



> альманах

богословие  
философия  
естествознание

> метапарадигма выпуск 02/03 > 2014

## Тринитарно-энергийная метафизика как онтология свободы

**С. В. ПОСАДСКИЙ, Н. А. СОЛОВЬЕВ**

**Где Дух Господень, там свобода.**

(2 Кор. 3:17)

### Введение

Основополагающие принципы тринитарно-энергийной метафизики, развитые нами в предшествующих работах, могут быть сведены к следующим фундаментальным положениям<sup>1</sup>.

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

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

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

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

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

## **I. Панэнергизм как основание апологии свободы**

### **1. Принцип панэнергизма**

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

Свобода является неотъемлемым свойством личного бытия человека. Для человеческого существа значение свободы традиционно связано с темами моральной ответственности, достоинства личности, оправдания творчества, ценностью человеческих взаимоотношений<sup>2</sup>. Вследствие этого апология свободы всегда представляет для человека животрепещущую задачу. Вместе с тем такая задача усложняется ввиду необходимости обнаружения подлинных бытийных оснований свободы. Последовательная апология свободы должна не просто констатировать факт наличия свободы в мире, а связать этот факт с универсальной теорией бытия, исходить из целостной онтологии свободы, раскрывающей ее абсолютные первоисточки и их проявления в нашем мироздании. Этому пути следует тринитарно-энергетическая метафизика, определяющая универсальное и абсолютное начало свободы в Боге, выводящая из Него все прочие виды свободы, тем самым рассматривающая и апологетирующая свободу во всей возможной полноте.

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

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

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

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

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

## **2. Образы Божественных действий в сотворенном мире**

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

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

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

#### *а) Всецело освобождающее действие*

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

Во-первых, Бог присутствует в мире всецело освобождающим действием. Такое действие по своей природе абсолютно свободно. В этом действии Бог раскрывает Себя как Он есть и сообщает творению Свою всеобщую свободу<sup>3</sup>. Сообщая творению Свою всеобщую свободу, Он изменяет творение, то есть передает ему свойства Своего нетварного бытия, делая творение Богом.

Всецело освобождающее действие Бога соответствует обоживающей благодати, проявляющейся в мистической жизни христианских подвижников, ведущей их к состоянию обожения, теосису (θεώσις). Оно действительно высвобождает человека от ограничений тварного естества, превращая подвижника в Бога по благодати, делая Богом через соединение с Богом.

Антиномичность этого действия прекрасно характеризуют Святые Отцы, указывающие, что в нем человек изымается из тварных вещей через единение с нетварным светом, сам становится нетварным светом, пребывая выше твари<sup>4</sup>, «становится Богом и от Бога Богом-бытие (τὸ Θεὸς εἶναι) приемлет»<sup>5</sup>, срастворяется с Богом, становится одно с Ним<sup>6</sup>, так что на вершинах мистической жизни может сказать: «я и Тот, с Кем я соединился, стали едины...»<sup>7</sup>, «и пресуществляется человек, и делается

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

<sup>4</sup> См.: Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. Триада I. Ч. 3. М., 2003.

<sup>5</sup> Максим Исповедник. Ambigua, PG.91, 1084A.

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

<sup>7</sup> Симеон Новый Богослов. Творения. Кн. 3. Гимн I. М., 2011. С. 92.



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

Подобно всему человеку в состоянии обожения, человеческая воля также существует иначе. Она добровольно самоустраняется, превращаясь в проводника Божественного действия, всецело соединяясь с Божественной волей. Взаимное проникновение и общение свойств двух природ (περιχώρησις) означает и взаимное проникновение двух волей, так что соединенная со всесовершенной Божественной волей человеческая воля перестает проявляться в несовершенном модусе неопределенной свободы выбора, или гномической воли (θέλημα γνωμικόν), поскольку выбор жизни с Богом человеком уже осуществлен. Человеческая воля проявляется в виде природной воли (θέλημα φυσικόν), раскрываясь как особое движение, приводящее к неподвижному стоянию в Боге, предполагающему предельное умаление волевой активности<sup>9</sup>. Охваченный Божественным действием, человек «восходит к первообразу и больше не будет способен перемещаться в другом направлении, а яснее и истиннее сказать, даже и не будет способен хотеть, потому что он захвачен Божественной энергией, а точнее, он обожением стал Богом и обильно наслаждается», он будет отражать «единого действующего (ἐνεργούντα) Бога, так что будет одна и во всех отношениях единая энергия – (энергия) Бога и достойных Бога, а точнее, одного Бога, потому что Он всецелый во всецелых достойных (Его) благолепно взаимопроникает»<sup>10</sup>.

### **β) Всецело ограничивающее действие**

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

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

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

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

<sup>9</sup> Различение гномической и природной воли детально обосновано Максимом Исповедником. Следуя Максиму Исповеднику, совершенная устойчивость в добре достигается именно через превосхождение гномических актов свободного выбора (необходимых лишь в качестве инструмента для достижения совершенной свободы, а после ее достижения утрачивающих смысл), через преодоление суверенного человеческого самовластия в Боге, через самоустранение в Боге по добровольному произволению (ἐκχώρησις γνωμικῆ), что всецело соответствует изначальному смыслу и состоянию человеческой природы, призванной к соединению с Богом, обожению. О решении вопроса свободной воли у Максима Исповедника см.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888; Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007; Башкиров В. Г., протоиерей. Сын Божий – Сын Человеческий. Логос-тропос Христа в творениях преподобного Максима Исповедника. Жировицы, 2005; Диспут с Пирром. Преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004.

<sup>10</sup> Максим Исповедник. Ambigua, PG.91, 1084 A.

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

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

Всецело ограничивающими действиями полагается природа всех без исключения существ, включая как неживые статические, так и живые динамические объекты. К последним принадлежит иерархия живых организмов, ангелические миры и средоточие мироздания – человек. Богословским соответствием ограничивающего действия является категория логосов природы или естества (λόγοι φύσεως)<sup>11</sup>, отражающая образующее начало природы каждого существа, но не способность распорядиться этой природой, если речь идет о свободно волящем существе. Через энергии-логосы естества все явления мироздания предстают частью Бога (μοῖρα Θεοῦ) – как сущие, в силу обладания бытием, произведенным и существующим в Боге<sup>12</sup>. В то же время такое причастие Богу отлично от обоживающего причастия, соответствующего логосам приснобытия, входящим в Божественные логосы, соответствующие целям и путям промысла и суда (λόγοι προνοίας καὶ κρίσεως)<sup>13</sup>.

