидеть, не впадая в прелесть, горний, так называемый невидимый мир смыслов, идей и символов. Только будучи трезвлен, способен он творить, то есть пересоздавать образы мира горнего в мире дольнем, воплощать их[42]. Следовательно, сознание как средство творения (воссоздания) и одновременно средство трезвения (защиты от ложных пустых образов) и должно было стать центральным при исследовании творческого процесса.

По свидетельству В. П. Зинченко и Е. Б. Моргунова, после плодотворного предреволюционного периода, связанного с именами С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпета и др., проблема сознания начала вытесняться. На передний план выступила реактология со своим небрежением не только к проблеме сознания, но и к самому сознанию, и психоанализ со своим акцентом на изучении подсознания и бессознательного. Началом 20-х годов можно датировать зарождение деятельностного подхода в психологии. Проблемами сознания частично продолжали заниматься П. А. Флоренский и Г. Г. Шпет. В середине 20-х годов появились еще две фигуры. Это М. М. Бахтин и Л. С. Выготский, их целью было понимание сознания, его природы, функций, связи с языком, словом и т. д.

В 30-е годы страна практически потеряла сознание и даже бессознательное как в прямом, так и в переносном смысле. Напомним, что Л. С. Выготский скончался, М. М. Бахтин был сослан, затем стал заниматься литературоведением, П. А. Флоренский и Г. Г. Шпет погибли в лагерях; и лишь в 50-х годах отечественная психология получила право на существование.

Сегодня, на наш взгляд, уже можно отделять процесс логического мышления как работу сознания с мыслеобразами от процесса рождения мыслеобраза и попытаться внимательнее присмотреться к нему. Для этого понадобится и особый метод, назовем его иконический подход, особенность которого в признании за образом права на самостоятельное существование не только в форме психологического феномена, но и в качестве онтологической сущности.

---

41 *Матюшкин А. М.* Психология мышления. М., 1965. С. 4–5.

42 Представление о творчестве как о воплощении в мире дольнем идеальных объектов мира горнего дает, например, Павел Васильевич Флоренский.

Иконический подход прежде всего предполагает наличие иконического мышления, которое можно определить как рефлексивный процесс творения образа, формирования в сознании и бессознательном психологических атрибутов целостного образа, его чувственной ткани, мыслеобразного значения (то есть связывания со смыслом, осмысления), представления его на внутреннем экране, эмоционального переживания, определение его положения в событийном ряду.

Иконическим такого рода мышление названо с целью подчеркнуть особый его характер, раскрываемый посредством аналогии с иконой. За словом «икона» стоит богатый смысловой ряд — «изображение», «отображение», «образ», «видение», а также — «имею сходство», «похожу на кого-то», «кажусь правильным».

Икона соединяет в себе материальную и предметную ограниченность с бесконечностью духовного содержания, раскрывающуюся перед смотрящим. Иконическое мирорассматривание суть чрез-образное проникновение в Непостижимое, достижение безграничного через физическую ограниченность Образа.

Иконическое мышление можно рассматривать как сочетание особого иконического видения и собственно образо-образующего мышления — творчества. При этом необходимо отметить, что данное деление условно, так как процесс иконического видения всегда сопровождается и образо-творчеством.

Иконическое видение

Иконическое видение органически присуще человеческой психике именно потому, что пространственная ограниченность скрывает на самом деле бесконечность множества жизненных миров, погружаясь в которые и осуществляется выход в беспредельный психический Космос.

Реальность пространственного изображения открывается не вдруг взгляду, привыкшему смотреть на мир через видоискатель фотокамеры (что вследствие насаждения телеобразов становится эталоном зрительного восприятия). Пространственные отношения, открывающиеся иконой, кажутся странными и сильно искаженными, главным образом потому, что икона не предусматривает отстраненный внешний взгляд на себя. С внешней, отстраненной стороны вообще невозможно было бы изобразить Святой Образ, то есть главное. Святость, несмотря ни на какие совершенные художественные приемы, ускользала бы и от живописца, и от зрителя, если бы иконописание было только мастерством, а не служением. Особость художественного мира икон замечательно и во всех деталях проработана в трудах отца Павла Флоренского, Е. Н. Трубецкого и других православных философов. Иконография сотворяется так, как будто иконописец смотрит на икону из самой же иконы, что и создает обратную перспективу. Если зрителю удается найти необходимую точку смотрения, то изображение (с нарушенными, казалось бы, пропорциями) предстает объемно и гармонично. Смотрение иконы происходит не глазами, а всей личностью. Правда, с помощью психотехники и зная априори, что такая точка смотрения существует, можно на мгновение найти ее, но удержать внимание и войти в акт общения с иконой чисто техническими приемами, без соответствующего душевного настроя невозможно.

В процессе молитвенного предстояния перед иконой и происходит событие единения с Образом Божиим и откровение сокровенного в самообразе. Вот почему каждая личность способна ощутить себя в духовном со-бытии с Космосом.

Причем если духовная природа иконического процесса очевидно явно не может быть описана скудным человеческим языком и тем более языком науки, то сопровождающие это событие посюсторонние психические процессы, как оказалось, поддаются описанию.

Как считает Н. А. Носов, «в любом духовном событии есть как содержательная составляющая, определяемая степенью духовной продвинутости, так и чисто формальная, сугубо психологическая, не имеющая отношения к содержанию, но лишь обеспечивающая переход психики в высшие реальности и пребывание там. Психологические события, обеспечивающие и сопровождающие переход в иную реальность, не описаны в науке и были названы нами виртуальными. Психологическая виртуальная реальность порождается психикой человека, и теоретически есть ничто иное, как отражение в самообразе характера актуализации образа, т. е. является отражением в психике процессов, происходящих в самой же психике»[43].

В символизме Андрея Белого эта идея выражается примерно так: «Совокупность форм, меня определяющих, отчерчивает мой пространственно-временной образ. Но в душе моей живет неоформленное, неизреченное, мое взволнованное счастье. В душе я — обладатель нового имени, которого никто не знает, кроме того, кто получает. Это новое имя начертано, согласно Откровению Иоанна, на белом камне души»[44].

Образ и иконическая методология

Понятие «образ» вполне понятно поэту и художнику, но неразрешимая загадка для искусствоведа, литературоведа, да и философа с психологом. Словесное, а тем более словесно-наученное (то есть научное) блуждание по поверхности сущности объявляет все более свою неспособность как-то ограничить хотя бы только посюстороннее пространство, охватываемое описываемым и якобы объясненным понятием. Нет ничего, что можно было бы с достаточной полнотой определить, тем более, если речь идет об образе.

Созвучность и этимологическая близость слов об-раз и об-рис, то есть отчеркивание, деление рисовальной области на относящееся и неотносящееся к Образу, то есть его замыкание, выделение из бесконечного много-образия едино-образного цельного, чего-то выражающего, заключает, в сущности, процесс построения образа.

Восприятие же образа — процесс, событийно совмещенный с его построением. В многослойном пространственно-временном континууме всегда существует слой, в котором восприятие и построение образа, разорванные во времени и пространстве в посюстороннем мире, оказываются в одном месте и одновременными в мире виртуальном. Именно это и только это позволяет читать и понимать образы, сотворенные одним человеком, другому человеку, зрителю понимать художника. И восприятие, и построение суть сотворчество, в котором одновременно участвуют и художник, и зритель.

«Точное» знание, создающее свой язык, наполняет его знако-образами действительности — вытащенными из воды потускневшими камушками. Или, как очень точно и образно писал Андрей Белый: «Образ действительности существует закономерно; но закономерность эта есть часть моего “я” (рефлексирующая), а вовсе не все “я”; и образ действительности, предопределенный связью, не есть безусловно одушевленный образ. Образ же искусства существует для меня как независимый одушевленный образ. Действительность, если я хочу ее познать, превращается только в вопрос, заданный моему познанию; искусство, действительно, выражает живую жизнь, переживаемую. Оно утверждает жизнь как творчество, а вовсе не как созерцание. Если жизнь порождает во мне сознание о моем “я”, то не в сознании утверждается подлинность этого “я”, а в связи переживаний. Позна-

43 *Носов Н. А.* Виртуальные реальности в психологии и психопрактике // Итоги десятилетней работы. М., 1995. С. 5.

44 *Андрей Белый.* Символизм как миропонимание // Символизм. М., 1994. С. 334.

ние есть осознаваемая связь: предметы связи здесь — только термины; творчество есть переживаемая связь; предметы связи здесь — образы; вне этой связи “я” перестает быть “я”»[45].

Итак, точное рациональное знание, выразившись в своих посланиях-текстах, составленных из знаков-заместителей связей, — всегда частность, сколь бы подробными, точными и детальными ни были эти описания. Напротив, живой образ, при всей его приблизительности и отвлеченности, самоцелостен и реален, поскольку им открывается реальное самоцелостное пере-живание, формирующее тело смысла (переживаемого образа, рожденного мыслью).

Сочленение знако-логического ряда и образа, точного знания и переживания, ума и сердца и есть, в сущности, основа всякого знания, рожденного от поступающей извне информации и внутренней информационной работы (мысле-деятельности) и переживания этого процесса. Здесь и возникает особый иконический (было бы точнее сказать — иконно-нический) взгляд и метод.

Метод этот предполагает постижение безграничного через ограниченность Образа, подобно свершающемуся откровению при молитвенном предстоянии перед иконой, сама манера письма которой (обратная перспектива) помещает точку зрения внутрь и за плоскость доски. Иконическое мирорассматривание суть чрез-образное проникновение в Непостижимое как собственно единственная доступная дорога к Его пониманию.

Образ открывается и приглашает в себя подобно тому, как приглашает в себя, в свою психику, доверяющий нам близкий человек. Но полноценное общение с ним оказывается возможным лишь при обоюдном откровении. Иными словами, сотворческое общение с Образом может быть только личностным. А личностное общение (со-бытие) предполагает совмещение личностных центров, Сердца и Ума, возможное в виртуальном пространстве.

Для нас здесь важно отметить следующее.

Во-первых, иконическая методология может быть отделена от своей содержательной части, то есть собственно отвлечена от иконы как Святого Образа, таким образом объективирована и тем самым вписана в научную методологию. Однако необходимо отдавать себе отчет в том, что это не безобидная операция, так как рожденные в результате психотехники могут быть использованы столь же эффективно и для установления личностных контактов с инферналом (что, кстати, почти открыто реализуется в NLP и сайентологии).

Во-вторых, отделение психологической формы иконического процесса от духовного содержания еще более рельефно обозначает контуры абсолютно Невыразимого, что, безусловно, заставляет горделивый человеческий рассудок смириться и вместе с тем указует разуму путь к Истине. Так, опять-таки иконически, раскрывается метанаучный смысл Образа.

В-третьих, следует ожидать выдвижения иконических технологий из психологии в другие области знания и участия их в формировании общенаучной парадигмы.

И, наконец, в-четвертых, иконическая методология сегодня оказалась, пожалуй, единственной научной методологией, способной подойти к проблеме Космического Разума не только с теоретико-философским анализом, но и как к конкретной научно-практической задаче.

Поэтому есть смысл приглядеться к ней повнимательнее.

---

45 Там же. С. 331.

Атрибуты образа

По своему смысловому статусу иконическую метамодель удобнее рассматривать в качестве метафорического образования, что подразумевает согласие с тем, что ее составляющие нельзя до конца ни концептуализировать (сделать прозрачными для понимания), ни операционализировать (иметь методически однозначное применение).

Вместе с тем, образ — это пространственное понятие, отражающееся в психике в виде целостных образных (иконических) структур, имеющих очевидные пространственные качества.

По мысли П. А. Флоренского, «внеположенность, то есть нахождение тех или иных отдельностей вне друг друга, таков основной признак пространства. Раз имеется множество, то элементы его отделены… суть образы обособления… Это уже есть достаточный признак нахождения их в соответственном пространстве… Возможность мыслить и представлять их как множество, но связанное, необходимо ведет к утверждению, то есть и условие возможности этой связности… Это условие есть пространство.<…> Этих пространств должно быть много, по роду восприятия и образов обособления; нет данных загодя считать эти пространства тождественными… Одни пространства весьма далеки друг от друга; общий же признак всех — внеположенность образов обособления, в них содержащихся и ими объединяемых»[46].

Следовательно, можно поставить задачу реконструкции внутреннего пространства сознания (и бессознательного). Причем множественность миров и множественность картин мира заставляет рассматривать самосознавание как интерактивный процесс, что равнозначно выделению внутри личности целоличностных планов (например, внешний человек и внутренний человек) и отслеживанию внутренних диалогов.

Принципиально важно, что этот образно-личностный диалог сопровождается телесной фиксацией или телесной поддержкой образа, когда любой из способов фиксации телесен, стало быть, и сам образ оказывается телесен.

Самоидентификация образа происходит тогда, когда осуществляется воплощение («в плоть», «в тело»), что подтверждает экспериментально наблюдаемый факт обретения другой телесности в виртуале. Образу необходима телесная поддержка, которая направлена на восстановление связей между возможным и актуальным. В другом случае образы из возможного могут быть испытаны на реализацию. В психоанализе Фрейда полагалось, например, что выдуманные сны более информативны, чем настоящие.

Топоров считал, что язык описания пространственных объектов структурно подобен самому пространству[47], что можно было бы использовать, например, при реконструкции геометрии невидимых миров на основании анализа образов, рожденных в измененных состояниях, вызванных контактами с космическими духовными сущностями. При этом воплощение образа (обретение телесности) сопровождается «пробуждающейся изобразной эмоциональностью[48]. В инсайте, который можно определить как наложение аффектов в ходе сценического взаимодействия, аффективный катарсис сопровождается получением экзистенциального послания»[49]. Получается, что инсайт (озарение) лежит в плоскости экзистенциального события.

---

46 *Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 51–52.

47 *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: семиотика и структура. М., 1983. С. 91–110.

48 Воплощение образа сопровождается переживанием, выходящим из границ образа, то есть изобразной эмоциональностью — телесной реакцией на этот процесс.

49 *Анцыферова И. С.* Виртуальные реальности в психологии и психопрактике // Психотехнические возможности пространства в терапевтической работе со сновидениями. М., 1995. С. 48.

Образ (и самообраз) остается стабильным и целостным, как бы ни менялись внешние условия. Более того, стабильность образа обеспечивается идентификацией одновременно с целым образом и с любой его частью. Образ фиксируется в пространственном распределении его частей, каждая из которых репрезентирует части личности в сценическом пространстве.

Следовательно, появляется возможность по-новому взглянуть на понятия «образ жизни», «образ мира» (картина мира), антропоморфность которых оказывается психологически обусловленной, и разграничить онтологические и психологические трактовки идеи микро-макрокосма. Одновременно практика психотерапевтической работы, использующая мифологическое, символическое, архетипическое в качестве универсальных модусов бытия, выраженных в знаке, показывает, что мифопоэтическая модель мира выступает в роли метамодели описания и проработки реальностей, непосредственно переживаемых личностью.

Итак, иконический метод может быть адаптирован для изучения трудно объективируемых предметов исследования, если считать возможным использование в качестве измерительного инструмента образо-генерирующего человека или культуру в целом. При этом можно ожидать рождения самых непредсказуемых научных идей и теорий, так называемых «сильных текстов» культуры, обеспечивающих, по мнению В. Н. Топорова, осуществление права на внутреннюю свободу, которая создает новое пространство и новое время.

При этом выделяются следующие характерологические особенности операционно-динамической структуры образа:

Во-первых, образ всегда предполагает наличие центра, то есть некоторой неподвижной точки. «Сосредоточенность, собранность человеческого существования в точке “здесь-и-теперь” означает его сфокусированность на некоем центре, каковым, конечно, оказывается сам пытающийся осознать себя человек»[50]. Обозначение центра (что уже дает пространственно-временные координаты и тем самым порождает структуру) немедленно открывает наличие оппозиций «фигура/граница/фон» и «организм/среда» и, следовательно, того, что Ф. Перлз называл «контактной границей»[51]. Граница — необходимое качество образа, например, в иконописи граница определяется канонами — правилами иконописания. Разрушение границ образа ведет к распаду самости, то есть к потерянности пространства, невозможности его осмысления.