### **γ) Частично ограничивающее действие как основание свободного выбора человека**

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

В своем обычном состоянии человеческая свобода не тождественна абсолютной свободе Бога<sup>14</sup>. В своем обычном состоянии человеческая свобода преимущественно раскрывает себя как свобода выбора – свобода предпочтения альтернатив, и именно в этом заключается ее отличие. У Бога нет свободы выбора, поскольку Его свобода всесовершенна, следовательно, она не определяется извне положенными условиями и обстоятельствами, чужда самой ситуации выбора. Бог не избирает то или иное, лучшее или худшее, Он действует вне предпосланных ограничений, ко-

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

<sup>12</sup> См., например, у Максима Исповедника: Ambigua, PG.91, 1084 BC.

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

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

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

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

Если условно разделить свободный выбор творения на формальный и содержательный момент, то можно сказать, что Бог отвечает за первый, но не второй, хотя присутствует в обоих. Он организует возможность и осуществление (протекание) акта выбора, который исполняется в Боге, Богом и через Бога, который «Им стоит», подобно тому, как вообще все явления бытия держатся исключительно Им<sup>15</sup>. Вместе с тем такую организацию онтологии выбора с точки зрения самого содержания выбора можно назвать формальной. Бог не осуществляет выбор за актора в том смысле, что не выбирает альтернативы, ибо свобода выбора несовместима с абсолютной свободой Бога. Он полагает альтернативы и обеспечивает свободную природу действия человека, но Он же, будучи проводником и гарантом свободы, не предрешает предпочтения творения. Вместе с тем, Он не предрешает предпочтения творения не потому, что Он устраняется из онтологии выбора, не потому, что Он ограничивает Свое всемогущество, а потому, что Он присутствует в выборе Своим всемогущим и абсолютно свободным действием, превосходящим все условности тварной свободы. Таким образом, мы получаем антиномию свободы Бога и свободы творения, в которой всемогущий Бог присутствует в свободном выборе творений, но не предрешает их, не предрешает же, потому что присутствует.

Обозначенная нами антиномия может быть представлена в следующей последовательности положений:

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

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

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

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

Говоря языком естествознания, человеческое «я» представляет собой особую квази-автономную сущность, которая, с одной стороны, зависима от Бога, а с другой стороны, свободна от Него<sup>16</sup>. Человек свободен именно потому, что зависим от Бога, иными словами, его свобода дана в самой зависимости от Бога. Зависимость от абсолютно свободного всеолицетворенного Существа рождает человеческую свободу, дает возможность совершать человеку произвольные действия. Но сколь бы человек не совершал таких действий, он совершает их в Боге и через Бога, который Один только может гарантировать и обеспечить их свободу.

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

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

В самом общем смысле свободу в нашем мироздании принято понимать как способность к выбору альтернатив, *liberum arbitrium*<sup>17</sup>. Между тем понятие свободы как выбора альтернатив представляется многозначным. Оно включает как максималистское, так и минималистское определение.

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

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

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

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

Следуя второму, свободу можно понимать более широко, как способность выбора альтернатив для воплощения желаний, оставляя без внимания как нравственный смысл альтернатив, так и вопрос о мере свободы волевого акта<sup>18</sup>. Это позволяет в определенном смысле спроецировать свободу на весь живой мир, и прежде всего на мир живых организмов, обладающих отчетливыми желаниями и волей. В контексте этого определения многие (или даже все) органические (немеханические) целостности могут быть позиционированы как обладатели каких-то видов свободы, впрочем, категорически отличных от духовно-нравственной свободы, присущей человеку<sup>19</sup>. Что же касается человека, то его свобода будет в таком случае включать как высшую духовно-нравственную свободу, так и низшую свободу, не связанную с выбором этических альтернатив, отражающую принадлежность человека к миру органической жизни.

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

Во втором случае в Божественном действии можно допустить различное соотношение свободы и ограничения, различную меру свободы. При этом присущая человеку духовно-нравственная свобода предстанет высшей свободой в тварном мироздании – свободой по преимуществу, свободой, содержащей максимум свободы и минимум необходимости, свободой, выделяющей человека среди прочих живых существ. Все же прочие виды свободы должны рассматриваться как регрессирующие в отношении этой преимущественной свободы и возрастающие в отношении необходимости, низшие по отношению к духовно-нравственной свободе человека. Избегая излишней рационализации, подчеркнем, что возможны оба решения, поскольку феномен жизни до сих пор строго не определен и представляет собой тайну, раскрыть которую еще предстоит человеческому познанию<sup>20</sup>.

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

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

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



### 3. Персоналистическая телеология сотворенного мира

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

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

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



Принцип персоналистического телеологизма означает, что мир существует ради личности, а, следовательно, и ради ее неотъемлемого атрибута – свободы. Наиболее точно его можно сформулировать следующим образом: мир создан нетварной Личностью ради тварной личности, или создан нетварной свободой ради осуществления тварной свободы. Отсюда следует, что свобода предстает высшей целью и ценностью бытия, а мир своеобразно оптимизирован к свободе. Факты мироздания всецело скоординированы с фактом свободы, существующая в мире всеобщая взаимосвязь и взаимосогласованность явлений направлена к свободе. Если в мире и есть предустановленная гармония, *harmonia praestabilita*, то она прежде всего означает всецелую гармонизацию явлений мирового бытия ради явления свободы, все же прочие соразмерности мировых явлений, включая и психофизическую согласованность, второстепенны по отношению к этой первостепенной соразмерности, служат ей<sup>21</sup>.

## II. Мир потенциальных возможностей

### 1. Божественные энергии как мир потенциальных возможностей

Престабилированная соразмерность явлений мирового бытия ради осуществления свободы укоренена в мире Божественных энергий. Мир Божественных энергий предстает сущностным основанием всего мироздания и основанием свободы. В отношении осуществления свободы мир Божественных энергий должен быть охарактеризован как мир потенциальных возможностей, поскольку именно в нем тварное личное существо черпает возможности своего бытия, а вместе с ним и своей свободы<sup>22</sup>. Разумеется, в мире потенциальных возможностей имеют свои основания все без исключения явления мирового бытия, а не одна личная свобода. Вместе с тем мир потенциальных возможностей существует таким образом, что его высшей целью является претворение принципа личной свободы, то есть он подчинен задаче осуществления свободы по преимуществу. В связи с этим энергийный мир потенциальных возможностей целесообразно охарактеризовать как персоноцентрический и свободосообразный универсум, где свобода тварной личности положена в качестве высшей цели и ценности.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. Возражения актуализму и POSSIBILITYУ

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

Во-первых, следует еще раз отметить, что внутренняя логика понятия актуального выражается в категории действительного как содеянного, то есть предполагающего некоторое действие. Как отмечает тонкий аналитик и историк философской терминологии Хайдеггер, понятие актуального бытия (*actualitas*, ἐνέργεια) неизменно отсылает нас к некоторому действию (*actus*, *agere*, ἐνεργεῖν)<sup>23</sup>. Немецкое слово *Wirklichkeit*, а вместе с ним и русское слово «действительность», взятое в его философском значении, представляет собой перевод латинского слова *actualitas*, которое, в свою очередь, представляет перевод греческого слова ἐνέργεια, восходящего к Аристотелю<sup>24</sup>. Если же по самой своей внутренней логике понятия актуального и действительного производны от некоего акта-действия, то наделять универсум потенциального сомнительным онтологическим статусом противоречиво.

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

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

<sup>24</sup> Там же. С. 123.

ального, то она должна упразднить и актуальное, ибо если логически предшествующее актуальному и неразрывно связанное с ним потенциальное обладает сомнительным бытием, то столь же сомнительным бытием обладает и само актуальное. Поэтому неверным оказывается актуалистский репрезентационистский подход (актуализм, эрзацизм), видящий в потенциальном лишь речевые конструкции или условные фикции и тем самым лишаящий потенциальное подлинно онтологического статуса<sup>25</sup>. В рамках деонтологизации потенциального философская мысль должна категорически отвергнуть всякую связь и отношение между актуальным и потенциальным и тем самым отменить оба эти понятия, а затем и прекратить исследование актуального, что означает упразднение философских исследований по существу. В качестве разумной альтернативы философская мысль должна последовательно признать онтологический статус потенциального, рассмотреть возможное как бытие, неразрывно связанное с действительным, лежащее в его основании, делающее действительное действительным, которое исключительно через связь с возможным становится тем, что оно есть.

Необходимо подчеркнуть, что введший категориальную оппозицию актуального и потенциального Аристотель требовал рассматривать возможность как подлинно сущее, позиционировав его объектом метафизики, включив его в реальный состав бытия, отличая его от возможного, абстрагированного от всякой реальности, существующего «не в вещах, а в объективных понятиях и понятийных связях мыслящего духа»<sup>26</sup>. Отсюда рассмотрение возможного как сущего (*ens potentialis*) является задачей и признаком всякого серьезного метафизического исследования. В истории западноевропейской метафизики этот подход был наиболее глубоко осознан и развит Николаем Кузанским, введшим особый неологизм в виде понятия «бытие-возможность» (*possest*), выражающего такую возможность бытия, которая сама дана как всецело законченное в себе, самостоятельное, предельно завершенное бытие в Боге<sup>27</sup>.

Во-вторых, следует отметить, что онтологизация возможности не может идти по наивному натуралистическому пути интерпретации возможности по аналогии с действительностью. Если возможное есть сущее, то оно представляет сущее особого рода и его всецелое приравнивание к действительному означает утрату его качественного своеобразия. На этот путь встает так называемый POSSIBILITISTИЧЕСКИЙ реализм, наделяющий возможное теми же характеристиками, что и действительное<sup>28</sup>. В итоге этот путь приводит к натуралистической трактовке возможного в виде параллельных онтологических образований, сосуществующих с действительным мировым бытием, – параллельных миров, вселенных, двойников, имеющих больше отношения к фантастике и оккультизму, чем к метафизике и естественнонаучному знанию. Всецело уравнивая возможное и действительное, не видя их осо-

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

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

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

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

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

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

### 3. Диалектика потенциального и актуального

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

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

Впервые разработавший категориальную оппозицию актуального и потенциального Аристотель обозначил актуальное понятием энергия (*ἐνέργεια*), особо подчеркнув его происхождение от глагола движения (действовать – *ἐργω*)<sup>30</sup>. При этом Аристотель не дал этому понятию точного определения, оставив его, по верной характеристике Ф. Brentano, простым и изначальным, объяснимым лишь индуктивным способом понятием<sup>31</sup>. Что же касается категории потенциального, то она фиксировалась у Аристотеля через понятие способности-силы, динамис (*δύναμις*), подразумевающее смысловую оппозицию законченности, завершенности<sup>32</sup>. Отсюда актуальное и потенциальное рассматривалось через смысловую оппозицию законченного и незаконченного, завершенного и незавершенного, что особо подчеркивалось чередованием термина энергия с неологизмом энтелехия (*ἐντελέχεια*), означающим результативную законченность и завершенность, состояние исполне-

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

<sup>30</sup> См.: *Metaph.* Θ, 3, 1047 а 30.

<sup>31</sup> См.: Ф. Brentano. О многозначности сущего по Аристотелю. СПб., 2012. С. 59–60; *Metaph.* Θ, 6, 1048 а 25.

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



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

Аристотелевская интерпретация взаимоотношения актуального и потенциального носила противоречивый характер. С одной стороны, потенция-сила (способность) у Аристотеля содержала определенные импликации, связанные с сознательно-творческой, целеполагающей деятельностью, что выражалось в представлении об устремленности и направленности потенции к актуализации<sup>33</sup>. Как верно отмечает С. Н. Трубецкой, не подлежит сомнению, что к понятию потенции у Аристотеля присоединяется представление о стремлении и волевом влечении<sup>34</sup>. С другой стороны, в онтологической проекции Аристотель соотносил потенцию с неопределенной и неопределенной материей, что вело к искаженному пониманию взаимосвязи потенциального и актуального<sup>35</sup>. В таком случае актуальное объявлялось предшествующим потенциальному, поскольку несло в себе больше онтологической устойчивости и определенности, то есть просто было более реалистично. Известный аристотелевский тезис «очевидно, что действительность раньше, чем возможность» основывался не на раскрытии содержательных особенностей самих категорий, а на ложной онтологии, в которой оформленные вещи несли в себе больше определенности и устойчивости в сравнении с неопределенной материей<sup>36</sup>. Именно отсюда происходило аристотелевское умаление потенциального, а также трактовка актуального как более значимого и онтологически приоритетного.

Исправить ситуацию с взаимоотношением потенциального и актуального пытались стоики и неоплатоники. У стоиков закреплялся примат потенциального над актуальным, потенция (*δύναμις*) превращалась в Божественное творческое начало мировых явлений, присутствующее в материи в виде сперматических логосов (*Λόγος σπερματικός*). У неоплатоников потенция еще более возвеличивалась, отождествляясь с всеобъемлющим первопринципом – Единым. Плотин рассматривал Единое как всесовершенную потенцию, несущую в себе всю мощь существующего, определял Единое как возможность всего (*δύναμις τῶν πάντων*). Вслед за Плотинем Прокл разрабатывал отчетливые терминологические дистинкции, различая совершенную потенциальность (*τελεία δύναμις*) или возможность сущего в действительности (*τοῦ κατ' ἐνέργειαν δύναμις*), способную порождать действительность и быть ее носителем, и несовершенную потенциальность или возможность сущего в возможности (*ἢ τοῦ δυνάμει... ἀτελῆς δύναμις*), нуждающуюся в предваряющей ее действительности<sup>37</sup>. Вместе с тем ни стоикам, ни неоплатоникам не удалось достичь подлинного закрепления примата потенциального над актуальным, поскольку их представление об абсолютном носило обезличенный

<sup>33</sup> См., например.: Phys., I, 9, 192 b 16.