Во-вторых, граница как поле деятельности — это пространство, закрытое образом и открываемое в нем, то есть фактически одновременно и ограниченное, и безграничное. Она не принадлежит ни внешнему, ни внутреннему пространству и в то же самое время принадлежит и тому, и другому, обеспечивая наполненность внутреннего и внешнего пространства бесконечным числом образов.

В-третьих, контактная граница образа, его внутренняя по отношению к индивидууму сторона играет роль экрана, на который проецируется витальная информация. Человек мыслит свой образ того или иного предмета, явления. В очертания конкретного или придуманного образа он вкладывает свою индивидуальную и всемирную человеческую память. Осмысление является конечным продуктом его мысли, соединяющим в себе опыт, чувства, переживания, и не только свои, но и человечества в целом, отфильтрованные культурой. Хорошей иллюстрацией такого интегрального образа является образ Ноосферы. Ноосфера есть внешний экран, «кожа» для целокупного психического организма человечества, а не сам этот организм, ко-

50 *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: семиотика и структура. М., 1983. С. 284.

51 См.: *Перлз Ф.* Практика гештальт-терапии. Перевод Папуш М. П. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2005.

торый если и является реальностью, то лишь мифопоэтической. Однако сферичность предполагает существование некоего центра, присутствие центральности. Центральность же связана с телесностью и является ее пространственно-временным выражением.

Иными словами, господствовавший в постренессансной культуре (и, естественно, науке) космоцентризм приводил к разрушению личности, отдавая телесность центра периферийному экрану.

Но всякий экран предполагает проекцию. Так возникает то, что Поль Вирильо называет «перцептивной верой»[52], связывая с этим понятием и человеческий мир, и человеческое бытие, и человеческое «я». Важнейшими характеристиками этого понятия являются целостность и постоянство, зависящее от постоянства жизненной среды, от визуального и телесного опыта человека. Вырывание человека из привычной жизненной среды приводит к разрушению перцептивной веры, а значит, и к разрушению человеческой личности. Нарушение привычной жизненной среды, которое несут в себе экранные технологии, связано с феноменом устранения тела из процесса освоения мира в его собственном движении в мире. Превращение невидимого в видимое, опосредование оптическими инструментами сделало ненужным воображение, память, породило многочисленные протезы восприятия, зрения и т. д.

Экранные технологии современной культуры, перегруженные проекциями сконструированных образов и не дающие права личности самостоятельно трудиться над созиданием образов и самообразов, и есть агрессивная псевдокультура, захватывающая личностное пространство. Характерна нацеленность современной масскультуры на появление все более технологичных, насыщенных и плотных в пространственно-временном плане эстетических изделий (например, видеоклипов), более напоминающих сильнодействующие пилюли. Глобализация экрана грозит глобальной утратой телесности и личностности у человечества.

Образотворчество

Творчество раскрывается в бесконечность через построение ограничивающего образа. Что же, собственно, создает творчество? Только ли Правило, Закон, Границу? Или делает нечто большее, придавая вырванному из хаоса Предмету статус нового мира, новой реальности посредством осмысления и очеловечивания?

Творческое мышление разворачивается и расширяется до безграничности, но в пределах образа, который задает направление поиска истины, являясь как бы отправной точкой. Для возникновения этой точки необходим инсайт, озарение, предвосхищение чего-то, чего еще нет. Инсайт порождает идею, включающую в себя развитие в определенном направлении, и отграничивает область поиска. В безграничных границах постепенно происходит рождение иных образов.

Творчество — как развернутое поле деятельности, на котором происходит осмысление рождения образов.

Художник, побывавший в виртуальном мире, стремится своим холстом открыть окно в этот мир другим людям. Образ, рождающийся на плоскости, никогда не совпадает с ощущением художника, но позволяет зрителю пережить уже свой виртуальный образ, побуждает возникновение новых, ранее не испытываемых ощущений и необходимость их осмысления. Все это создает условия для проникновения в иное, чего нет и быть не может. Когда плоское полотно становится многомерным и безграничным — это и есть талантливое творчество — открытие (то есть букваль-

52 См.: *Вирильо Поль*. Машина зрения. СПб.: Наука, 2004.

но открывание этих образов), дающее возможность для перехода в иные пространства. Талант творца выступает в качестве инструмента для проткновения (единомоментного откровения и открытия) личностного творческого пространства.

Проткновение — оно же осмысленное событие, с одной стороны, несет в себе единственную, целостную, новую истину и дает возможность при ее понимании и осознании совершать открытия в новых пространствах. С другой стороны, это и некая завершенность, которая выступает в роли критерия истинности поиска (ни добавить ни убавить, ни больше ни меньше, а что сверх того, то от лукавого). Эта завершенность приобретает идейную форму, более того, завершенность идеи и ее целостность почти всегда предшествует подлинному креативному акту.

При этом спонтанность рождения продукта творчества и зависимость от внешних условий на самом деле являются кажущимися, потому что, как заметил Н. О. Лосский, «наличие идеи в основе всякого действования, осуществляющего реальное бытие, не только не стесняет творчества, но есть, наоборот, условие возможности творчества, условие всякого изобретения и всякого открытия, даже такого, толчком к которому в значительной мере служат влияния среды и случая»[53].

Следовательно, в творчестве особенно проявляется личностность человека, и не только актуальная личностность, проявляющаяся в момент творческого акта (без чего никакой творческий акт невозможен), а некоторый интеграл достигнутого личностного становления. «Вся душевная жизнь человека, увлеченного стремлением завершить свое дело, может на продолжительное время, днем и даже ночью во сне, превратиться в волевое напряжение, оформленное готовыми частями целого и направленное на порождение заключительного акта. Если внешнее впечатление дает материал для этого акта, то не только использовать, но даже и заметить его, как годное для целей творчества, можно не иначе как на основе уже имеющегося зародыша целого и на основе целестремительного искания»[54].

Иконическое мышление — это та тонкая грань, которая находится между эмоциональным мышлением и мышлением логическим, знаковым. Иконическое творческое мышление — это осмысление своего внутреннего эмоционального мира, соединенное с желанием его выразить.

Заключение

Приведем знаменитую поэтическую фразу Ломоносова: «Открылась бездна, звезд полна, звездам числа нет — бездне дна». А также не менее знаменитое изречение Канта: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне». Если Кант прямо связывает внутренний космос личности с внешним космосом (то есть мораль = личность = микрокосм = физический космос = Бог), то интуиция Ломоносова точнее и тоньше указует место звездного космоса — дно бездны, быть может и прекрасной бездны, но бездонной и холодной. Тот же, перед кем она открывается (человек, личность), и есть, собственно, центр мироздания и венец творения, на котором сходятся все силовые линии тварного Космоса.

---

53 *Лосский Н. О.* Чувствительная, интеллектуальная и мистическая интуиция // Творчество и эволюция. М., 1995. С. 240–241.

54 Там же. С. 241.

> альманах
богословие
философия
естествознание

> метапарадигма **выпуск 07** > **2015**

Учение об обожении у русских богословов второй половины XX века

Иеромонах Иоанн (Булыко)

1.1. Учение об обожении архимандрита Софрония (Сахарова) (1896–1993)

Духовный опыт архимандрита Софрония, с одной стороны, является уникальным в своем роде и для своего времени, а с другой, неповрежденно выявляет опыт святоотеческой традиции, не внося ничего иного, отличного от него.

Как отмечает священник Георгий Завершинский, «человеческая природа через энергии, свойственные ей, проявляет ипостась, личность отдельного человека и делает ее доступной для других и для Бога, что и означает уникальность, неповторимость личного опыта. Здесь архимандрит Софроний, с одной стороны, считает невозможным рационально определить ипостась (Божественную или человеческую), а с другой, говорит, что она постигается либо посредством откровения или мистического опыта, либо единением в любви. При этом энергийная встреча с Богом отпечатлевает в человеческой личности Божественный Лик Христов, возводя человека к Богопознанию и причастию “Божеского естества” (2 Пет. 1:4) и выявляя ипостась человека в ее единении со Христом»[1].

Предпосылки обожения заложены в самой природе человека сообщением ему от Духа Божия Божественного дыхания, а осуществляются они личными усилиями человека, ибо «подобие Божие в человеке есть свободное осуществление человеком своего образа»[2]. При этом истинным опытом обожения является опыт, превосходящий всякие чувственные привязанности, «изгоняющий ум из тварного бытия сущих, укрепляющий и как бы побуждающий к непреложности… ведение нашего естества»[3].

---

1 *Г. Завершинский, диак.* Богословский Экзистенциализм Архимандрита Софрония (Сахарова). Альманах «Альфа и Омега». 1999. № 3 (21). С. 167–180.

2 *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. М.: Паломник, 2006. С. 156.

3 Там же.

Тема обожения в богословии архимандрита Софрония раскрывается через персональное или личное бытие человека и персональное бытие Бога в их общности. «Бог объемлет человека всецело: ум, сердце и тело. Познающий-персона и Познаваемый-Бог — соединяются воедино. Ни один, ни Другой не становятся “объектом” в своем слиянии». Характер взаимного познания Богом — человека и человеком — Бога исключает объективацию и является, по сути, экзистенциальным, означающим персональное присутствие Бога в человеке и человека — в Боге. «Сей союз любви есть духовный акт, при котором Возлюбленный является нашим бытием», а «Божественная любовь по своему роду, достоинству, величию, гармонии, власти — превосходит все, что знает земля»[4].

Учение об обожении как сообщении нам нетварной энергии у отца Софрония является традиционно паламитским, с некоторыми, однако, характерными особенностями. Так, живой опыт Нетварного Света, переживаемый как воскресение из мертвых в новую жизнь, есть, по отцу Софронию, только «некоторое предвкушение обетованного обожения; опыт, как вдохновляющий нас призыв на подвиг, а не уже завершенный акт обожения. Сей дар благодати обогащает нас познанием о том, “что Бог приготовил любящим Его” (1 Кор. 2:9), но он, дар, еще не является вполне стяжанием нашим и может быть отнят, как “неправедное богатство” (ср.: Лк. 16:11–12)… Но познание остается как память в душе»[5].

Другие особенности имеет персоналистский экзистенциальный характер, свойственный вообще богословию отца Софрония. Он исходит из того, что в Боге сущность совершенно тождественна персональному началу и заключается в Лицах, не имея вне Лиц иного существования. Таким образом, Божественное бытие является до конца персональным, а экзистенции Божественных Ипостасей имеют начало в самих Ипостасях, независимо от сущности.

В человеческой же тварной жизни природа еще не составляет полного тождества с персональным началом, в некоторых своих проявлениях противореча ему. Мы рождаемся как персоны лишь потенциально, и в нашем конечном завершении должно установиться полное единство природы и личности, иначе становится невозможным обожение с сохранением целостности нашего бытия.

Образцом для человечества отец Софроний берет тринитарную модель со взаимоприсутствием Ипостасей, «где каждая Ипостась всецело открыта для других; где кенотическая любовь является основным характером Божественной жизни, в силу чего единство Троицы совершенно абсолютным образом»[6]. Каждая Божественная Ипостась, абсолютно опустошая Себя в кенотической любви к другим двум Ипостасям, осуществляет в Них Свою экзистенцию и при этом получает и содержит Их экзистенции в абсолютной полноте. Это внутреннее взаимоприсутствие, когда бытие Одной Ипостаси предполагает Другие Ипостаси, чтобы реализовать Себя, описывает единство Троицы в динамике Божественной любви, энергии которой «изливаются на сотворенных по образу»[7]. А нам заповедано стяжать любовь Божию, в которой Он открывает тайны «не чрез отвлеченную философию, а бытийно, то есть включая нас в Свое бытие так, что оно становится нашим»[8]. Обоженный человек становится равным Богу, но уже и в самом творении человека Бог, в определенном смысле, повторяет Самого Себя.

---

4 *Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. Эссекс: Братство Святителя Тихона, 1997. С. 191.

5 *Софроний (Сахаров), архим*. Старец Силуан. М.: Паломник, 2006. С. 156.

6 Там же.

7 *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он Есть. М.: Паломник, 2003. С. 240.

8 Там же.

Отец Софроний понимал, что его антропологический максимализм будет воспринят неоднозначно: «Мое видение человека не соответствует видению подавляющего большинства людей, где бы они ни жили. Но говорить иначе я не могу»[9]. Действительно, именно учение о полноте обожения стало одним из главных предметов критики. Кроме того, отец Софроний утверждал, что полнота обожения, как тождественность Богу, по самой сути своей исключает то, что обычно называется «непрестанным восхождением».

Ближе всего в вопросе полноты обожения отец Софроний стоит к преподобному Макарию и преподобному Симеону. Есть определенное различие между преподобным Макарием и преподобным Симеоном. Преподобный Симеон о полноте обожения говорил почти исключительно в христологическом контексте. Это объясняет тот факт, что полное уподобление Богу преподобный Симеон относит к будущему. И здесь заключается его основное отличие от преподобного Макария. Конечно, все согласны, что обожение есть цель. Но мысль преподобного Макария часто обращается к теме величия человека, в каком-то смысле изначального величия, то есть по характеру творения. Если преподобный Симеон обращен в будущее, исходя из настоящего, то преподобный Макарий подчеркивает прошлое — творение «по образу и подобию».

Преподобный Макарий говорит: «Слыша о достоинстве души, о том, как драгоценна сия умная сущность, понимаешь ли, что не об Ангелах, но о человеческом естестве сказал Бог: сотворим по образу Нашему и по подобию?»[10]. Тема величия, «драгоценности» человека — лейтмотив всего творчества преподобного Макария. Центральное его утверждение — «высоко достоинство человека»[11].

Преподобный Макарий даже время от времени словно прерывает свою речь, чтобы напомнить читающему о его величии, — «Рассмотри свое достоинство, как драгоценен ты», «Познай, человек, свое благородство и достоинство: как драгоценен ты, брат Христов, друг Царев, невеста Небесного Жениха!»[12]. Возможно, что творения преподобного Макария оказали определенное влияние на отца Софрония, но скорее можно говорить о близости их. И близость эта удивительная. Преподобный Макарий постоянно как бы «встряхивал» своих читателей — «Познай свое достоинство!». И отец Софроний много веков спустя свидетельствует о том, что это необходимо и сейчас: «Я заметил странное явление: люди боятся взглянуть на величие человека. Увидеть Божественный замысел о себе людям кажется непомерной гордостью»[13]. Об этом замысле отец Софроний говорит очень часто — «в идее Отца мы прежде создания мира задуманы как полнота совершенства»[14]. Под «полнотой совершенства» отец Софроний понимает участие в Бытии Бога — быть подобным Ему во всем, даже до тождества (разумеется, не по сущности, а по благодати: отец Софроний это всегда подчеркивает), вместить всю полноту богочеловеческого Бытия. В некоторых своих выражениях отец Софроний даже более дерзновенен, чем преподобный Макарий: «Каждый из нас, — говорит отец Софроний, — повторяет в себе Бога»[15].

Преподобному Симеону отец Софроний близок в плане христологического обоснования полноты обожения. Преподобный Симеон говорит:

---

9 *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. М.: Паломник, 2003. С. 240.

10 *Макарий Великий, св.* Большое Подвижническое Слово, Творения. М.: Святоотеческое Наследие, 2006. С. 65.

11 Там же.

12 Там же.

13 *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он Есть. М.: Паломник, 2003. С. 240.

14 Там же.

15 Там же.