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

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

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

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



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

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

Метафизика всеединства имеет свою формулу взаимоотношения потенциального и актуального, черпающую основание в восточнохристианском богословии. В самом общем виде она дана С. Н. Трубецким. Следуя С. Н. Трубецкому, Абсолют как в-Себе-и-для-Себя-бытие, будучи абсолютной конкретной Личностью-Субъектом, а потому осознающей и объективирующей Себя самостью, заключает в Себе основу Себя и Своего другого – потенцию инобытия<sup>38</sup>. Следуя этой формуле, абсолютное понимается как личная «всеобъемлющая полнота бытия, тождественная в различии, как положительная бесконечность, потенциально заключающая в себе всё конечное»<sup>39</sup>. При этом потенция инобытия имеет волевую природу, то есть прямым образом связана с действием Абсолюта – потенцию Своего другого Абсолют раскрывает в действительности другого как конкретную, несильную и вместе всеблагодную, свободную волю<sup>40</sup>.

Формула С. Н. Трубецкого имеет свое соответствие в восточнохристианском богословии. В нем преодолевается смысловая грань между энергией и потенцией-динамис, преодолевается в порядке персонализации потенции, ее истолкования как личной Божественной силы и действия. «Энергия есть та естественная сила ( $\deltaύναμις$ ), через которую изъясняется всякая природа», – говорит Иоанн Дамаскин<sup>41</sup>. «Общая же Божественная сила ( $\deltaύναμις$ ) и энергия триипостасной природы творит вовне и делится на тысячи, ибо Бог всемогущ ( $\piανταδύναμον$ )», – разъясняет Григорий Палама<sup>42</sup>. «...Сила ( $\deltaύναμις$ ) и энергия Его проникает во всё, – истолковывает Марк Эфесский Дионисия Ареопагита. – Бог имеет ее как вечно следующую за [Его] сущностью и сопутствующую [ей], так что то и другое [потенция и энер-

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

<sup>39</sup> Там же. С. 640.

<sup>40</sup> Там же. С. 713.

<sup>41</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1904. С. 101.

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

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

### **β) Дialeктика энергийно-потенциального и тварно-актуального**

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

Тварная актуальность не есть нечто чуждое энергии-потенции. Тварная актуальность имманентна энергии-потенции, нерасторжимо связана с ней. Энергия-потенция неотъемлемо присуща тварной актуальности, и в этом неотъемлемом присутствии отражается истина вездесущия (вездеприсущия) Божественного бытия, которое всецело и нераздельно пребывает во всех сущих общим для всех образом и в каждом из них по-особому, раскрываясь всем во всех<sup>44</sup>. Благодаря наиреальнейшей неотчуждаемости энергийно-потенциального и тварно-актуального Бог именуется Всем тварного мироздания, так что предстает всеименуемым вплоть до того, что принимает на Себя всё, что говорится о созданных Им явлениях бытия<sup>45</sup>. Именно из познанного единства энергии-потенции и актуального творения рождается катифатическое богословие, утверждающее, что Бог имманентен миру в энергиях, причем имманентен не аллегорически или иносказательно, а имманентен в прямом значении – как в собственном смысле слова сущий всем<sup>46</sup>. Поэтому в основании предельного, фундаментального познания тварного мира лежит прочтение тварного бытия через различение энергий и их внешних проявлений, через расщепление творения на энергию и ее внешнюю явленность – феномен (φαινόμενον) или эпи-

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

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

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

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

фанию (ἐπι-φάνεια)<sup>47</sup>. И познающий тварное бытие должен своеобразно «принести в жертву тварь явленных (τὴν κτίσιν τῶν φαινομένων) [вещей]», должен «убить в себе движение явленной твари (τῆς φαινόμενης κτίσεως)», чтобы преодолеть ложное мнение о сущих, чтобы вкусить Божественные энергии как Причину этих сущих, насытившись Ее богословской силой<sup>48</sup>.

Наконец, единство энергийно-потенциального и тварно-актуального раскрывает сам образ творения мира, согласно которому мир происходит не непосредственно из Божественной сущности, а опосредованно из Божественных энергий, представляющих движение сущности. Поэтому Богу в Его творческом акте не требуется соравного и совечного материального бытия, мир творится из ничего. И это ничто следует понимать не как потенцию бытия, ибо абстрактное и несущее «ничто» не есть бытие, следовательно, не есть и потенция мироздания. Это ничто следует понимать как отсутствие у мироздания всяких потенций за исключением Божественного действия, так что древнее философское изречение *ex nihilo nihil fit* (из ничего ничто не происходит) оказывается неприменимо к Божественному акту творения, поскольку воля Бога есть основа всего сущего<sup>49</sup>.

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

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

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

<sup>48</sup> См.: Преподобный Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. Вопрос XXVII. Творения. Кн. II. Изд-во «Мартис», 1994. С. 35.

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

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

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

Различие между тварно-актуальным и энергетическо-потенциальным может быть весьма удачно передано понятием энтелехия, означающим полноту актуализации, или пребывание в состоянии полной осуществленности. В этом смысле тварная энтелехия отличается от нетварной энергии как отличается всецело осуществившее и актуализировавшее себя действие в виде своего результата от себя самого в виде процесса. Более глубокий философский перевод понятия энтелехия как удержание (сохранение)-себя-в-окончании (границе), по-ставление-себя-в-границу, или себя-в-конце-имение и себя-в-творении-и-конце-имение, позволяет яснее передать момент самоограничения и самооконечивания Божественной энергии в творении, подчеркнуть ее переход в иное состояние, явленность в несобственном модусе бытия<sup>50</sup>. Отсюда тварная энтелехия может быть определена как результативное инобытийное проявление нетварной энергии, отражающее ее особое стояние-в-завершенности, равнозначное удержанию-себя-в-творении или стоянию-в-творении, соответствующее тварному виду бытия<sup>51</sup>.

Используя категории энтелехия (в значении актуального), энергия и динамис (в значении потенциального), можно передать взаимоотношение тварного и нетварного бытия через диалектическую диаду. Эту диаду целесообразно развернуть через синтез категориальной пары энтелехия и энергия, с одной стороны, и категориальной пары динамис и энергия, с другой, представив энергию-энтелехию (ἐνέργεια – ἐντελέχεια) и энергию-динамис (ἐνέργεια – δύναμις) в виде диалектического тождества, то есть тождества, несущего в себе различие. В таком случае речь идет о тождестве, поскольку рассматривается одна и та же энергия. Вместе с тем одна и та же энергия рассматривается в двух различных состояниях – несобственном, актуально-результативном, энтелехиальном и собственном, потенциально-энергетическом (от динамис). Опираясь на терминологию Аристотеля, эти состояния также можно обозначить как энергию-движение (ἐνεργεία κατὰ κίνησιν) и энергию-осуществление (ἐνεργεία ἐπὶ πλεόν), что еще раз подчеркивает диалектическую положенность рассматриваемого различия внутри самой энергии<sup>52</sup>.