«Если же в ведении, действии и созерцании
Бог был всем Человеком,
То должно мудрствовать православно,
Что и я весь чрез общение с Богом,
С чувством и знанием, не существом,
Но по причастию, конечно, сделался богом»[16].

Отец Софроний, говоря о Вознесении Христа, подчеркивает два момента. Первый — то, что Христос воссел одесную Отца как Человек: «Отец, видя Такого Человека, дал Ему, сему Человеку, место в вечности одесную Себя»[17]. Второй момент состоит в том, что сидение одесную «на библейском языке означает равенство». Сводя эти два момента, отец Софроний так формулирует догмат о Вознесении: «Человек Иисус Христос (1 Тим. 2, 5) становится равным Богу (Фил. 2, 6)»[18]. Однако это не равенство по Сущности, замечает отец Софроний, это равенство «по содержанию Жизни безначальной», то есть в плане Божественной Энергии.

Такое понимание Вознесения приводит отца Софрония к выводу: значит, и нам обетована та же конечная слава, ибо «все, что мы исповедуем относительно человечества Христа, является откровением о предвечном Замысле Бога о всем человечестве в целом»[19]. Отец Софроний связывает заповедь «Будьте совершенны» с событием Вознесения — окончательная реализация этой заповеди будет достижением состояния, тождественного состоянию Вознесшегося Человека Иисуса Христа (см.: 1 Тим. 2, 5).

Мысль отца Софрония о том, что Христос очень желает видеть нас в вечности равными Себе, возможно, навеяна 34-м гимном преподобного Симеона: «Владыка не завидует тому, чтобы смертные через Божественную благодать являлись равными Ему, и не считает Своих рабов недостойными уподобиться Ему, но утешается и радуется, когда видит нас, происшедших от людей, таковыми по благодати, каковым Он был и есть по естеству»[20].

Преподобный Симеон подчеркивает некоторые аспекты, которые по сути ничего нового не прибавляют, но уточняют общее представление. Так, он постоянно повторяет утверждение, что Бог дарует всего Себя. Здесь мы видим совершенное согласие между преподобным Симеоном и отцом Софронием, которое можно представить по пунктам:

1) христологическое обоснование обожения;

2) полнота обожения — преподобный Симеон говорил о приятии всего Бога, отец Софроний об ассимиляции всей полноты Божественной Жизни;

3) равенство Христу по благодати, проистекающее из Его любви к человеку: «Какая будет слава Святых? Такая же, как и слава Сына Божия»[21].

Архимандрит Софроний Сахаров подчеркивает, что обожение — это синергия: «В акте обожения Бог есть действующее начало, а человек — воспринимающее. Обожение может совершаться лишь с согласия самого человека»[22].

---

16 *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Т. 3. СПб.: Святоотеческие Труды, 1897. С. 400.

17 *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг Богопознания. М.: Паломник, 2006. С. 300.

18 Там же.

19 Там же.

20 Там же.

21 Там же.

22 Там же.

1.2. Человек — образ и подобие Божие

Говоря о человеке, Архимандрит Софроний исходит из того, что человек есть образ и подобие Бога. Созданный «по образу Божию», создан для жизни и «по подобию». Однако признавая близость Бога и человека через понятия образа и подобия, архимандрит Софроний признает и онтологическую дистанцию между Богом и Человеком, которая вечно пребывает: «Бог — никем и ничем не обусловленное Перво-Бытие, люди же — творение Его. Но в акте творения “по образу Своему и по подобию” Создатель наш, в сущности, повторяет Себя, и в этом смысле является нашим “Отцом”»[23].

Целью человеческой жизни архимандрит Софроний признает Богоподобие, именно к нему должен стремиться каждый человек. «Достигший “спасения” в Боге получает жизнь, подобную жизни Самого Бога. Человек, как образ Абсолюта, естественно влечется к Началу всех начал, к Перво-Бытию»[24].

Богоподобие, по мысли архимандрита Софрония, выражается в следующем. Бог — вездесущий и всеведущий, и святые в Духе Святом получают подобие вездесущия и всеведения. Бог есть Свет, и святые в Духе Святом становятся светом. Бог есть Любовь, объемлющая все сущее, и святые в Духе Святом своею любовью объемлют весь мир. Бог — един Свят, и святые в Духе Святом святы.

Для архимандрита Софрония святость — понятие онтологическое. Свят не тот, кто высок по человеческой морали, но тот, кто носит в себе Духа Святого. «Единый Бог есть Истина и Жизнь, и причастники Духа Святого становятся живыми и истинными, тогда как отпадающие от Бога умирают духовно и уходят во “тьму кромешную”»[25].

Образ Божий, по мысли архимандрита Софрония, состоит в том, что человек наделен разумом и свободой. Подобие состоит в том, чтобы реализовать то, что относится к образу, и тем самым достичь той цели, к которой предназначил нас Бог: в соединении с Ним. Бог показал нам, каким человек задуман в Предвечном Совете Его, Бога Троицы. Перед нами стоит задача осуществить в нашем бытии первую идею Бога.

В основе христианской жизни, по мысли отца Софрония, лежит факт воплощения Бога. В нашей плоти, Им сотворенной, Он явил нам Свое изначальное совершенство. Архимандрит Софроний приводит следующий критерий: «Насколько мы удалены от Бога или приближаемся к Его надмирному Бытию. Уподобляясь Ему во внутренних движениях нашего сердца, в образе нашего мышления, в реакциях наших на все, случающееся с нами в плане Земли, мы тем самым становимся подобными Ему и в Его Божестве. Он достаточно ярко описан в Евангелии, и опыт жизни в Нем представлен в посланиях Апостолов. Заповеди Его суть Нетварный Свет, в котором Он особенно открывается нам, “как Он есть” (1 Ин. 3, 2). “Я Свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни” (Ин. 8, 12)»[26].

Архимандрит Софроний подчеркивает, что наше единение с Богом есть процесс синергичный. Человек — творение, одаренное разумом, которое призвано Творцом в свободе, в сотрудничестве с Ним достигнуть цели и смысла явления из небытия. Бог не насилует нашей свободы; Он не может совершить чего бы то ни было с людьми без их участия. Но, как тварь, мы не обладаем силою творить из ничего. Это прерогатива одного Бога.

---

23 *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он Есть. М.: Паломник, 2003. С. 240.

24 *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг Богопознания. М.: Паломник, 2006. С. 300.

25 Там же.

26 *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он Есть. М.: Паломник, 2003. С. 240.

Через веру в Бога Любви, Святую Троицу, мы входим в Царство безначальное, сохраняя наше личное бытие. Здесь нам дается первая встреча с нашим Творцом; осуществление же искомого нами соединения с Ним лежит за пределами нашего земного бывания. Здесь на земле, по мысли отца Софрония, наше единение с Богом-Троицей только начинается, мы только предвкушаем это единение. Совершенное единение наступит в будущем веке.

Архимандрит Софроний говорит, что человек велик тогда, когда он в Боге Великом. Силою Божией любви он, человек, объемлет весь мир и сам в некотором смысле является «центром мира». Отпадая от Бога, отвращаясь от Него, как одаренный свободой, он отходит от Жизни и Света в область вечной смерти и мрака кромешного, но эта тьма и смерть не есть то «ничто», то небытие, из которого вызвана тварь к бытию, это есть «состояние» разумной твари, неуничтожимой в своем существе. Отвращаясь от Бога, тварь, однако, не может уйти в такую область, которая недостижима для Него: и во аде любовь Божия объемлет всех, но, будучи радость и жизнь для любящих Бога, она мучительна для ненавидящих его.

В духовном мире человечества можно увидеть два направления движения. Одно из них — негативное. Сущность его состоит в том, что тварь, наделенная даром свободы самоопределения, отвергает заповедь Бога: рассматривает ее как некое налагаемое извне ограничение, стремясь к абсолютному самоутверждению, самообожению. Другое направление — положительное, восходящее, проявляется как влечение любви к бесконечному соединению с Отцом, «иже на небесех».

Каждая человеческая ипостась проходит, как тварная, некий «процесс» свободного самоопределения (в Божественном бытии нет никакого процесса, Бытие изначально является всесовершеннейшим, исключающим всякий процесс). Когда все человеческие ипостаси свободно самоопределятся так же тождественные между собою, как это мы видим в Божестве, тогда и в человеческом бытии осуществится образ Святой Троицы, то есть единство сущности (объективного момента) при множестве ипостасей как носителей всей полноты этой сущности, этого бытия. Доколе это тождество самоположения человеков не достигнуто, дотоле не прекратятся деления и некая борьба.

Архимандрит Софроний также видит образ Божий в способности человека к самоопределению. «Мы, тварь, вызваны из небытия в бытие волею Сущего изначально. Вне сего Сущего для нас нет никакого положительного бытия, и создать таковое из ничего, из самих себя, мы не можем. Этим свойством мы не обладаем. Таким образом в процессе нашего самоопределения мы стоим пред лицом Божественного бытия, Которое предложено нам для избрания. Мы можем только включиться в это Бытие, но никак не создать какое-либо иное»[27].

В Откровении о Триипостасном Боге архимандрит Софроний видит тот Первообраз, по которому создан Человек-человечество: единая сущность-натура, множество персон. Можно сказать, что архимандрит Софроний выражает персоналистическую позицию. Для него личность стоит на первом месте по отношению к сущности.

В богословии отца Софрония Абсолютное Бытие не может быть иным, как Персональным. Человек, сотворенный по образу Бога, есть также персона. «Итак, ясно сразу, что в тот самый момент, когда мы получаем откровение о Боге как Персоне: “Аз есмь Сын”… мы осознаем, что мы тварь и еще не актуализированные вполне персоны»[28]. Под актуализацией личности архимандрит Софроний понимает единение со Христом, а через Христа — со всей Святой Троицей. Только тогда каждый

---

27 *Софроний (Сахаров), архим.* О Молитве. М.: Паломник, 2006. С. 145.

28 Там же.

из нас является личностью, когда имеет отношение с личностью. И только личность может соотноситься с личностью.

По мнению архимандрита Софрония, в Божественном бытии не Сущность или Природа определяет Персоны-Ипостаси как отношения внутри сей Сущности, но совершенно свободное, ничем не обусловленное самополагание Лиц Святой Троицы. В данном случае архимандрит Софроний противопоставляет православную и католическую триадологию, где превалирует сущность над ипостасью. Для архимандрита Софрония личность имеет первостепенное значение.

«Утверждается тождество между Ипостасью и Природой; но нет такой Сущности, которая в каком бы то ни было смысле трансцендирует Ипостаси, превалирует над ними. Не внося противоречия в тождество Ипостась–Сущность, мы различаем одно от другого»[29]. Сущность реализуется в личности и, следовательно, тесным образом связана с ней, поэтому для отца Софрония сущность не может быть безликой, она не может рассматриваться вне личности, иначе сама по себе сущность превращается в некое абстрактное понятие, не имея отношения к Божественной реальности.

Архимандрит Софроний утверждает, что обожение состоит в даровании нам жизни Самого Бога, которая состоит в даровании благодати. Он сравнивает акт обожения с единением во Христе двух природ: Божественной и человеческой. Как через единение Божества с человечеством человеческая природа Христа была обожена по природе, так и наша человеческая природа обожается через Божественную благодать. «Чем возможно объяснить для Ипостаси Сына и Слова способность воспринять в Себя тварную природу человека, совместить в Себе две природы: Божественную и человеческую? Перенося сие на себя, я надеюсь, оставаясь тварью, воспринять Божественный образ бытия, но не как слияние с Сущностью Перво-Бытия, а как дарование мне АКТА вечной жизни Божества»[30].

Целью христианской жизни, согласно архимандриту Софронию, является бессмертие, к которому изначально был призван человек, но он утратил его через грехопадение. Грех внес в жизнь человека такое явление, как смерть. «Пред нами стоит задание: в условиях, созданных падением, реализовать бессмертное бытие нашей личности. Процесс сей необычайно сложен. Опыт показывает, что в силу первородного греха природа наша претерпела существенный вред. Создалось парадоксальное положение: будучи нашей природой, она стоит в некотором противоречии с нашим личным началом, когда сие стремится, следованием заповедям Евангелия, исцелить себя во всех планах нашего существа: сделать совершенно “целым” разбитое в падении естество»[31].

Средства обожения, Богоуподобления и достижение бессмертия архимандрит Софроний усматривает в молитве и аскетической деятельности. «Духовная динамика нашей личности, при содействии благодати, лишь молитвою преодолевает все ограничения, налагаемые на нас не только косностью нашей натуры, но и вообще космическими силами. Жить в этом мире согласно учению Христа — значит непрестанно бороться со страстями, препятствующими стяжанию вечной жизни во Свете Бога и Отца нашего»[32].

В акте обожения человеческая личность восторгается от измерений и форм земли в измерения и формы Божественной Жизни. Иначе: человек ипостазирует такие Божественные атрибуты, как вечность, любовь, свет, премудрость, истина. Становясь

29 *Софроний (Сахаров), архим.* О Молитве. М.: Паломник, 2006. С. 145.

30 Там же.

31 Там же.

32 *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные Беседы. М.: Паломник, 2007. С. 79.

Богом по содержанию своего бытия, тварная ипостась, однако, никак не становится Богом для других разумных тварей.

Человек-персона для себя самого выявляется в акте самосознания, самоопределения, в обладании способностью познавать не только мир тварных вещей, но и Божественное Бытие, то есть Самого Творца. Он полнее сознает себя в пламени любви, соединяющей его с возлюбленным Богом. Любовь, соединяя его с Богом свойственным ей образом, дает ему познание Бога. Персональному началу в нас открывается Бог во свете и как Свет; в горении любви и как Любовь. В состоянии озарения Свыше созерцает человек евангельскую истину, как отражение жизни Самого безначального Бога в плане нашей Земли.

Таким образом, для архимандрита Софрония человек есть образ Бога, который реализует себя через свое деятельное стремление к Первообразу — к Богу, который есть Личность. Через это стремление человек приобщается вечной жизни посредством благодати, и таким образом совершается обожение человека. Процесс обожения включает в себя и борьбу с грехом, который отделяет нас от Бога, со страстями, которые ставят преграду между нами и Богом, а также молитву, которая содействует нашему союзу с Богом.

1.3. Различие Сущности и Энергий в богословии архимандрита Софрония (Сахарова)

Следуя учению святителя Григория Паламы, архимандрит Софроний делает различие между непознаваемой Божественной Сущностью и познаваемыми и сообщаемыми Нетварными Божественными Энергиями. «Сущность несообщима твари и потому пребывает вечно не-познаваемою. Все, что несообщимо разумным тварям, не познаваемо. Энергия же Божественной Любви изливается на сотворенных “по образу”, и стяжание ее заповедано нам»[33].

В учении отца Софрония Божественная Сущность проявляется в Энергии. «В Божественном Бытии момент, выявляющий Сущность, именуется Акт–Энергия»[34]. Сообщение нам нетварной Энергии совершает наше уподобление Творцу: обожает нас. Именно Божественная Благодать соединяет нас с Богом, делая нас богами по благодати.

Любовь, как изначальная и непреложная жизнь Триединого Бога, своим вселением в нас делает нас бессмертными, в смысле непрекращающегося вовеки существования, и «безначальными», ибо безначальна сама внутритроичная Любовь. Несозданный Свет, нисходя на человека, дает ему живой опыт Любви. Ее воздействие переживается как воскресение из мертвых в новую жизнь, безначальную. Но этот опыт есть только некоторое предвкушение обетованного обожения, а не завершенный уже акт обожения.

Различая в явленном нам Божестве ипостасный принцип — Сущность и Энергию, нельзя мыслить Божество составленным из нескольких элементов. Божественное Бытие — Живой Бог, потому что Он Ипостасный. Ипостась не есть некая отвлеченная идея. Она имеет Свою Природу, Свою Энергию, и сие есть Единое Бытие.

Сущность, или Природу, мы не рассматриваем как «объективный» момент в Божестве. Если когда и говорим об этой стороне Божественного Бытия как об объективном аспекте, то исключительно в том смысле, что Сущность и Энергии, как Бо-

33 *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. М.: Паломник, 2006. С. 156.

34 Там же.

жественная Жизнь в ее абсолютной полноте, есть обладание не одной из Ипостасей Троицы, но в равной мере всех трех.

Сущность заключена в Лицах; никакого «отдельного» существования от Лиц или вне Лиц она не имеет. В Божественном Бытии, до конца персональном, самоопределение Божественных Ипостасей исходит из самих Ипостасей и никак не предопределяется, называется Сущностью.

Благодать — благой дар Бога, несозданная надмирная сила, энергия Божества. Человек создан по образу Творца. В существе тварного человека нет ничего несозданного. Сей тварный образ Бога не может быть причастен Божественной Сущности, но он наделен способностью вступить в общение с несозданным Божеством через причастие Его Благодати. Хотя человек не причастен Божественной Сущности, однако через Благодать он становится общником Божественной жизни.

Благодать, как несозданная энергия Бога, есть Божество. Когда Божество благоволит соединиться с человеческим существом, тогда человек видит и ощущает в себе действие Божественной силы, преображающей его, делающей его богоподобным, уже не только потенциально, по образу, но и актуально, по подобию бытия. Благодать-Божество освящает человека, обожает его, делает его богом по благодати.

Человек — образ Божий. Этот образ выражается в образе бытия. Тварное существо по дару благоволения приобщается нетварному безначальному бытию. Созданный по образу и подобию человек способен стать причастником Божественной жизни, получить Божественный образ бытия, стать богом по благодати.

Таким образом архимандрит Софроний различает в Боге: непознаваемую и несообщимую Сущность, Три Ипостаси и общую Трем Ипостасям сообщимую и познаваемую Нетварную Божественную Энергию. Сообщение Божественной Энергии делает нас богами по благодати — обоживает нас. Однако это сообщение есть только начало нашего пути единения с Богом, полное единение принадлежит будущему веку.

1.4. Учение о Нетварном Свете

Нетварный Свет не только свидетельствует об обожении, но и приводит к обожению, соединяясь с человеком, сообщает ему Божественную Жизнь. Этот факт обуславливает исключительно тесную взаимосвязь между учением отца Софрония о Нетварном Свете и учением об обожении. «Приходит видение, — пишет он, — непостижимым образом: во время, когда не ожидается; приходит не извне и даже не изнутри, а неизъяснимо объемлет дух человека[35], возводя его в мир Божественного света; и не может он сказать, был ли то экстаз[36], то есть исступление души из тела, потому что и возврата в тело он не замечает… Действует Бог, человек — воспринимает; и не знает он тогда ни пространства, ни времени, ни рождения, ни смерти, ни пола, ни возраста, ни социального, ни иерархического положения, ни иных условий и отношений мира сего[37]. Пришел Господь, Безначальный Начальник и Свет жизни, милостиво посетить кающуюся душу»[38].

Уподобляя духовный Свет свету естественному в смысле различия степени освещенности предметов, отец Софроний говорит и о различном даровании Света несозданного: «И вера есть свет, но малый; и надежда — свет, но не совершенный; и лю-

35 *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные Беседы. М.: Паломник, 2007. С. 79.

36 Там же.

37 Там же.

38 Там же.

бовь — свет, но уже совершенный»[39]. И, таким образом, только во Свете человеку становятся видными духовные пути, без этого Света не может он ни уразуметь, ни исполнить заповеди Христа, ибо пребывает во мраке. Свет иноприроден нам и не может раскрываться никакими человеческими усилиями, а приходит лишь как дар милосердия Божия, причем может быть дарован даже гонителям[40].

В контексте учения о Нетварном Свете обожение является самым великим действием Света и в то же время является общим наименованием совокупности всех его действий. В контексте же учения об обожении созерцание Божественного Света является тем, благодаря чему обожение совершается, тем, без чего оно невозможно. Нетварный Свет есть «боготворящий дар».

«Несозданный Божественный свет по своей природе есть нечто отличное совершенно от физического света. При его созерцании является чувство живого Бога, поглощающее всего человека. Человек духом видит Невидимого, дышет Им, весь в Нем»[41]. Нетварный Божественный Свет открывает духовное зрение человека, дает ему опыт Богообщения и Боговедения.

«Божественный свет есть жизнь вечная, Царство Божие, несозданная Энергия Божества. Он не заключается в тварном естестве человека. Он иноприроден нам. Он приходит к нам исключительно как дар милосердия Божия»[42]. Нетварный Божественный Свет открывает нам ту жизнь, которой живет Сам Бог, он открывает нам вечность. Этот свет иноприроден нам, потому что Он есть Сам Бог, который открывается нам и который идет навстречу нам, будучи готовым к диалогу с нами.

Отец Софроний не ограничивается только констатацией связи между созерцанием Нетварного Света и обожением. Для него важно было подчеркнуть один аспект — через приобщение Нетварному Свету человек становится вечным. Отец Софроний особо обращает внимание на то, что вечность — это не только «бессмертие», но и «безначальность».

Вот один из наиболее важных текстов отца Софрония, емко выражающий суть его мыслей об обожении: «Будучи безначальной энергией Бога, сей Свет проникает нас этой силою, и мы становимся “безначальными” не по происхождению нашему, но по дару благодати: Безначальная Жизнь сообщается нам. И нет конца мерам излияния Любви Отчей на человека: он становится тождественным Богу. Тождество по содержанию, не по изначальности Само-Бытия»[43].

«Дивны воздействия сего Света на нас»[44] — отец Софроний смотрит на себя, на свою жизнь, ее опыт и испытания как бы изнутри, вновь все бытийно переживая и исследуя себя «чрез делание-жизнь»[45] в свете заповедей Господних. Он приходит в ужас от своей нечистоты и растления, но пережитая им в этом состоянии жажда прощения-примирения с Богом «есть нечто трудно изъяснимое непознавшим»[46], и как ни велико страдание, ему соприсуща радость зова Божия и свет новой жизни.

---

39 Там же.

40 *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. М.: Паломник, 2006. С. 156.

41 Там же.

42 Там же.

43 Там же.

44 Там же.

45 Там же.

46 Там же.

Через Божественный Свет Бог дает нам познать Истину. «Истина есть Само-бытие, “как Оно есть”»[47], — пишет архимандрит Софроний. Это Само-бытие открывается нам как Троица Лиц в полном единстве и тождестве Бытия и принимается нами в свободе через Небесный Свет, пронизывающий наше тварное естество нетварной энергией. А исходя из единства Лиц, Свет ведет к единому познанию Бога Любви, в последствиях которого нет никаких разногласий, потому что оно говорит об одном: Божестве Иисуса Христа[48]. Здесь наш дух воспринимает Господа Иисуса как непреложную Истину, а безначальный Свет порождает внутри нас слова, тождественные учению Христа. «В этом Свете мы созерцаем Отца; сей Свет мы воспринимаем как Духа Святого; в нем мы видим Христа как Сына, единородного Отцу. Чрез этот опыт мы познаем единосущие Трех. Молясь сему Богу, мы живем единое бытие Трех»[49].

Подобный богословский экзистенциализм мы находим у святителя Григория Паламы, который пишет, что хотя ум спускается к помышлениям и через них к сложному многообразию жизни, распространяя на окружающий мир свои действия (энергии), но у него есть и другая, высшая энергия, когда он действует сам по себе, поскольку способен существовать автономно, отрываясь от земного разнообразия.

1.5. Опыт Фаворского света

В нашем земном существовании наиболее тесное общение с Божеством нам дается через осияние нас Нетварным Светом. Действие Его, Света, не может пройти незамеченным, неосознанным. Будучи безначальной энергией Бога, сей Свет проникает нас этой силою, и мы становимся «безначальными» не по происхождению нашему, но по дару благодати: безначальная жизнь сообщается нам. И нет конца мерам излияния любви Отчей на человека: он становится тождественным Богу. Это тождество по содержанию, не по Изначальности Само-Бытия.

«Апостолы на Фаворе удостоились войти в сферу Света, исходящего от Отца, и услышать голос Его, свидетельствующий о возлюбленном Сыне. Но это стало для них возможным не прежде, чем они исповедали Божество Христа»[50]. Архимандрит Софроний показывает таким образом то, что Нетварная Энергия есть принадлежность всей Святой Троицы в силу общности и единства Божественной Сущности. Энергия непосредственно связана с Божественной Сущностью.

Исповедание учениками Божества Христа указывает на тот факт, что Христос есть Источник Нетварного света, который они видели на Фаворе. Видение несозданного Света связано неразрывно с верою в Божество Христа. В едином Свете являются и Христос, и Святой Дух. Божественный Свет свидетельствует о Божестве Христа, потому что нельзя не узнать Бога в том Свете, о котором идет речь. Нет разногласий в последствиях явления подлинного несозданного Света: все они, явления, приводят к одному: Откровению Божества Христа Иисуса.

«Свет сей есть в самом себе нетленная жизнь, пронизанная миром любви. Он дает духу нашему познание об ином Бытии, не поддающемся описанию; ум останавливается, став превыше мышления самим фактом вхождения в новую форму жизни. Невесомый, тончайший всего, что знает земля, он сообщает душе неуязвимость, неприкосновенность от всего, что отягощало прежде. От лица его бежит смерть, и мо-

47 *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство Христианской Жизни. М.: Паломник, 2008. С. 59.

48 Там же.

49 Там же.

50 Там же.

литва — “Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный” — чудно сочетается с ним»[51].

Приход Божественного Света всегда связан с особым благодатным состоянием, ощутимым и в сердце, и в уме, и даже в теле. Невидимый по естеству своему, он необъяснимо становится видимым. Наш ум создан по образу и по подобию ума Первого — Бога. Ему, нашему уму, свойственен свет, ибо сотворен по образу Того, Кто есть Свет безначальный. Когда в опыте аскетических созерцаний о таинствах и тайнах Бытия Изначального он — ум — переступает порог времени и пространства и для нас самих становится подобным свету, тогда человек стоит в опасности счесть сей естественный свет тварного ума за Нетварный, Божественный.

Действие Света на дух человека свидетельствует о его Божественности: он — несозданный, неименуемый, неудержимый; он — сокровенный, невесомый, неприкосновенный. Он по природе своей — надмирный. Его схождение на нас есть не иное что, как явление Бога человеку: откровение небесных таинств. Дарованием сего Божественного Света при Фаворском преображении утвердилось богопознание.

Без сего Света Земля пребывала бы вне истинного богопознания. Исходя из Единого Существа, Свет сей ведет к единому познанию Бога Любви. В этом Свете наше общение с Ним; общение «личное» (персональное), лицом к Лицу, персона к Персоне. Свет Божественный непременно соединится с ощутимой всем нашим существом благодатью.

«Сей Свет я позволил себе назвать Светом воскресения, исходя из моего личного опыта: пришествием сего Света дух человека вводится в сферу, где нет смерти. Вне осияния сим Светом не постигается, как должно, тайна путей спасения: мир, люди — остались бы во тьме неведения. Отвлеченное богословское образование, даже самое утонченное, не спасает, потому что дает лишь интеллектуальное понятие, но не возносит реально в область Божественного Бытия»[52].

Человек создан «по образу и по подобию Бога» (Быт. 1, 36). Отсюда следует, что человек наделен потенциально возможностью достигнуть подобия своему Творцу; что в самой природе человека заложена идея Абсолютного Существа, так что когда Бог Вседержитель входит в общение с духом человека, то сей последний может «узнать» Его, ибо Он родствен ему. Вводимый в сферу Ума Бога-Творца, тварный дух человека начинает видеть Бога «как Он есть» в Самом Себе (ср.: 1 Ин. 3, 2). «Я избегаю сказать — наш ум, — чтобы не породить недоразумения, приняв за ум — рассудок».

«Свет Христов есть “энергия” Божества, нетварная, безначальная жизнь Бога Троицы. Она, энергия-действие, свойственна и Отцу, и Духу Святому. В этом Свете мы познаем и Отца, и Духа Святого, и Сына Единородного. Когда сей Свет благоволением Бога осеняет нас, тогда ипостасное начало в нас из потенциального состояния в рождении нашем актуализируется и становится способным “видеть” Бога (ср.: Мф. 5, 8), воспринять Его бытийную силу, богатство жизни Самого Бога»[53].

На земле человек не вмещает абсолютного совершенства Божества, но по действию в нем Духа Святого он осознает себя связанным с Тем, Кто есть воистину Творец всякой жизни и единый Центр всего сущего.

Таким образом, Божественный Свет, явленный на Фаворе ученикам Христовым, по учению архимандрита Софрония есть Нетварная Божественная Энергия, кото-

---

51 *Софроний (Сахаров), архим.* О Молитве. М.: Паломник, 2006. С. 145.

52 Там же.

53 Там же.

рая дает нам познать Господа Иисуса Христа. Этот Свет есть Свет особого рода. Он несравним с физическим светом, ибо приоткрывает нам вечность, нетление и бессмертие. Благодаря этому Свету возможно Богопознание.

1) Смерть во Свете

Мысли о смерти и отношении к ней возникали у Отцов, созерцавших Нетварный Свет. Хотя отношение это выражалось спонтанно, как чувство души, есть в нем некая иерархия состояний. Оно начинается с потери страха смерти, затем приходит желание смерти («желание смерти» не совсем точное выражение, вернее — нежелание возвращаться из состояния созерцания в земной мир) и, наконец, человек доходит до осознания реальной возможности смерти во Свете. Вот эти три «этапа» мы рассмотрим — прежде, как они представлены у Святых Отцов, а затем, в свете их мыслей, изложим взгляд отца Софрония на эту тему и значение этого взгляда для Предания Церкви.

Первый этап — самый краткий. О нем можно было бы и не упоминать — настолько очевидно, что никто из подвижников не боится смерти. Но в творениях отцов эта мысль сопровождается другой — ощущение воскресения души. Преподобный Симеон так и говорит: «Я не боюсь смерти, ибо я превзошел ее»[54]. В одном из своих Слов он прямо утверждает: «Если сподобимся узреть Христа здесь, то не умрем».

Преподобный Макарий Великий пишет: когда «внутренний человек с великим услаждением восхищается в молитвенное состояние, в бесконечную глубину оного века человек молится и говорит: “о, если бы душа моя отошла вместе с молитвою!”»[55].

Преподобный Симеон Новый Богослов через семь веков, словно развивая эту мысль, скажет: «Ибо если Дух Христов есть жизнь души, то какая польза получившему Его жить в этом мире, и чрез то устраняему быть от той радости, которая подается сопребыванием со Христом?»[56].

Развивая эту тему, интересно отметить событие истории Ветхого Завета — взятие пророка Илии на небо на огненной колеснице (4 Цар. 2, 11–12). Это событие вспоминают и святитель Григорий Богослов, и преподобный Макарий, и преподобный Симеон. Все они толкуют «огненную колесницу» как Свет или Огонь. А преподобный Симеон еще и добавляет: «Что это в сравнении с тем, что бывает в нас?»[57].

Таким образом, из писаний Святых Отцов видно, что при великом излиянии благодати человек может умереть — и определенно можно говорить лишь об этом. У отца Софрония есть одно место в книге «О молитве», которое имеет огромное значение для понимания как многих святоотеческих текстов, так и духовной жизни православных подвижников. Вот что он пишет: «Иногда мне приходила мысль, что я мог бы не возвратиться; молитва из временной может стать вечным состоянием души. Видение Света непременно слито с воскрешающей нас благодатью, и покинуть землю в таком состоянии есть благословение. Мы знаем из жития преподобного Серафима Саровского, что он скончался во время молитвы; душа его оставила тело еще не мертвое: он держал в руке горящую свечу. Не такою ли смертью должны все мы переходить от этой жизни?»[58].