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

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

<sup>52</sup> Эти термины Аристотеля исследует Р. А. Лошаков: «Различие на движение и осуществление является различием в самой энергии – как ἐνεργεία κατὰ κίνησιν и ἐνεργεία ἐπὶ πλεόν». См.: Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой средневековой онтологии. СПб., 2007. С. 92.

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

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

Следуя тринитарно-энергийной метафизике, энергийно-потенциальное логически и онтологически, по понятию и по бытию первичнее и совершеннее тварно-актуального<sup>53</sup>. Это положение акцентирует инаковость актуализированной энергии в сравнении с ее потенциальным состоянием, подчеркивает их диалектическое различие. Чтобы ответить на вопрос, в каком смысле энергийно-потенциальное совершеннее и первичнее тварно-актуального, учитывая, что речь идет об одной и той же энергии в двух различных состояниях, необходимо рассмотреть энергию-потенцию (ἐνεργεια – δύναμις) и энергию-актуальность (ἐνεργεια – ἐντελέχεια) с точки зрения их внутреннего содержания.

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

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



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

**γ) Диалектика энергетико-потенциального и тварно-актуального на примере человеческой телесности. Понятие логосно-энергетического тела**

Рассмотреть диалектическое отношение потенциального и актуального можно на примере человеческой телесности. Такой пример целесообразно избрать ввиду связи феномена человеческой телесности с феноменом сознания, что дает преимущество подлинно осознанного исследования физической действительности, обосновывает ее имманентное видение и интерпретацию изнутри<sup>54</sup>.

Сознание существования нашего тела, которое, как точно замечает К. Ясперс, в норме представляет собой незаметный, нейтральный фон для деятельности нашего сознания в целом, при глубоком исследовании раскрывает ряд парадоксов<sup>55</sup>. К таким парадоксам относится прежде всего тот факт, что когда мы мыслим или говорим о своем теле, то имеем в виду не его актуальные состояния, и даже не их сумму, а тело как некую изначальную целостность, превосходящую свои актуальные состояния, не сводящуюся к ним одним. Более того, располагая только одними эмпирически фиксируемыми актуальными данностями своего тела, мы в конечном счете не смогли бы образовать представление о теле как целостности. Представление о теле как целостности является интуитивно первичным представлением, преданным актуальным состояниям и, соответственно, предпосланным самой нашей практической телесной деятельности.

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

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

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

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

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



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

Как верно отмечал М. Мерло-Понти, понятие «схема тела», изначально задуманное для обозначения множества образных ассоциаций как итога многообразного телесного опыта, вышло за узкие ассоционистские трактовки. Введя это понятие, ученые хотели подчеркнуть основательность ассоциаций, но практические исследования потребовали расширения его смысла в сторону всеобъемлющего осознания положения тела в интерсенсорном мире, в сторону формы, где целое предшествует частям в русле концептов гештальтпсихологии<sup>57</sup>. В таком случае пространственно-временное, интерсенсорное или сенсомоторное единство тела уже «не исчерпывается содержаниями, фактическое и случайное сочетание которых возникло по ходу нашего опыта, оно им некоторым образом предшествует и как раз делает возможным их соединение»<sup>58</sup>. В то же время, следуя мысли М. Мерло-Понти, исследование сознания тела ведет к еще более строгим холистским выводам. Будучи непосредственно данным инвариантом, априорно-динамически понятая схема тела в конечном счете есть особое существование и интегральная сила телесного опыта, его условие и возможность, существующая как врожденная, а не приобретенная действительность<sup>59</sup>.

Общие положения философии схемы тела М. Мерло-Понти, заключающиеся в холизме, априорности и врожденности, были подтверждены экспериментальными научными данными<sup>60</sup>. В то же время ни естественно-научные, ни философские исследования не пролили свет на онтологические основания и природу схемы тела, о чем свидетельствуют существенные расхождения в определениях этого понятия, даваемых неврологами, нейропсихологами, физиологами<sup>61</sup>. Намеченный М. Мерло-Понти вопрос об образе бытия тела как целостности по сути до сих пор остается открытым, хотя сам философ, несомненно, приблизился к его решению.

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

Например, эмпирическое дробление тела во временных рядах, осуществленное

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

<sup>58</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 139.

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

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

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

сквозь призму временной тримерии прошлого, настоящего и будущего, даст нам лишь обособленные моменты существования тела, суммирование которых опять же даст лишь обособленные временные отрезки. На основании них мы ничего не сможем сказать о теле как единой всевременной реальности, пребывающей равным образом в прошлом, настоящем и будущем. К тому же в предельно строгом смысле эмпирический анализ прошлого и будущего вообще невозможен, поскольку эти временные модальности выпадают из мира актуального, пульсируя в эмпирически-недостижимом для нас универсуме, тем самым оставляя нам лишь настоящий момент Теперь-точки, Теперь-бытия, противопоставленный утраченному бытию-бывшим и еще не явленному бытию-настающим<sup>62</sup>. Отсюда мы должны констатировать, что тело как единая и целостная всевременная реальность дана нам потенциально, хотя эта потенциальность и присутствует в своих актуальных модификациях.

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

М. Мерло-Понти вплотную подошел к возможности рассмотрения тела как идеи, но не решился на столь смелый шаг, поскольку подобное рассмотрение невозможно в рамках феноменологической философии, перед которой всегда встает проблема объективной онтологии<sup>63</sup>. В пределах панентеистической метафизики А. Уайтхед еще более приблизился к рассмотрению тела как особой вечной идеальной (в смысле сопричастности идеи) реальности, считая целесообразным выделение потенциального вечного объекта и актуально данной действительности – системы «событий» как пространственно-временных происшествий, где раскрывается бытие вечного объекта. В то же время противоречивая теология А. Уайтхеда, допускавшая наличие некоей абстрактной созидательной творческой энергии мироздания («креативности»), сосуществующей наряду с Богом и «актуализирующей» вечные объекты, нейтрализовала конструктивный смысл его концепции, разорвав мир и Бога, обессмыслив само понятие вечного объекта.

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

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

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

ственного Логоса с актуально данным телесным опытом, постулировав реальную имманентность Абсолюта, конкретизировав ее в самой человеческой телесности<sup>64</sup>. При этом введенный Н. А. Соловьевым концепт имеет смысловые параллели в восточнохристианской теологии, прежде всего в учении Максима Исповедника, развивающего представление о человеке как частице Бога по причине предсущего в Боге логоса человеческого бытия<sup>65</sup>, а также в обоснованной Максимом Исповедником возможности применения понятия «частица Бога» к человеческой телесности<sup>66</sup>. Разумеется, этот концепт имеет свое основание и в восточнохристианском понимании Бога как превышающего пространство, но не изъятого из него всепространственного Существа – не ограниченного местом Творца всех мест, во всяком месте находящимся, но не в одном из них не заключающимся<sup>67</sup>, в Своей абсолютной полноте пребывающим во всем, имманентным всему, «включая и само пространство, ибо Его не-присутствие в пространстве означало бы неполноту и не-абсолютность Его бытия»<sup>68</sup>. Подобно этому, понятие логосно-энергийного тела имеет свое основание в восточнохристианском богословии времени, рассматриваемом не как онтологическая противоположность Божественной вечности, а как «таинственное введение в вечность», утверждающим, что «вечность и время не исключают одно другое, но время обретает в вечности свой смысл и свою полноту», ибо «Бог не только прежде и после времени, но и во времени, хотя не от времени и ничем от него не зависит»<sup>69</sup>.

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

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

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

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

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

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

<sup>69</sup> Там же. С. 83.

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

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

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

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

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

ски нефиксируемое понятие-призрак, а с другой, соотносится с эмпирикой<sup>70</sup>. Так, в понятии «схема тела» диалектика бытия координируется с диалектикой познания, существуя неразрывно и неслиянно, реализуя принцип онтогносеологической монодуалистической антиномии потенциального и актуального как непосредственно и опосредованно познанного. Вместе с тем следует отметить, что монодуалистическая антиномия имеет свой центр в энергии Бога, то есть принцип энергийного монизма в ней предшествует энергийно-тварному дуализму, в связи с чем познание тварно-актуального можно охарактеризовать как познание самой энергии в ее инобытии, а не особой отчужденной от нее действительности.

### **б) Физическое и Божественное движение. Диалектика конечного и бесконечного**

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

Когда мы говорим о динамичности и процессуальности Божественных энергий, когда используем понятие энергии в значении действия-движения, то для естественно-научного разума вполне закономерно встает вопрос: какое отношение эти понятия и характеристики имеют к естественно-научному знанию. Очевидно, что их теолого-философский смысл серьезно отличается от специально-научного физического смысла. Всю сложность этой ситуации осознал уже Аристотель, который использовал в данном случае различные понятия. Аристотель отделял понятие энергии как особой деятельности Бога (*ἐνέργεια*) от понятия собственно физического движения (*κίνησις*), применяя для них разные слова<sup>71</sup>. Бог в виде Ума-Перводвигателя у Аристотеля должен был активно порождать (*ἐνεργήσει*) движение, самой сутью Ума-Перводвигателя должна быть деятельность (*ἡ οὐσία ἐνέργεια*). В то же время Ум-Перводвигатель был лишен движения в физическом смысле, был неподвижен (*ἀκίνητος*), совсем не претерпевал изменений, свойственных движению во времени. Таким образом, уже Аристотель постулировал принципиально нефизический, акинетический характер деятельности-движения Бога, указав на физическую неподвижность Его деятельности как фундаментальную характеристику.

Аристотелевская понятийная оппозиция *ἐνέργεια* – *κίνησις* не могла серьезно закрепиться в метафизике, поскольку Аристотель никак не конкретизировал внешнюю Божественную деятельность. Вслед за Д. Брэдшоу можно только предположить зачатки учения об имманентности Бога у Аристотеля, усматривая его в представлении о неподвижном Уме-Перводвигателе как форме форм<sup>72</sup>. Но в историю метафизики теология Аристотеля всё же вошла с характеристикой, точно сформулированной Шеллингом – как метафизика урезанного (*abgeschnitten*) Бога, не способного

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

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

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



ни к какому воздействию вовне, могущему лишь мыслить Самого Себя<sup>73</sup>. Вместе с тем сформулированные Аристотелем представления о Боге как физически неподвижном Акторе (αὐτὸς ἀκίνητος), имеющем Свою специфическую деятельность, приобрели фундаментальное значение для метафизики.

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

Апофатическое определение Божественной энергии как нефизического действия вовсе не означает, что физика не имеет дела с Божественными энергиями и совершенно не знает этого понятия. Будучи нефизическими, Божественные энергии охватывают всю физическую действительность, заключают ее в себе. Поэтому там, где физика стремится к предельному обобщению своих представлений, она, разумеется, интуитивно предвосхищает понятие Божественных энергий. Это выражается прежде всего в энергетизме, под которым следует понимать не столько конкретное учение, сколько общую интенцию физиков расширять и универсализировать понятие энергии<sup>74</sup>. В концепции В. Оствальда эта интенция была оформлена в философское физикалистское учение, где энергия интерпретировалась как живая субстанция, причем единственно реальная и абсолютная. Но энергетистские интенции характерны для всей физики в целом.

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

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

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

<sup>75</sup> Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1989. С. 19.



Очевидно, что рассматриваемая В. Гейзенбергом энергия-субстанция или универсальная энергия уже не есть просто скалярная физическая величина, а суть нечто большее – всеобъемлющий и всюду сущий первопринцип мироздания, из которого возникают все конкретные виды энергии, количественно фиксируемые и исследуемые физической наукой. Можно сказать, что эта универсальная энергия относится к локальной (отраженной в определенной величине, исследуемой специально-научным познанием), как субстанция относится к своему частному проявлению. В связи с этим особое значение для физической науки приобретают субстанциалистские определения энергии, рассматривающие ее одновременно в двух аспектах – универсальном и локальном. Так, энергия может быть рассмотрена в виде сохраняющегося субстанциального количества, перемещающегося (передающегося) в своих носителях, но по сути остающегося неизменным<sup>76</sup>. Энергию можно рассмотреть в виде quasi-материальной субстанции, находящейся в различных местах различным образом и перемещающейся от одного объекта или системы к другому<sup>77</sup>. Энергию также можно рассмотреть в виде quasi-материальной субстанции с необычными свойствами: невидимой, лишенной массы, пронизывающей все объекты, проявляющейся в различных формах, передающейся в физических процессах<sup>78</sup>. Однако подобное рассмотрение совсем не решает вопроса о внутреннем содержании понятия энергии-субстанции или универсальной энергии. В рамках исключительно физического подхода мы не можем раскрыть это понятие и должны констатировать исчерпанность когнитивного потенциала физической науки. Универсализированная энергия превращается здесь во внешнее, формальное понятие онтологического первопринципа в модальности движения – в примордиальное движение, сохраняющее себя во всех своих проявлениях. Но это формальное понятие ничего не говорит нам о внутренних, содержательных характеристиках такого движения. Поэтому его познание становится преимущественной задачей метафизики.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Аналогичные взгляды развивает Прокл, подчеркивая, что наиболее совершенное движение представляет собой движение, в котором двигательная энергия направлена на самое себя, движущее и движимое совпадают<sup>85</sup>. В таком движении все возможные части движения и его целое отождествляются, поскольку движет и движется одно и то же. Такое движение носит характер возвращения, ибо в нем движущая-

<sup>81</sup> Там же. С. 64.

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

<sup>83</sup> См.: Аристотель. Метафизика. IX 6, 1048 b.

<sup>84</sup> Плотин. Эннеады. V. 3, 5. Плотин. Эннеады. Киев, 1995–1996.