---

54 *Симеон Новый Богослов, прп.* Главы Богословские, Умозрительные и Практические. Пер. с греч. М.: Изд. Зачатьевского монастыря, 1998. С. 230.

55 *Макарий Египетский, прп.* Большое Подвижническое Слово, Творения. М.: Святоотеческое наследие, 2006. С. 65.

56 *Симеон Новый Богослов, прп.* Главы Богословские, Умозрительные и Практические. Пер. с греч. М.: Изд. Зачатьевского монастыря, 1998. С. 230.

57 Там же.

58 *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. М.: Паломник, 2006. С. 156.

Отец Софроний касается самой сути явления. Человек, действием Святого Духа возведенный в созерцание Божественного Света, теряет ощущение своего тела и окружающего мира. Обычно через какое-то время благодать Света понемногу оставляет человека и он «возвращается» в естественное состояние. Но если благодать не отступит, если мера ее воздействия будет возрастать — дух человека останется в Горнем Мире. Отец Софроний приводит пример ясный и близкий к нам по времени — кончину преподобного Серафима. Конечно, даже и слова отца Софрония трудно понять до конца, ибо опыт этот безмерно высок, но все же в них выражено ясное учение о возможности смерти в сиянии Света как невозвращения души из области Божественного Бытия.

2) Нетварный Свет и Божественное Бытие

Учение о Нетварном Божественном Свете глубоко укоренено в триадологии. Единство Божества и Троичность Ипостасей, Предвечное Рождение Сына и Исхождение Святого Духа, Единосущие Ипостасей — все это непостижимо до конца, но вместе с тем все это есть самая суть нашей веры, богословие в буквальном смысле. Непостижимые Тайны Божественной Жизни открываются Самим Богом. Без этого Откровения Бог навсегда остался бы для творения неведомым Богом.

Само Откровение не есть некое сообщение о Боге и Его свойствах, то есть оно не имеет характера информации, но в существе своем оно есть приобщение человека Богу. Приобщаясь Богу, человек становится очевидцем сокрытой Реальности, в силу этого носителем Откровения, которое, будучи передано другим людям, не имеющим подобного опыта, в определенном смысле приобретает для них форму информации. Однако в глубине своей всякое Откровение есть опыт общения с Богом.

Архимандрит Софроний в своих книгах и беседах постоянно подчеркивал опытный, бытийный характер богообщения и вообще всего, что связано с подлинной христианской жизнью. Для этого он использовал глагол «жить», употребляя его часто в форме инфинитива. Он говорил: «жить Бога», «жить благодать крещения» и т. п. Этот глагол он относил даже к смерти — в падшем состоянии мы «живем нашу смерть». Такая необычная форма выражения призвана сконцентрировать внимание читателей на важности онтологического подхода к христианству.

Опыт «жить Бога» наиболее совершенно актуализируется в созерцании Нетварного Света. И Святые Отцы говорили о Троичном Бытии преимущественно в терминах Света. С одной стороны, они говорили о Боге как истинном, реальном Свете. С другой, стараясь как-то приблизить Тайну Святой Троицы к человеческому сознанию, использовали образы, чаще всего связанные со светом.

Отец Софроний очень немного говорит о Божественном Бытии прежде творения мира, но у него есть мысль, созвучная этому представлению. Отец Софроний пишет, что решение создать мир вспыхивает во Святой Троице. Отсюда следует, что предвечный образ мира в Боге световиден, а потому и человек в состоянии созерцания видит все творение световидным. Все эти мысли одного порядка — они говорят о Боге как о безбрежном море Троичного Света.

Отец Софроний говорил о Божестве Христа и о Единосущии Трех Ипостасей в контексте учения о Нетварном Свете: «В этом Свете мы созерцаем Отца; сей Свет мы воспринимаем как Духа Святого; в нем мы видим Христа как Сына Единородного Отцу. Чрез этот опыт мы познаем Единосущие Трех. Молясь сему Богу, мы живем единое Бытие Трех»[59]. Очевидно, что, говоря «в этом Свете», отец Софроний озвучивает мысль Отцов о единстве Света, созерцаемого в Трех Ипостасях. С каждым Лицом Святой Троицы, согласно отцу Софронию, связывается некое особое духовное

59 Там же.

чувство, не разбивая нисколько Единства Бытия. К каждой Ипостаси Святой Троицы мы питаем в каких-то оттенках различное отношение. Ближе всех мы знаем Иисуса Господа через Его воплощение, вочеловечение, и через Него вводимся в Первобытие, которое и есть Истинный Бог.

Тем не менее, Откровение Единосущия в живом опыте через созерцание Нетварного Света не является основной триадологической мыслью отца Софрония. Триадология рассматривалась отцом Софронием скорее вне прямой связи с Нетварным Светом. Нетварный Свет воспринимался им прежде всего как свидетельство Божества Христа. Отец Софроний достаточно часто отмечает взаимную причинно-следственную связь — Свет является за веру во Христа как Бога, но и явлением своим приводит к откровению Божества Христа. Для отца Софрония это было принципиально важно: «Если тот Свет, о котором я пишу, приводит нас к ощущению изначального Божества Самого Христа, как это было с апостолом Павлом на пути в Дамаск, то это тот Божественный Свет, который был и на Фаворе»[60].

Христианский персонализм отца Софрония связан с переживанием заповеди любви к Богу и ближнему. Отец Софроний воспринял любовь как силу познания, в первую очередь богопознания. Он осознал персональность Бога, так как нет любви вне личности. Таким образом Бог, Абсолютное Бытие, Персональный принцип, любовь, познание — все выстроилось в подлинном христианском духе, но было глубоко пережито, а не осознано только интеллектуально. Тогда вера детства вернулась с новым вдохновением: Христос — Бог. Без этой веры невозможно вхождение в область Божественного Бытия, осияние Нетварным Светом.

1.6. Божественный Мрак

Архимандрит Киприан (Керн) в своем труде «Антропология святого Григория Паламы»[61] отмечает, что впервые о «мраке богопознания» заговорил Климент Александрийский. Тема Божественного Мрака занимает важное место в творениях, приписываемых святому Дионисию Ареопагиту. Эта важная тема не раз обращала на себя внимание отца Софрония.

В трудах архимандрита Софрония понятие «мрак» встречается в трех основных смыслах. Ко всем трем относится общее утверждение отца Софрония: Бог «всегда является во Свете и как Свет».

Во-первых, отец Софроний признает термин «Божественный мрак» как указание на несозерцаемость Сущности. Он пишет о происхождении этого термина: «Великие каппадокийские отцы прибегнули к нему, чтобы опровергнуть безрассудные притязания некоторых еретиков, которые претендовали на познание самой Сущности Бога. В борьбе с еретиками эти отцы, пытаясь предохранить логическую стройность своих аргументов относительно непостижимости Божественной Сущности, наименовали Ее “Божественным мраком”»[62]. Отец Софроний всячески подчеркивает условность, метафоричность понятия «мрак» в отношении к Богу. Это связано с тем, что в настоящее время тема несозерцаемости Божественной Сущности не актуальна, тогда как тема видения Бога во мраке — таинственна и может быть понята неверно.

Другой мрак, о котором пишет отец Софроний, это мрак «совлечения». «В тот мрак погружается внутренне душа подвижника, когда он волевым актом, посредством специальных аскетических методов совлекается всякого представления и вообра-

60 *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. М.: Паломник, 2006. С. 156.

61 *Киприан (Керн), архим.* Антропология Свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1997. С. 82.

62 *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. М.: Паломник, 2006. С. 156.

жения видимых вещей и рассудочных размышлений и понятий»[63]. Если в первом случае мрак — условное выражение, то здесь — состояние человека, освободившегося от образов. Но и в этом мраке — «Бога еще нет».

Здесь можно провести параллель с пониманием святителя Григория Паламы. Святой Григорий отмечает, что Божественный Свет для попыток умом или чувствами увидеть его является тьмой, такие попытки оставляют человека во мраке. Отец Софроний идет дальше, развивает эту мысль. Даже когда человек отказывается от этих попыток, совлекается всех образов, Света он еще не достигает, он остается во мраке совлечения.

Третье понимание — буквальное. Оно также связано с темой Света. Отец Софроний пишет, что в результате первоначального воздействия Нетварного Света человек видит свой внутренний мрак: «Первое действие Нетварного Света не ощущается нами как Свет. Он сияет тайным образом, освещая мрачную тьму нашего внутреннего мира»[64]. Этот мрак есть мрак в собственном смысле, действительный мрак — мрак страстей и греха. И хотя он обнаруживается человеком действием Нетварного Света, к самому Свету он, естественно, никакого отношения не имеет.

Для отца Софрония характерно очень осторожное отношение к термину «Божественный мрак». Отец Софроний всегда следует тем отцам, которые делали акцент на познании Бога, на необходимости совершенного познания Бога. Он говорил о возможности достижения «абсолютного богопознания» и считал это естественным для созданного по образу Божию человека. Данная тема наиболее четко выражена в книге «Видеть Бога как Он есть».

Понятие «абсолютное богопознание», употребляемое отцом Софронием, хотя и дерзновенно, тем не менее по сути совпадает с понятием «полнота обожения». Отец Софроний подчеркивал несообщимость и несозерцаемость Божественной Сущности (с чем и связана идея Божественного мрака), но в остальном говорил о полноте богоподобия. «Абсолютное богопознание» означает совершенное усвоение спасенными в вечности полноты Божественной Жизни, Божественных Энергий. И это было для отца Софрония главной темой.

Есть определенная разница между учением святителя Григория Паламы и учением отца Софрония. У святителя Григория Свет достигает тела человека опосредованно — через ум. Ум, осиянный Нетварным Светом, «передает» это осияние телу. У отца Софрония Нетварный Свет пронизывает человека в его тварности — всего человека.

И хотя осияние тела отец Софроний ставит после души и ума, он нигде не говорит о «посредстве» ума. Как это объяснить? Во-первых, и святитель Григорий, и отец Софроний говорят о двух «моментах» человека — внешнем и внутреннем. И, по сути, они согласны — участие внешней стороны человека в созерцании Нетварного Света вторично — телесная природа входит в то, что уже происходит внутри.

Святитель Григорий смотрит с точки зрения человека — сначала ум осияется, потом тело. Отец Софроний смотрит несколько иначе — с точки зрения меры осияния. Малый Свет — и дух, ум человека — входит в созерцание, Свет изливается обильнее — и тело «чувствует» благодать. А результат один — лицо и даже весь человек сияют Небесным Светом. Сияют так, что окружающие иногда видят этот Свет, который, как говорит отец Софроний, святые носят в себе.

---

63 Там же.

64 Там же.

1.7. Христологический аспект обожения

Согласно учению архимандрита Софрония, Боговоплощение дало человеку возможность вступить на верный путь к Отцу через пребывание в духе заповедей Христа во всех обстоятельствах земной жизни. Христос есть мера всех вещей — Божественных и человеческих. В свете Его повелений мы знаем путь. Через Него открыт для нас «доступ к Отцу» (ср.: Еф. 2, 18). Свет, который является человеку за веру во Христа, свидетельствует о Его, Христа, Божестве. И сей безначальный Свет порождает внутри нас слова, тождественные учению Христа.

Через воплощение Свое предвечный Логос Отца дает нам причащаться Его Крови и Плоти, чтобы таким путем влить в наши жилы Его безначальную Жизнь; чтобы мы стали Его детьми, плоть от Плоти Его, и кость от Кости Его.

Незыблемое основание боговедения дано нам через воплощенного Логоса Отца — Иисуса Христа. Влекомые любовью к Нему, мы претерпеваем глубокое преображение всего нашего существа. Его беспредельная жизнь передается нам. Христос явил нам совершенство образа Божия в человеке и возможность для нашей природы освоить полноту обожения настолько, что Он, Христос, по вознесении Своем посадил «одесную Отца» естество наше. Но даже и в Нем наше естество не стало единым с Сущностью нетварного Бога. Во Христе, воплощенном Сыне Отчем, созерцаем мы предвечную идею Бога о человеке.

Как полнота Божественной Жизни сообщена Человеку-Христу, так и спасаемым во Христе сообщается та же полнота. Уподобленные Ему в смерти своей, Духом Святым воздвигаются и возносятся к подобной Его вечной славе. «Так познается Иисус Христос в Его безначальном владычестве и вместе в Его неисповедимом истощании. И уже нет никого и ничего, что или кто мог бы ограничить Его господство. Во многом страдании освобождаемся мы от власти над нами всего, ранее пережитого. Обогащенные опытом победы через покаяние, мы уподобляемся Единородному Сыну в Его Господстве: ад уже не владеет нами, и мы смотрим на него уже без прежнего ужаса»[65].

Спасение от смерти приходит через принятие Христа; такого принятия, какого Сам Он ожидает от нас. Когда же мы веруем в Него, как Истину Бытия несокрушимого, тогда Дух Божий возносит нас в область Божественного Света.

Во Христе тварное естество не преложилось в безначальную Сущность Божества, и все же во Христе человеческое естество восприняло неумаленную полноту Божества — настолько, что в Его Лице оно посажено одесную Бога-Отца. Человечество Христа не слилось с Божеством, но два естества во Христе, согласно Халкидонскому оросу, соединились неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно.

Освещая христологический аспект обожения, архимандрит Софроний говорит о том, что благодаря Христу, который истощает себя и дарует себя в творении, происходит наше преображение. Наша человеческая природа обожается и становится подобной Христу после Его воскресения. Однако она не прелагается в природу Божественную, но остается человеческой. Кроме того, архимандрит Софроний подчеркивает роль Христа в Богопознании: благодаря Ему мы имеем доступ к Отцу. Мы познаем Отца и всю Святую Троицу.

1.8. Пневматологический аспект обожения по учению архимандрита Софрония (Сахарова)

Архимандрит Софроний, говоря о Святом Духе в деле нашего единения с Богом, отмечает, что Воплощенный Логос Отца — Христос-Человек — нам более понятен че-

65 *Софроний (Сахаров), архим.* О Умном Делании. М.: Паломник, 2007. С. 147.

рез слово, которое Он имеет от Отца и которое Он передал нам. Мы знаем Его земную жизнь чрез Евангельское благовестие; через духовное предание о Нем.

Ведение Духа Святого как Лица происходит более медленно. Святой Дух непрестанно оживотворяет не только Церковь и детей Ее, но и весь мир, всю тварь. Он излечивает нас от последствий падения. Он перерождает нас и освящает. Великое блаженство узнать Его приходит постепенно, по мере того как в нас, при Его содействии, раскрывается ипостасное начало, в силу чего мы начинаем воспринимать все: и Божественное Перво-Бытие, и бытие космическое.

«“Утешитель, Дух Святой… научит вас всему”. “Научит” нас мыслить, как мыслит Сам Бог; научит нас любить, как любит Бог. Не удивляйтесь этому: таков смысл Евангельского зова; все послания Апостолов — Иоанна, Павла, Петра и прочих — говорят о том же; то же самое свидетельствуют Отцы наши в веках»[66]. Мы «знаем» Духа Святого через святое предание Отцов Церкви и тоже через наш собственный опыт Его, Духа, действий внутри нас. Он «напоминает нам все».

Нам обещано унаследовать полноту Божественной жизни, полноту ведения и силы любви, которая явлена нам Нетварным Светом, не имеющим в себе никакой тьмы (1 Ин. 1, 5). Через жизнь по заповедям Евангелия мы входим в самое тесное родство с Божественным Умом. Заповеди суть не что иное, как самооткровение Бога «как Он есть». Становясь единственным законом нашего бытия, они (заповеди) сообщают нам «образ» искомого нами Божественного Бытия.

Когда Дух Святой дает нам видеть Христа, как Он есть, через любовь, от Духа Святого исходящую, тогда становится для нас очевидным, что Он, Христос, все: в Нем полнота Божества и полнота человека; Он есть Истина в двух ее аспектах: 1) Он — изначальный факт Бытия; 2) Он по Своему «этическому» характеру Истинен. Истинен, то есть Свят; Свят, то есть Благ; Благ, то есть «Свет, в Котором нет никакой тьмы».

Учение отца Софрония о Святом Духе можно кратко изложить следующим образом:

1. Святой Дух есть третье Лицо Святой Троицы, функцией которого является совершенствование и оживотворение не только Церкви и ее чад, но и всего тварного мира.
2. Он открывает ипостасное начало в Боге и в человеке, благодаря Ему мы познаем Бога как Личность и сами себя осознаем как личности.
3. Через Дар Божественной Любви Святой Дух, который сообщает нам Нетварные Божественные Энергии, дает нам познать Христа.

1.9. Персонализм архимандрита Софрония (Сахарова) в учении об обожении

1.9.1. Персонализм в учении о Боге

Богословие отца Софрония персоналистично. Это означает, что он мыслит и Бога, и человека как личности. Обожение означает для него личную встречу.

Говоря о Боге как о личности, архимандрит Софроний указывает на то, что для одних характерно мыслить Перво-Абсолют — сверхличным. Персональность для них есть в лучшем случае первая ступень деградации, самоограничения Абсолюта. Для вторых — именно персона лежит в основе всего сущего. Персоналистический подход, по мнению архимандрита Софрония, есть наше христианское боговидение и мировидение. «Нам открылся Ипостасный Бог, Творец “неба и земли, и всего ви-

66 *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. М.: Паломник, 2006. С. 156.

димого и невидимого". Он есть Само-Бытие; Он Первый и Последний: никого и ничего раньше него, ни после него. Сей есть Бог Любви нетленной. Возлюбившим Его обетована полнота богосыновства чрез Единородного Сына Отчего, Иисуса Христа, Который сказал: "Я живу, и вы будете жить" (Ин. 14, 19)»[67].

Ипостась-Персона — это внутренний принцип Абсолютного Бытия, его начальное и конечное измерение. «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть, и был, и грядет, Вседержитель» (Откр. 1, 8). Ипостасность Бога, непознаваемая рационально, познается бытийно и исключительно в меру самооткровения Бога человеку. Бог открывается человеку как Личность, ибо человек может иметь общение с Богом как с личностью.

Персону в Боге мы воспринимаем как носителя абсолютной полноты Бытия. Вместе с тем Персона не существует одна. Для формальной логики это есть показатель недостаточности одной Персоны, следовательно — отрицание абсолютности. Но именно такова Святая Троица, Бог любви совершенной. Совершенная любовь не живет замкнуто в Себе, но в другой, в других Персонах. Вся совокупность Бытия является неотъемлемым обладанием каждой из Трех Ипостасей. Но таковою Ипостась является в акте совершенной любви, которой свойственно такое же полное истощание, умаление Себя.

Архимандрит Софроний утверждает первенство ипостасного начала в Боге. Откровение «Аз есмь сущий» показывает, что ипостасное измерение в Божестве имеет основоположное значение. «Принцип Персоны в Боге не есть отвлеченное понятие, но сущностная реальность, обладающая Своею Природою и Энергией жизни. Сущность не есть первенствующий и даже преимущественный момент, определяющий Персоны-Ипостаси в их взаимоотношениях»[68].

Этот ипостасный принцип архимандрит Софроний демонстрирует, когда говорит об ипостасных свойствах каждого Божественного Лица. «Неисследима глубина тайны Божественных Персон. Их самоопределение в вечности является безначальным фактом: не было такого момента, когда Отец не имел бы Сына и не изводил бы Святого Духа. Начало всему — Отец, Который в предвечном рождении Сына сообщает Ему всю полноту Своей Природы, Сущности. То же и в исхождении Святого Духа. Откуда утверждение, что и Сын и Святой Дух совершенно равны Отцу»[69]. В различении Божественных Лиц отец Софроний усматривает единосущие Их. Каждое Лицо единосущно другому.

Для отца Софрония Троичные отношения сами по себе есть прообраз любых личностных отношений вообще, будь то между человеком и Богом, человеком и человеком и даже между человеком и безличным творением. «Бог Отец всегда находится к Своему Сыну в отношении, которое свидетельствует Святой Дух. Свойство личности Отца (рождающий) — источник этого отношения, в то время как свойство личности Сына (рождаемый) — его цель. Свойство личности Святого Духа (исходящий) — само отношение как таковое»[70].

Бытие тварного мира некоторым образом уже с самого начала затронуто личностными внутритроичными отношениями, и их образ можно найти в тех отношениях, которые свойственны этому миру, как личностному, так и безличностному. Конечно, не всякое отношение в этом мире устроено по образу и подобию Троичных от-

67 *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. М.: Паломник, 2006. С. 156.

68 *Софроний (Сахаров), архим.* О Умном Делании. М.: Паломник, 2007. С. 147.

69 Там же.

70 Там же.

ношений, но их образ, хотя и прикровенно, раскрывается, когда этого желает Сам Бог Троица.

Архимандрит Софроний таким образом полагает в основу своего учения о Боге персоналистический принцип. Для него Бог не есть некая замкнутая реальность, но это Абсолют, который стремится к диалогу, к сообщению себя тварной личности — человеку, ибо Сам является Личностью Нетварной. Бог-Личность изливает свою любовь на человека.

1.9.2. Антропологический персонализм

Для отца Софрония человек есть образ и подобие Бога. А поскольку Бог-Первообраз есть личность, то и образ Бога человек есть также личность. «Ипостась-Персона есть первичный принцип и последнее, всеобъемлющее измерение в Божественном Бытии; так же и в человеческом, по образу Божию тварном бытии. Абсолютное Перво-Бытие — Ипостасно; и человек, подобие Абсолюта, есть личность-ипостась. Бог есть Дух; и человек-персона — дух. И дух сей не абстрактный, отрешенный, ибо он обладает своей природой»[71]. В земном плане он конкретизируется плотью, с которой проходит свой первый опыт бытия.

Человек — это тварный образ Бога. Евангельскими заповедями он призывается актуализировать, реализовать свое персональное богоподобие; стать личностью-ипостасью, преодолев лимитацию индивидуума. Человек, по учению отца Софрония, более чем микрокосм, он микротеос: будучи тварью, он получил заповедь стать подобным Богу. Если Творец во всем уподобился человеку, то значит и человек создан с возможностью во всем стать подобным Богу.

Творец мира, Господь, в Своей длани содержит все сущее; и человек-персона есть некий центр, способный вместить в себе не только множественность космических реальностей, но и больше сего: всю полноту Богочеловеческого бытия. Сама в себе персона есть непреходящая ценность, большая чем весь остальной космос.

Слово «Я» означает персону. Самым существенным ее содержанием является любовь, раскрывающаяся прежде всего к Богу. Встречей в любви с другою или другими персонами реализует себя персональное существо. Исходя из чудного Откровения «Аз есмь сый» и Человека, созданного «по образу и по подобию», мы живем прежде всего как персональное существо. Именно сему началу в нас предлежит вечность. Оно, и только оно, обладает способностью познавать Свой первообраз — Живого Бога.

Человек сотворен с потенциальной возможностью ассимилировать и вечно носить в себе нетварную Жизнь Божества. В человеческом тварном бытии ипостась есть начало, воспринимающее в себя беспредельность. Человек, будучи личностью, имеет в себе начаток вечности через личное общение с Богом. Перед человеком поставлена, по учению архимандрита Софрония, задача достижения вечности. «Пред нашим ипостасным-личным духом в пределах земли стоит задание: пробить стену времени и преодолеть порог пространственности»[72]. Человек, как ипостасный дух, принадлежит вечной онтологии.

Наше познание безначального Абсолюта, открывшегося нам как Бытие Персональное, носит характер персональный, бытийный, неотвлеченный. Наша тварная персона Духом Святым вводится в сферу нетварного Божественного Бытия таким обра-

---

71 Там же.

72 Там же.

зом, что мы воспринимаем Бога внутри нас как нашу жизнь. Подобное познается подобным. Лишь персона способна познавать Живого Бога.

Человечество, согласно отцу Софронию, многоипостасно, оно состоит из множества ипостасей, которые имеют общую человеческую природу. Многоипостасное человечество является образом Святой Троицы: единая натура при множестве лиц. Но каждый из нас в отдельности носит в себе прежде всего образ Сына Единородного, и спасение наше через усыновление нас Отцу (ср.: Гал. 4, 5). Этот принцип реализуется самым очевидным образом в Церкви, к которой принадлежат множества индивидуумов. Но все они объединены воедино.

Богословие архимандрита Софрония

Общие выводы

Рассмотрев учение об обожении человека архимандрита Софрония, мы можем сделать следующие выводы. Учение об обожении архимандрита Софрония в целом традиционно паламитское, однако в некоторых пунктах своего учения архимандрит Софроний является оригинальным.

Согласно его учению, обожение человека происходит через сообщение ему Богом Нетварных Божественных Энергий, которые делают человека богом по благодати. Божественная Сущность непознаваема и несообщима для человека, однако Нетварные Божественные Энергии могут дать в некоторой степени познания о Боге и сделать нас причастниками Божественного естества.

Процесс обожения затрагивает все человеческое естество: в него включены и ум, и душа, и тело. Таким образом весь человек должен воссоединиться с Богом. Человек изначально был задуман Богом как единое целое, однако первородный грех внес в жизнь человека такое явление как смерть, которая предполагает разделение души и тела. Обожение предполагает целостность человеческой природы.

Согласно отцу Софронию, процесс обожения только начинается здесь на земле. Здесь мы только предвкушаем жизнь с Богом. Конечное и совершенное единение нас ожидает в будущем веке. Нашей задачей является достижение видения Нетварного Света, того Света, который видели ученики Господа на Фаворе. Этот Свет есть Божественная слава, Божественная Энергия, которая дает нам Боговедение.

В основе учения об обожении отца Софрония лежит антропология, согласно которой человек есть образ и подобие Бога. Образ Божий выражается, согласно отцу Софронию, в том, что человек наделен совершенствами: это творческие способности, бессмертие. Также образ Божий проявляется в человеке в том, что через Благодать ему дарована та жизнь, которой живет Бог. Человек причастен вечности.

Особенностью богословия отца Софрония является его персонализм. Это его отличает от богословия святителя Григория Паламы, а также и от других отцов Церкви. Это направление свойственно для богословия XX века. Оно ставит акцент на понятии личность. Персонализм в богословии отца Софрония проявляется как в его учении о Боге, так и в его антропологии.

Для отца Софрония Бог — это прежде всего личность. Для него не существует безличной Божественной Сущности. Божественная Сущность реализует себя в Божественных Лицах. Именно потому, что Бог-Первообраз является личностью, личностью является и Его образ — человек. В этом также проявляется учение об образе и подобии Божиих в человеке в богословии отца Софрония.

Именно потому что Бог — личность, возможно Богопознание, так как Бог открывает Себя личностям, способным вступать в отношения с Ним. Общение личностей обеспечивает диалог между Богом и человеком.

Таким образом, можно сказать, что богословие архимандрита Софрония согласно с учением отцов Церкви, но его особенностью является персонализм. В этом выражается его оригинальный характер.

2. Учение об обожении протоиерея Иоанна Мейендорфа (1926–1992)

Говоря об учении отца Иоанна Мейендорфа об обожении, мы сразу должны отметить, что отец Иоанн в данном учении всецело находится под влиянием святителя Григория Паламы, которого он изучил подробно и труды которого он перевел на русский язык. Поэтому мы можем утверждать, что отец Иоанн является сторонником паламизма. Для него паламизм имеет не только богословское, но и культурологическое значение. Это не только основа православного богословия, но основа всей православной культуры, а также аскетической практики Православной Церкви.

Отец Иоанн в данной связи отмечает: «Исторически паламизм сложился в то время, когда в Европе началось Возрождение — период зарождения гуманизма и неизбежно связанной с ним секуляризации культуры. В то время как на Востоке снова расцветала святоотеческая мысль, направленная к синтезу человеческого и Божественного, западная мысль навсегда разделалась с Богом, поместив Его на небесах и занявшись решением человеческих проблем в нашем мире без Него.

Современная европейская цивилизация представляет собой результат развития западной культуры, что Возрождение, Реформация и Контрреформация одержали триумфальную победу в истории западного мира. В то же время паламизм, застыв навеки, не оказал совершенно никакого влияния на западную жизнь, навсегда остался малопонятным, доступным лишь специалистам мистическим восточным учением»[73].

Учение об обожении отца Мейендорфа, а также происходящие из паламитского богословия антропология, гносеология, сакраментология являются персоналистическими. Согласно этому учению, только личность может быть в высшем смысле «спасена» и «искуплена»; «спасение же всегда предполагает взаимоотношения между Божественным всесильным даром благодати и свободным ответом человека»[74].

И не случайно, что именно у святителя Григория Паламы, столь внимательно изученного протоиереем Иоанном, мы находим необычайно яркое выражение мысли о ипостасно-личном характере спасения человека в следующих словах: «Ибо не просто природа, но ипостась каждого из верующих и Крещение принимает, и жительствует по Божиим заповедям, и бывает причастна боготворящим Хлебу и Чаше». Паламитское богословие создало подлинный «догматический синтез исихастской традиции, которая опытно на протяжении веков знала, что Бог есть одновременно и неприступная Сущность… но Он же — и Бог Живой, пожелавший открыть Себя в полноте человеку в Сыне Своем и сообщить человеку Свое собственное нетварное существование»[75].

Говоря о человеке, протоиерей Иоанн Мейендорф приводит слова немецкого католического богослова Карла Ранера. «Человеческое существо, — пишет Карл Ра-

---

73 *И. Мейендорф, прот.* Введение в Изучение Св. Григория Паламы. СПб.: Алетейя, 2009. С. 25.

74 Там же.

75 Там же. С. 225.

нер, — есть реальность, абсолютно открытая вверх, реальность, достигающая своего наивысшего (хотя на деле и "невостребованного") совершенства, реализации своих наивысших способностей тогда, когда Сам Логос в ней начинает жить в мире»[76].

Ранер определяет человека как «одновременно и конкретное материальное, историческое существо на земле, и абсолютно трансцендентное», он утверждает, что «жизненная потребность непосредственно обладать Богом есть то, что сохраняет человека в состоянии постоянного движения», и что «без такой предпосылки, если она не осознается человеком как нечто реально достигнутое, для всех исторических свидетельств об Иисусе Сыне Божием всегда останется опасность быть сведенными к простой мифологии»[77]. Это учение о человеке находится в русле греческой святоотеческой традиции, хотя и выражено в терминах современной философии экзистенциализма. Оно согласуется с данным Е. Шиллебекксом определением благодати как «межличностного общения с Богом, незаслуженного, но действительного свойства человеческого существа»[78].

Термин «обожение» означает для отца Иоанна «общение» с Богом. Для этого общения и предназначен человек, созданный «по образу и подобию» Божию. Оно было невозможно из-за того, что грех и смерть «царствовали» над человечеством до пришествия Христа, но теперь оно опять стало возможным силой Духа, посланного Христом от Отца.

Говоря об обожении, отец Иоанн использует термин «причастность». Понятие причастности предполагает не только открытость Божественного бытия, но также представление о человеке как о динамичном, открытом и целесообразном существе. Человек готов к диалогу с Богом, он идет навстречу к Богу, готов откликнуться на призыв Бога к общению. Человек отцом Иоанном понимается не как самодостаточное и закрытое начало; сама его жизнь — в Боге, «Который Один обладает бессмертием», в то время как грех состоит именно в самоутверждении человека в своей иллюзорной независимости.