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

ся энергия возвращается к самой себе<sup>86</sup>. Такое движение свойственно уму, ибо находящиеся в едином уме мыслительные формы пребывают друг в друге, без всяких пространственно-временных промежутков всецело взаимопроникая и вместе с тем оставаясь различными.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

Движение абсолютной Мысли есть вневременной акт, осуществляющийся через различие. Будучи диалектически тождественным процессом, Ее движение предполагает различие, но различие имманентное, осуществленное без всяких оттенков внешних влияний и воздействий, различие как всецелое внутреннее само-различие. Если человеческой мысли свойственно получать материал мышления извне, то абсолютная Мысль порождает его исключительно Сама. Положенный Ею смысл есть всецело Ее смысл, родившийся в Ее недрах и глубинах. Он есть Ее собственность и определение, он держится исключительно Ей, пребывает в Ней и питается Ею. И надо сказать, что только к смыслополаганию абсолютной Мысли мы можем недвусмысленно применить само философское понятие полагания, означающее не только мысленное допущение, но и воспроизведение (и вместе с тем творение) бытия<sup>87</sup>. И в этом всецело из-Себя-осуществленном, а значит безусловном полагании абсолютная Мысль не просто полагает смысл, созидая тем самым отдельный тварный объект, но полагает Саму Себя – осуществляет Свою природу, исполняет и воспроизводит Себя, исходит из Себя и возвращается к Себе, ибо существует, живет и движется исключительно Собою.

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

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

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

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

Положенный всеобщей Мыслью смысл всецело продуцирован Ей Самой, всецело имманентен Ей. Весь акт смыслоопределения совершается исключительно в недрах Самой абсолютной Мысли-Ипостаси как подлинно безотносительного бытия<sup>88</sup>. Положенный смысл явился из Нее и, Сам будучи Ей, вернулся в Нее же. Разделение и воссоединение мыслящего и мыслимого свершились в пределах единой Ипостасной основы. Разделение совпало с воссоединением, ибо было изначально неразрывно с ним. Мысль-Ипостась претворила Свою субъективность в объект, всецело сохранив Себя, оставшись Сама Собою.

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

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

Рожденные в недрах всеобщей Мысли особенные Мысли не стали Ее частями, не превратились в Ее образующие компоненты. Отношение всеобщей Мысли к особенной преодолело известные отношения части и целого, сводящиеся к аддитивности или эмерджентности, к меризму или холизму. Ипостась-Целое предстала не большей или меньшей Своих частей, а равной им, предстала ими самими. Она не состоит из множества Своих особенных мыслей, Она отражается и воссоздается в них. Единая всеобщая Мысль лишь обнаружилась в деятельном многообразии Своего особенного, лишь воспроизвелась в нем, оставшись Собою. И каждая особенная мысль, именуемая в богословии малыми логосами (λόγοι), предстала Самим Логосом – Логосом-Ипостасью<sup>89</sup>. Диалектика Логоса-Ипостаси и Его энергий, малых логосов, такова, что «Единый Логос есть множество логосов и множество логосов есть Единый Логос»<sup>90</sup>. «...Нераздельно множество логосов в единственном Логосе, соразмерном в различии творений; и в обратном порядке – можно заметить, что в их множественности они есть Единый через свою связь с Ним»<sup>91</sup>. «Через созерцание этого разнообразия, кто не уразумеет, что единый Логос содержит в Себе множество логосов, и наоборот, что всё множество есть Единый и находится в состоянии всеобщего возвращения к Нему»<sup>92</sup>.

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

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

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

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

<sup>90</sup> Максим Исповедник. PG.91, 1081.

<sup>91</sup> Максим Исповедник. PG.91, 1077.

<sup>92</sup> Максим Исповедник. PG.91, 1081.

(оконченной) бесконечности<sup>93</sup>. Божественная качественная бесконечность представляет собой особый род бытия, безначальный и бесконечный, данный в абсолютном личном существовании. Бог подлинно или качественно бесконечен, поскольку Он есть абсолютное личное энергично-деятельное Триипостасное Существо, и бесконечностью обладает каждая Его Личность-Ипостась, в Которой бесконечность дана в полноте живого, конкретного личного деятельного бытия. Он есть «бесконечная сращенность Трех Бесконечных»<sup>94</sup>.

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

Представляя особый род бытия, Божественная качественная бесконечность превосходит простую формально-логическую негацию конечного. Она не есть пустая абстракция бесконечности. Она отрицает конечное имманентно диалектически, отрицает, включая его в себя. Если тварная бесконечность – только отрицание конечного, то нетварная бесконечность – положительная бесконечность, предполагающая и отрицание этого отрицания. И в этом двойном отрицании происходит преодоление оппозиции бесконечного и конечного в бесконечном, конечное своеобразно исчезает в бесконечном, сохраняясь как его сторона и аспект. Таким образом, Божественная качественная бесконечность есть сверхбесконечность – гипербесконечность, в которой апофатическое отрицание означает несоизмеримое превосходство (καθ' ὑπεροχήν) Творца<sup>95</sup>, предполагающее лишенность всякой недостаточности, а значит и способность Творца включить в Себя и охватить Собой всю тварь, заключить ее в Себе Своей всё равным образом охватывающей бесконечностью<sup>96</sup>.

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

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

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

<sup>96</sup> «Начиная творящее существование во-внебытием и благостью, и через всё проходя, и наполняя Собой всё бытие, и всему сущему радуясь, Она всё в Себе предъимеет; единым преимуществом простоты, отвергнув всякую двойственность, всё равным образом охватывает Она Своей сверхпростой бесконечностью». Дионисий Ареопагит. О божественных именах. Глава 5. § 9. Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб., 2002. С. 433–435.

Как было верно показано еще Гегелем, конечное и истинно бесконечное не могут существовать в качестве двух независимых и равных по достоинству видов бытия<sup>97</sup>. Их равноправие означает дуализм, полное взаимное обособление, а значит уравнивание, лишение превосходства бесконечного, нивелирование бесконечного в конечном, торжество конечного. Но подлинная логика отношения бесконечного и конечного воссоздает логику взаимосвязи абсолютного и относительного, где последнее существует только в отношении к абсолютному, лишено самостоятельного бытия, имеет бытие от него, им и в нем. Конечное-относительное не есть от-себя-сущее, а, следовательно, существует лишь в реляции к бесконечному-абсолютному, не обособлено от него. Не имея собственного основания в себе, будучи чем-то становящимся и преходящим, оно присутствует в бесконечном-абсолютном как его аспект, явление, модус. Поэтому подлинно бесконечное простирается дальше абстрактной негации конечного, тем самым включает и охватывает его.