Отец Иоанн подчеркивает, что человек должен установить новые отношения с Богом, которые заключаются в том, что человеку дано жить общей жизнью с Богом, соединиться с Ним, обожиться. Обожение для отца Иоанна есть объективная реальность, которая стала доступной в истории благодаря личности Христа. Это сверхъестественный дар, связанный со спасением, которое совершил Господь Иисус Христос.

Обожение отец Иоанн определяет как «возможность, открытую по вере всем людям, того единства между Богом и человечеством, которое раз навсегда осуществилось в богочеловеческой Личности Иисуса, воплощенного Слова»[79]. Во Христе Божество и человечество едины «по ипостаси» (халкидонское определение 451 года), и каждое сохраняет свое собственное «действие», «энергию» или «волю» (шестой Вселенский Собор 680 года). Человечество Христа, оставаясь отличным от Божества по природе, обожено в силу Своего ипостасного единства с Логосом: такое (то есть ипостасное) обожение, конечно, недоступно людям, но им доступно — путем приобщения к обоженному человечеству Христову — обожение по благодати или по энергии.

Обожение, согласно учению протоиерея Иоанна Мейендорфа, совершается благодаря двум Домостроительствам: Сына и Святого Духа. «Общее направление мысли,

---

76 *K. Rahner.* Grundkursdes Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg: Herder, 1976. C. 347.

77 Там же.

78 Там же.

79 *И. Мейендорф, прот.* Иисус Христос в Восточном Богословии. Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при уч. Успенской Л. А. Прим. Сидорова А. И. М.: ПСТБИ, 2000. С. 170.

преобладавшее в поздней Византии в результате торжества паламитских идей, вело к тому, что наиболее яркие представители традиции православной духовности особенно выделяли таинственную жизнь, личный опыт жизни во Христе и Святом Духе, на учении о причастии Богу. Тем не менее, такой теоцентризм не наносил ущерба собственно человеческим функциям "нового человечества"»[80]. Дух неотделим от Сына — как предшествуя Ему, так и завершая или «запечатлевая» действия Сына. Однако Дух всегда зовет человека не к Себе, но к Сыну, Богочеловеку, Новому Адаму, единственному, в Ком совершилось «ипостасное единение» — полное единение Бога и человека. Роль Духа в спасении «кенотична» — она всегда направлена на Другого.

Обожение, согласно учению отца Иоанна, — процесс синергийный. Он предполагает действие как со стороны Бога, так и со стороны человека. Поскольку «обожение» — не только свободный дар Духа, но требует соработничества человека, это неизбежно динамический процесс. Он предполагает ступени и стадии в общении с Богом. Он подразумевает религию личного опыта. На всем протяжении пути, ведущего человека от его падшего состояния к соединению с Богом, благодать Божия помогает ему побеждать тление, затем превзойти самого себя и наконец являет ему Бога.

Становясь «вечными» и «нетварными», христиане становятся такими не сами по себе: это качество, которым они обладают по благодати, дается им Божественной жизнью. Тут совершенно ясно видно, что термин «нетварный» обозначает на самом деле всю область «сверхъестественного»; «быть нетварным» значит не перестать быть тварью, а быть перенесенным в другую область, незаслуженно обрести чуждое природе состояние, каким является Божественная жизнь. Реальность обожения, являющегося не субъективным состоянием, не результатом чисто интеллектуального опыта, но самым содержанием христианской веры.

Отец Иоанн подчеркивает, что в процессе обожения участвует весь человек полностью, весь состав человеческой природы. Он приобщается всему Богу, всецело по благодати, не по природе. «Высшая Цель Божественного замысла — обожение человека, чтобы все люди могли приобщаться всему Богу и чтобы так же, как соединены душа и тело, так и Бог стал бы доступным для души, а через душу — и для тела, чтобы душа могла получить неизменный вид, а тело — бессмертие; и, наконец, чтобы весь человек стал Богом, освященным благодатью Бога, ставшего человеком, становясь по природе истинным человеком душой и телом, и истинным Богом, душой и телом — по благодати»[81]. Христианская жизнь в целом понимается отцом Иоанном как причастие жизни Божественной, как процесс обожения, от которого Адам был отлучен в результате грехопадения, но которое снова стало доступно во Христе.

Учение отца Иоанна о спасении подчеркивает двойное движение: Бога — к человеку, состоящее в том, что Бог делается доступным для твари; и движение человека к Богу, которого от начала желал Творец и которое было восстановлено во Христе. Ипостасное единство этих двух движений в воплощенном Слове составляет суть Максимовой христологии: две природы подразумевают две энергии или воли, встречающиеся друг с другом.

Человек не исчезает при соприкосновении с Богом, но, напротив, становится истинным, более свободным человеком, не только в своем уподоблении Богу, но также и в том, что радикально отличает его от его Творца. В этом самая суть ипостасного единства божества и человечества во Христе.

---

80 *И. Мейендорф, прот.* Византийское Богословие. Исторические Тенденции и Доктринальные Темы. Минск: Лучи Софии, 2001. С. 300.

81 *И. Мейендорф, прот.* Иисус Христос в Восточном Богословии. Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при уч. Успенской Л. А. Прим. Сидорова А. И. М.: ПСТБИ, 2000. С. 170.

Средством, которое делает возможным человеческое приобщение Богу, согласно отцу Иоанну, с человеческой стороны является сообразность Богу в образе личного бытия. «Решающим фактором… является то, что Ипостась Слова есть тот Первообраз, образом которого является каждое человеческое существо»[82]. Ипостасность человека в видении отца Мейендорфа предполагает общение с Богом и с себе подобными как «составной элемент истинного человечества, каким оно было создано изначала и каким ему суждено быть восстановленным в эсхатологическом Царстве».

Для отца Иоанна обожение — это процесс, который происходит не мгновенно, но постепенно. Здесь, на земле, этот процесс только начинается, мы только предвкушаем будущее Царство Божие, во всей полноте это общение с Богом откроется в будущем веке.

2.1. Антропологический аспект обожения

2.1.1. Учение об образе Божием

Говоря о человеке, отец Иоанн исходит из той предпосылки, что человек — не статичное и «закрытое» существо. Его задача состоит в свободном совершенствовании. Вначале человек был сотворен как динамичная природа, призванная возрастать в богообщении: «Адам был в состоянии обожения, будучи причастен Божественному озарению»[83]. Лишь Бог обладает бессмертием, и человек в раю был бессмертен именно через участие в Божественной жизни. Божественный замысел и предназначал человека для этого бессмертия. Именно причастие Богу давало Адаму бессмертие, поскольку он был бессмертен не по природе, а по благодати.

Эта зависимость человека от Бога не рассматривается отцом Иоанном как унижение самого человеческого достоинства, напротив, именно в силу того, что человек одновременно причастен и Богу, и бытию тварному, он мыслится как высший самих ангелов, как царь всего тварного космоса.

Следуя святому Максиму Исповеднику, отец Иоанн учит о человеке как о микрокосме, заключающем в себе различные уровни творения: разумный, душевный и материальный — и призванном воссоединить все в себе. «Человек есть микрокосм, поскольку он обладает душой и телом, он поставлен между духовным и материальным и есть то средоточие, где видимое и невидимое, чувственное и умопостигаемое творение соединяются вместе»[84]. Таким образом, для отца Иоанна человек есть микрокосм, поскольку он является посредником между духовной и материальной составляющей. Он включает в себя как духовную составляющую (душу и дух), так и материальную (тело).

Человеку, сотворенному в Раю по образу и подобию Божию, не нужно было «рассуждать» для того, чтобы стать причастником Божественных благости и мудрости. Ему было достаточно следовать законам своей собственной природы, чтобы достичь «благобытия», для которого он был предназначен. Несомненно, это было свободное движение, но свобода не предполагала постоянного выбора между несколькими возможными путями реализовать свое предназначение. Единственным истинным предназначением человека было соответствовать своей природе, то есть находиться в общении с Богом.

---

82 *И. Мейендорф, прот.* Иисус Христос в Восточном Богословии. Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при уч. Успенской Л. А. Прим. Сидорова А. И. М.: ПСТБИ, 2000. С. 170.

83 Там же.

84 Там же.

Назначение человека состоит в том, чтобы объединить все в Боге. Такова «великая тайна Божественного Домостроительства». Изначально человек был призван соединить весь мир с Раем, создав тем самым единую и новую Землю. После этого, достигнув совершенства в добродетели, он должен был соединить землю и небо, чтобы образовать целостный материальный космос; затем, приобретя ангельское ведение, соделать этот чувственный мир подобным миру умопостигаемому. «Человек находит Бога в мире, а мир нуждается в человеке, чтобы вернуться к своему Создателю. Через образ мир возвращается к Первообразу»[85].

Человеку была также дана особая миссия. Создатель дал ему Свой собственный образ, и потому внутри себя человек имел еще одно отображающее Бога зеркало, причем более ясное, чем то, что открывалось ему в созерцании внешнего мира. «Образ» отец Иоанн понимает как причастность Божественной природе, это родство человека с Богом через дух. Правильно используя свои силы, душа не только исполняет свое собственное назначение, но и открывает Бога, сокрытого в тайне мироздания. Она совершенствует в себе добродетели, соответствующие каждой из этих сил и увенчанные любовью, которая есть добродетель, объединяющая и обоживающая.

Отец Иоанн особенно подчеркивает, что образ Божий состоит не только в одной душе человека, в духовной составляющей, но понятие образа затрагивает и тело, материальную составляющую. Мы ни в коем случае не должны пренебрегать телом, гнушаться им как чем-то мерзким или противным. Человеческие душа и тела должны быть в гармонии, и вся христианская аскетика направлена на достижение этой гармонии. Душа человеческая не живет, как утверждали платоники, в ожидании освобождения от рабства телу; напротив, душа любит тело и пребывает с ним в неразрывном единстве. В библейском, ветхозаветном понимании жизнь нельзя свести лишь к интеллектуальному существованию, ибо она сосредоточена в крови. Поэтому сердце и представляет собой центр жизни человека.

«Истинное достоинство человеческой природы, как оно было задумано Богом и реализовалось в Адаме, состоит в том, чтобы превосходить самое себя и обретать просвещающую благодать. Однако образ Божий не ограничивается лишь одним духом»[86]. Христос явился нам во плоти, почтив тем самым и человеческое тело. Христос в Воплощении воспринял именно это единство, всего человека, его тело и душу.

Учение об образе и первоначальном назначении человека определяет понимание свободы. Это один из элементов человеческой богообразности, предполагающий участие в Божественной жизни. Идея свободы не противопоставляется благодати, но предполагает ее. Только до тех пор, пока человек находится в общении с Богом, он остается истинным человеком, разумным и свободным. Первозданная человеческая природа, участвовавшая в Божественной жизни и славе, «не имела греха по естеству» и «была свободна в своей воле». В силу своей тварности она является изменяемой. И только Бог, нетварный и совершенный по Своей природе, является неизменяем. Изменение осуществляется только через свободный выбор человека.

Изначальная свобода предполагает и возможность падения, а значит, своего рода самоубийство, поскольку преступление, направленное против Бога, неизбежно наносит удар по самому человеку. Вследствие греха Адам лишился общения с Богом.

Свободная воля, которая выбирает и, следовательно, колеблется, иногда может восставать против Бога. Это — гномическая воля, являющаяся функцией тварной ипостаси. «Бог даровал нам власть творить добро, но Он также сотворил нас свободны-

85 Там же.

86 Там же.

ми, чтобы добро могло происходить и от Бога, и от нас, поскольку тот, кто избирает добро, пользуется содействием Бога в делании добра, так, что сохраняя естественное для нас, мы можем получить сверхъестественное — нетление и обожение — через единение с Богом, становясь усилием нашей воли своими Богу»[87]. Ибо если наша воля не подчинена воле Божественной, а наш свободный разум использует свою страстную сторону для того, чтобы по собственному усмотрению следовать своему свободному выбору, мы творим зло.

Согласно учению отца Иоанна, действующим субъектом свободы является ипостась, а не природа. И именно ипостась может сделаться вместилищем греха. В этом пункте учения также проявляются персоналистические воззрения отца Иоанна Мейендорфа. Он исходит из того принципа, что природа должна реализовываться в ипостаси. Нет безипостасной природы. Однако нужно иметь в виду, что свобода основывается на человеческой воле, а воля, как это следует из ороса VI Вселенского Собора, является принадлежностью природы, а не личности. Следовательно, нельзя утверждать, что ипостась есть вместилище греха. Ипостась — сложное понятие, которое включает в себя как природу, так и ипостасные особенности. Следовательно, нужно делать разделение между свойствами и принадлежностями природы и ипостасными свойствами.

Отец Иоанн, следуя учению Святых Отцов, подчеркивает, что образ Божий изначально задан в человеке. Он не был потерян в человеке даже после грехопадения. Он только помутился. Следовательно, нашей задачей во время земной жизни является достичь просветления этого образа, уподобиться Богу. Это путь стяжания нами Божественной Благодати.

Таким образом, изложив учение отца Иоанна Мейендорфа об образе и подобии Божием в человеке, мы можем сделать вывод, что для него образ Божий заключается в следующем:

1. Человек призван к Богообщению. Он должен возрастать в Богообщение, достигая бессмертия, которым обладает Бог по своей природе.
2. Человек — это микрокосм, заключающий в себе как духовную, так и материальную составляющую. Его задача состоит в том, чтобы все мироздание привести к Богу.
3. Образ Божий в человеке затрагивает как духовную составляющую — душу и дух, так и материальную — тело. Человек изначально задуман как единое целое, как целостность души и тела. Однако грех внес в состав человеческой природы через смерть разделение. Задача человека: достичь гармонии души и тела.
4. Человек — существо, наделенное свободной волей, которая дает ему возможность самоопределяться: выбирать между добром и злом.

2.1.2. Первородный грех и его последствия

По учению отца Иоанна, наряду с ограниченностью, свойственной всякой твари, существенным препятствием между Богом и человеком является первородный грех. Адам и Ева совершенно свободно предпочли путь, который увел их от Бога и тем самым лишил жизни. «В Адаме возжелало противного Божественной воле, и в этом заключается грех. И так как ипостась является определяющим Источником природного динамизма, свободный выбор ипостаси Адама сразу же повлиял на динамические способности самой природы»[88].

---

87 *И. Мейендорф, прот.* Иисус Христос в Восточном Богословии. Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при уч. Успенской Л. А. Прим. Сидорова А. И. М.: ПСТБИ, 2000. С. 170.

88 *И. Мейендорф, прот.* Введение в Изучение Св. Григория Паламы. СПб.: Алетейя, 2009. С. 25.

Грех понимается отцом Иоанном как болезнь, воспринятая Адамом и переданная по наследству его потомкам. Эта смертоносная болезнь поражает всю человеческую природу и влечет ее ко греху. Каждая человеческая ипостась сохраняет всю ответственность за свои действия. Она не разделяет Адамовой вины, но «подражает» ей. Однако сам грех остается виной совершившего его. По наследству могут передаваться только последствия греха, а не сама виновность. Человек больше не может освободить себя своими собственными силами. Находясь в подчинении космическим силам, над которыми временно властвует князь мира сего, он лишен той подлинной свободы, которая состояла в том, что «естественная воля» действовала в согласии с Божиим замыслом о творении.

Одним из следствий греха явилась атомизация человеческой природы, которая была сотворена единой, и постепенное противопоставление людей друг другу во взглядах и мнениях; восстание против Бога повлекло за собой незнание Бога, незнание, в свою очередь, стало причиной себялюбия — в конечном счете это привело к тому, что нормой человеческих отношений вместо любви стала ненависть.

Вторым следствием греха стала смерть. Отвратившись от своего предназначения, которое состояло в том, чтобы черпать из неистощимого Божественного источника жизни, человеческая природа подпала под власть смерти. Адам был побежден смертностью, лишь одним из проявлений которой является физическая смерть и которая по сути есть духовное состояние отделения от Бога и подчинения диаволу.

Сохраняя образ Божий, он утратил подобие Божие. Это подобие было результатом действия особой Божией благодати. Оно являло собой участие человека в Божественной жизни. Это-то и потерял человек по своей собственной вине, немедленным следствием чего стала смерть. Подлинное значение смерти состоит в разрыве с Богом, вызванном грехом. Смерть души есть та онтологическая катастрофа, которая обрушилась на Адама после грехопадения.

Однако отец Иоанн в смерти видит не только наказание, но и действие милости Божией, как прекращение произвола со стороны самого человека. «Сама Божественная Премудрость предусмотрела это справедливое средство, чтобы дух человека понял свое безумие: поиск чувственных удовольствий влечет за собой разрушение человеческой природы. То, что противно естеству, не способно существовать, и смерть полагает ему предел; для поврежденной природы страдание есть предостережение от соблазна считать чувственные удовольствия естественными для человека, смерть же есть освобождение и милость»[89].

Третьим следствием греха, согласно отцу Иоанну, стало то, что душа, созданная властвовать над телом, поскольку она была разумным и свободным началом, связывающим человека с Богом, подчинилась телу, вместилищу животных страстей и тления. Когда человек обратился к чувственным удовольствиям, он неизбежно стал причастным страданию, предполагающему смерть.

Адам сделался рабом низших начал собственного естества (страстей), вместо того чтобы властвовать над ними посредством разума, который связывал его с Богом. Он утратил то, что было присуще природе, — постоянное стремление к Богу. Он всецело отдал себя во власть своих чувств — в результате он даже не получил от этого истинного наслаждения, «ибо, восхитив то, что принадлежит Богу, поставил себя вне Бога, вместо Бога и вопреки воле Божией»[90]. Вместо наслаждения присутствием Бога человек предпочел себялюбивое наслаждение, предметом которого был он сам. Покрывало опустилось на его душу и затемнило в нем отражение Бога.

---

89 Там же.

90 Там же.

Однако грех, по учению отца Иоанна, затронул не только человека. Грех затронул весь сотворенный Богом мир. Человек, сотворенный, чтобы по благодати Творца царствовать над всем миром, злоупотребил данной ему властью и тем самым ввел в мир хаос и смерть. Падение человека, поставленного Богом в центр творения и призванного воссоединить его, стало космической катастрофой, которую могло исправить только Воплощение Слова.

Через грехопадение человека в мир вошло зло. Говоря о природе зла, отец Иоанн отмечает: «Зло не имеет собственной природы, оно не имеет никакой сущности, природы, ипостаси, силы или деятельности; оно не есть ни качество, ни количество, ни отношение, ни место, ни время, ни положение, ни действование, ни движение, ни обладание, ни страдание, так чтобы по природе созерцалось в ком-либо из сущих… Зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к [их] цели и решительно не есть что-либо другое»[91]. Зло вошло в мир через действие свободной воли человека. Человек явился виновником того, что произошла космическая катастрофа.

Подводя итог всему сказанному о грехопадении, отметим основные моменты этого учения.

1. Грех есть болезнь человеческой природы. Он произошел в результате свободного выбора человека. Свободная человеческая воля склонилась ко злу. Человек предпочел идти своим путем, отдельным от Бога. И если грех есть болезнь человеческой природы, то спасение есть исцеление от греха.
2. Одним из следствий греха явилась атомизация природы человека. Это говорит о том, что в природу человека вошла смерть и тление, которые нарушают целостность человека.
3. За грехопадением последовала смерть. Смерть понимается двояко: смерть физическая как разделение души от тела и смерть духовная как отделение человека от источника жизни — от Бога.
4. Смерть есть не только наказание за грех. Она есть также и действие милости Божией, как средство для уврачевания человеческого произвола.
5. Грех есть также космическая катастрофа, как причина хаоса, который воцарился в мире после грехопадения.
6. После грехопадения в мир вошло зло, которое произошло от свободной воли человека.
7. Человек внес в мир хаос и перестал быть господином творения, ибо подчинился своим эгоистичным страстям.

2.2. Христологический аспект обожения

2.2.1. Христос — Спаситель человека. Объективная сторона спасения

Отец Иоанн то, что совершил Христос, называет «восстановлением». Под этим термином он понимает следующее.

Во-первых, Логос, Которым и в Котором все вещи были изначально сотворены, восстанавливает все и, восприняв восстановленное, сообщает новое направление творению, утратившему движение, заданное Богом. В Нем преодолена всеобщая раздвоенность творения, которая вследствие греха стала одним из проявлений разрушения и тления.

Во-вторых, восстановление человеческой природы во Христе означает, что «воплотившееся Слово восприняло человеческую энергию и привело ее в соответствие

91 *И. Мейендорф, прот.* Введение в Изучение Св. Григория Паламы. СПб.: Алетейя, 2009. С. 25.

с изначальным Божественным предначертанием»[92]. Поэтому во Христе имеют место две энергии или воли. Восстановление падшего человечества происходит, когда человеческая природа, сотворенная по образу Божию и предназначенная к существованию в соответствии с ним, воспринимается своим Первообразом — Божественным Логосом, который стал человеком, добровольно уподобившись нам в нашей немощи и смертности и внеся в Себе начаток новой жизни в наш мир.

Дело спасения понимается отцом Иоанном в терминах смерти-жизни, тленности-бессмертия. Вольная смерть и воскресение Христа вырвали человека из замкнутого круга смерти и греха. Своей смертью и воскресением Христос упраздняет разделение между Раем и миром, существовавшее с момента грехопадения. Возвращаясь на землю после Своего Воскресения, Христос показывает, что с этого времени в Нем Рай и мир — одно.

Своим Вознесением Он объединяет небо и землю, вознося воспринятое Им человеческое тело, имеющее одну природу и одну сущность с нашими телами. Взойдя превыше ангельских чинов со Своей человеческой душой и телом, Он восстанавливает единство мира чувственного и умопостигаемого и приводит все творение к гармонии.

Как Человек, Он во всей правде исполняет истинное человеческое предназначение: он соединяет человека с Богом. Только Бог может быть Спасителем, Он Сам является Совершителем спасения: плоть способна лишь воспринимать Божественное действие и содействовать ему.

Сотворенный по образу Божию, человек восстанавливается в первозданном достоинстве благодаря тому, что Сам Бог становится человеком. Для того, чтобы спасти человека, Бог воспользовался не только Своим всемогуществом, но Он захотел, чтобы человек сам участвовал в своем спасении. Приняв самое человеческое существование, воипостазировав его в Себе, Слово стало Спасителем.

Искупление человеческой природы, совершенное Христом — новым Адамом, состояло в том, что безгрешная Ипостась, Ипостась Логоса, добровольно восприняла человеческую природу в том самом поврежденном состоянии, в котором она пребывала, и в воскресении восстановила первоначальное общение с Богом. Во Христе человек снова причастился вечной жизни, предназначенной для него Богом, он освободился от рабства, в которое его заключил сатана «страхом смерти» (Евр. 2:15).

Подобно тому, как тление есть болезнь, приобретенная человечеством, так и смерть, и воскресение воплощенного Слова (жертвоприношение, в котором Христос был и Священником, и Жертвой) есть, во-первых, исполнение во Христе нашего общего назначения, а во-вторых, как новое творение, которое не могло совершиться, доколе человеческая природа Христа не стала действительно нашей, включая самую смерть.

Подводя итог вышесказанному, отметим основные черты, говорящие об объективной стороне нашего спасения. Согласно отцу Иоанну, Христос, восприняв человеческую природу, уврачевал ее: Он устранил преграду, которая разделяла нас с Богом, уничтожил смерть и тление, восприняв наши немощи и болезни. Через это нам даровано бессмертие и вечность. Смерть уже не страшна нам, ибо она поглощена победою Христа. А даровав бессмертие нашей природе, Он прославляет ее, вознесясь на небо. Таким образом, Христос врачует болезнь человеческой природы, которая произошла через грехопадение.

---

92 *И. Мейендорф, прот.* Введение в Святоотеческое Богословие. М.: Свято-Владимирское Братство, 1999. С. 189.

2.2.2. Пребывание «во Христе». Субъективная сторона спасения

Отец Иоанн, следуя святому Григорию Паламе, говорит о реальности общения Христа с человеком в Теле Христовом. «С момента Воплощения Бога не следует искать вовне — Он находится внутри нас. Апостолы видели лишь внешний свет, ибо Христос еще не умер и не восстал из мертвых, но после Воскресения мы все, все без исключения, являемся самым реальным, живым образом, членами Его Тела, Церкви»[93].

Христос явился в наш мир во времени, изменив отношения между человеком и Богом и открыв человеку путь к истинному общению с Богом. Он облекся человеческим естеством и тем самым открыл каждому из нас возможность единства с Собой через таинства. «Человечество Иисуса, воспринятое в Ипостась Логоса, становится неотъемлемым “местом”, в котором навечно свершилось причастие человека Божественной жизни. Все человечество призывается к участию в этой Божественной жизни в Церкви — Теле Христовом»[94].

Отец Иоанн под реальным общением и соединением человека с Богом понимает такое единение, при котором Бог и человек причастны общей жизни, возможно объективно. Однако это не пантеистическое растворение в божестве. Человек сохраняет всю свою человеческую природу, свою свободу. Но человек входит в общение с Самим Богом. Основой для этого соединения служит ипостасное единство человеческой и Божественной природ во Христе. Христос для того и стал человеком, чтобы соединились Божество и человечество, но не по природе, а по благодати.

Следуя учению святого Григория Паламы, отец Иоанн подчеркивает, что в Самом Себе, в Своей сущности, Бог остается трансцендентным и свободным. Полностью соединяясь с человеком, Бог остается недосягаемым в своей сущности: соединение без смешения двух природ свершилось только в ипостаси вочеловечившегося Сына Божия, но посредством сакраментального соединения, посредством Божественной Благодати люди могут участвовать в Божественной жизни образом одновременно реальным и отличным от сущностного соединения. «Освящающая и обожающая благодать реально нисходит на нас в силу “взаимопроникновения свойств”, исходя из человечества Христа, “источника обожения”, а не только из Его Божества»[95].

В Иисусе Христе человек получает нетварную жизнь. Ипостасно, «лично» Логос, Второе Лицо Троицы, приняв на Себя полноту человечества, стал в Своем Теле источником обожения. «“Ипостасное соединение” божества и человечества в Иисусе Христе — основание спасения, значит, и обожения: в Христе человечество уже имело часть в нетварной жизни Божией, так как “плоть” действительно сделалась “плотью Бога”»[96]. Господь Иисус Христос воспринял все человечество во всей полноте, кроме греха. Следовательно, через это восприятие открыт нам путь к обожению.

Быть «обоженным» значит стать причастником Его Тела, пронизанного (в силу «общения свойств» в ипостасном единстве) Божественной жизнью, или «энергией». Но человек соединен с Богом не ипостасно, но лишь «благодатью» или «энергией». Человек может обожиться не своею деятельностью или «энергией», но через Божественную «энергию», которой «повинуется» его человеческая деятельность. Между обеими «энергиями» возникает «синергия», то есть сотрудничество, а связь обеих энергий во Христе является онтологической основой для «синергии». Но смешения

---

93 *И. Мейендорф, прот.* Введение в Изучение Св. Григория Паламы. СПб.: Алетейя, 2009. С. 2.

94 Там же.

95 *И. Мейендорф, прот.* Иисус Христос в Восточном Богословии. Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при уч. Успенской Л. А. Прим. Сидорова А. И. М.: ПСТБИ, 2000. С. 170.

96 Там же.

двух природ тут нет, точно так же, как не может быть какого-либо участия человека в Божественной Сущности.

Так как человек создан по образу Всевышнего Бога, сама его природа позволяет ему «выйти за пределы» самого себя и общаться со своим Первообразом. Этот выход за пределы, или экстасис, происходит благодаря присутствию Духа, содействующего свободному выбору и усилиям самого человека. Человеческому экстасису соответствует действие Бога, Который также выходит из Своей трансцендентности навстречу твари. Но даже превзойдя себя таким образом, человек не может приобщаться самой Божественной сущности, он приобщается только того, что «окрест Бога». Встреча двух этих движений полностью ипостасно осуществилась в воплощенном Слове, но наше гномическое принятие этой встречи — условие нашего спасения и нашего обожения — остается целью духовной жизни, которая таким образом обретает свое место в домостроительстве спасения.

Отец Иоанн подчеркивает активное участие всей человеческой природы в процессе обожения. «В восприятии Божественной реальности весь человек — дух, душа, рассудок и тело — активно участвуют. Духовное зрение, обретаемое человеком “во Христе”, не есть просто “шестое чувство”, но всеобъемлющее преображение человека, при котором все его духовные и телесные силы открываются общению с Богом»[97].

Согласно учению отца Иоанна, обожение имеет эсхатологическую направленность. «Наша жизнь в истории обращена в будущее и состоит в осуществлении всех возможностей, данных нам Богом во Христе, для достижения спасения себя и всего творения во Втором Пришествии. Но Второе Пришествие есть живая, уже совершающаяся для христианина реальность в его сакраментальном и духовном опыте: будущее Царство уже “внутри нас” (Лк. 17:21), в ожидании полного обнаружения своей славы в последний день»[98].

Таким образом, для отца Иоанна обожение — это процесс синергийный. В нем активно участвует как Бог, так и сам человек. Основанием обожения как реального тесного союза человека и Бога служит таинство Боговоплощения: Христос в своей ипостаси соединил Божественную и человеческую природу. Такое же единение происходит и с человеком, но не ипостасно, не сущностно, а по благодати.

В процессе обожения должна участвовать вся человеческая природа, ибо Господь воспринял всю человеческую природу в полноте. А если предположить, что в этом процессе участвует лишь душа, то это противоречит святоотеческой традиции, которая утверждает: что не воспринято, то не уврачевано.

Очень верно отец Иоанн подчеркивает несообщимость человеку Божественной Сущности. Если бы Сущность была бы сообщима, то каждый человек мог бы быть равен Богу по природе, и тогда бы учение об обожении грозило стать учением политеистическим. А это невозможно. Человек может стать лишь богом по благодати.

Эсхатологическая направленность обожения говорит о том, что данный процесс не является мгновенным, но начавшись на земле, он завершается уже в конце времен. Такой характер обожения говорит о космическом значении данного процесса, ибо в конце времен Бог должен стать всем во всем. Эсхатологический характер обожения имеет педагогическое значение для самого человека, который должен все время постоянно совершенствоваться, не зная ни дня, ни часа, когда придет Господь.

(*Продолжение следует*)

97 Там же.

98 *И. Мейендорф, прот.* Введение в Изучение св. Григория Паламы. СПб.: Алетейя, 2009. С. 25.

метапарадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

Выпуск 07 / 2015

При реализации проекта используются средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением Президента Российской Федерации от 17.01.2014 № 11-рп и на основании конкурса, проведенного Обществом «Знание» России.

Редакционная коллегия альманаха «Метапарадигма»:

Волобуев Сергей Григорьевич,
философ, политолог,
заместитель декана факультета
экономики и права РПУ

Казин Александр Леонидович,
доктор философских наук, профессор

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

Посадский Сергей Владимирович,
кандидат философских наук, координатор проекта

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

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

Соловьев Никита Александрович,
кандидат физико-математических наук

Руководитель проекта
Александр Дубинчин

Корректоры
Людмила Образцова
Галина Лакеева

Оригинал-макет подготовлен
ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА»

Подписано в печать 14.05.2015. Формат $70 \times 100\,^{1}/_{16}$
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура Charter. Объем 8 п. л.
Тираж 2000 экз. Заказ № 41.

Отпечатано в ООО «ИПК «БИОНТ»
199026, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 86

ISBN 978-5-91258-333-9