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

Конечное, пространственно-временное, тварное бытие есть диалектическое явление, проекция, аспектация Божественного качественного бесконечного бытия. Диалектическое соположение бесконечного всеобщего и бесконечного особенного увенчивается диалектически соположенным им конечным единичным бытием, тождественным явленному, тварному бытию. При этом единичное тварное бытие предстает двойной определенностью – определенностью определенной всеобщей или, что то же, определенностью особенной Мысли и Ощущения<sup>98</sup>.

Энергетико-особенное выступает своеобразным посредником между единично-явленным, тварным и ипостасно-всеобщим<sup>99</sup>. Особенная Мысль и Ощущение осуществляют Себя в единичном творении, не отрываясь от Своей ипостасной всеобщности, неразрывно неся ее в Себе. Будучи деятельно определившейся ипостасной всеобщностью, энергетико-особенное определяется в единичном творении, раскры-

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

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

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



вая Себя его сущностным основанием. Через это определение Божественной энергии ипостасно-всеобщее присутствует в тварно-единичном, так что само тварно-единичное как определенность энергийно-особенного есть определенность определившегося ипостасно-всеобщего, то есть являет собой то, чем делает Себя ипостасно-всеобщее через энергийно-особенное. И в этом выражается диалектическая антиномия природы тварного-единичного, которое обретает свое природное тождество и определенность не само от себя, не через исконную самоидентичность и самоопределенность, а через инотождественность и иноопределенность – посредством диалектического тождества ипостасно-всеобщего и энергийно-особенного, посредством определенного движения Личного Бога. И помимо этого определенно-го движения у творений нет никаких первооснов своей действительной бытийной тождественности и определенности<sup>100</sup>.

Иноопределенность тварной действительности в ее первичных бытийных основаниях означает ее диалектически-различенное тождество с Божественной энергией. Причем если различенное тождество ипостасного и энергийного было различным тождеством в ипостасном, то различенное тождество творения и энергии будет различным тождеством в энергийном, ибо речь идет о нисходящей диалектике определения ипостасно-всеобщего, выразившегося в энергийно-особенном и через него отразившегося в тварно-единичном<sup>101</sup>.

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

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

Божественное движение, рассмотренное как движение-для-себя, свершилось в вечности<sup>102</sup>. Рассмотренное в этой модальности, оно не имело вне себя явленного фиксированного результата, не могло быть вне себя завершенным движением. Можно сказать, что в Своем движении Божественная Мысль (Ощущение) имела результатом Сама Себя, результатом и итогом движения Божественной Мысли (Ощущения) в вечности стала Сама Божественная Мысль (Ощущение). Особенная Мысль была той же всеобщей Мыслью, но лишь с моментом определенности. И эта определенность не была чуждой извне положенной опреде-

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

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

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

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

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

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

Инобытие, или диалектическое овнешнение Мысли и Ощущения, есть единичный смысл-ощущение<sup>103</sup>. И этот единичный смысл-ощущение есть частичность, сторона, грань и предел Мысли и Ощущения как Формы и Субстрата. Этот единичный смысл-ощущение есть Их определенность, но определенность не в значении чистого волевого акта, а в значении определенного явления. Явленность особенной Мысли и Ощущения конечна, предельна и ограничена, ибо она и есть конец, предел и граница Мысли (Ощущения) в модальности действия. В его завершенности возникает отдельный феномен, отдельная чувственно-предлежащая и рассудочно-анализируемая феноменальная данность, отдельное налично сущее нечто.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

И тварное бытие есть конечное бесконечного – не самодостаточное конечное, дуалистически изолированное от бесконечного, а явленное бесконечное – конечное явление бесконечного как своей неотъемлемой сущности (в порядке энергии). Поэтому, проявляясь в творении, вечная невидимая Божественная энергия становится видимой: «Невидимое Его, вечная сила Его и Божество (ἡ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης), от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Рим. 1:20)<sup>106</sup>. Ибо Бог, будучи по сущности невидим, многообразно становится видим посредством энергий в творениях<sup>107</sup>. «Тот, Кто выше всякого естества, Сей невидимый и неописуемый, в другом отношении бывает видим и постигается»<sup>108</sup>. «Ибо энергия – из триипостасной и поклоняемой сущности, и боголепно нисходит к твари, не отделяясь от оной, и творениями познается и именуется, согласно великому Василию... Ибо нет, не существует ни одного из сущих, которое бы обладало силой познать природу Создавшего, тогда как ее творческую и промыслительную энергию и силу и сами по себе созерцают разумные из тварных [существ]»<sup>109</sup>. При этом познание Божественных энергий в творениях ведет к познанию Самой Святой Троицы: «...“Невидимое Бога” есть ничто иное, как вечная сила Его и Божество, имеющие своими громкими глашатаями величественные великолепия тварного мира. Ибо, как исходя из сущих [вещей], мы веруем в то, что есть подлинно сущий Бог, так и исходя из сущностного различия видов сущих, мы научаемся относительно врожденной Ему по сущности Премудрости, лежащей в основе сущих и объемлющей их. И опять же, исходя из сущностного движения видов сущих мы познаем врожденную Ему по сущности Жизнь, [также] лежащую в основе сущих и наполняющую их. И, таким образом, на основании мудрого созерцания творения мы постигаем учение о Святой Троице, то есть [учение] об Отце, Сыне и Святом Духе. Ибо Слово, как единосущное, есть вечная Сила Божия, а единосущный Дух Святой – вечное Божество»<sup>110</sup>.

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

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

<sup>106</sup> «τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπο κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθαράται ἡ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολόγητους». ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ 1:20.

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

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

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

<sup>110</sup> Преподобный Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. Вопрос XIII. Творения. Кн. II. Изд-во «Марти», 1994. С. 55.



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

#### 4. Энергийный реализм потенциального и критика теории мультиверса

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

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

Раскрываемая в рамках тринитарно-энергийной метафизики имманентная бытийная определенность потенциального и актуального, имеющая свое основание в абсолютном реализме потенциального, создающего всю действительность актуального бытия, позволяет аргументированно оппонировать псевдонаучной концепции квантового солипсизма<sup>114</sup> и концепции «параллельных миров» – мультиверса (мультивселенной), пришедшей из фантастической литературы и во многом блокирующей с псевдофилософией постмодернизма.

Следует заметить, что термин «мультиверс» имеет философское происхождение. Изначально он нес этический смысл (моральный мультиверс), обозначая особую пластичность природного бытия в аспекте этической целереализации человека, способного по своему произволу изменять и преобразовывать природу сообразно своим ценностным нормам<sup>115</sup>. В естественно-научное знание, а главным образом в

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

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

<sup>113</sup> Там же. XLIII (V, 39). С. 145.

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

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

физику, он попал через реинтерпретацию, осуществленную писателями-фантастами, адаптировавшими этот термин к онтологии<sup>116</sup>. Сегодня понятие мультиверса, как правило, используется в двух смыслах – локальном (специально-научном) и пришедшем из мира фантастической литературы всеобщем онтологическом, подразумевающим пролиферацию вселенных<sup>117</sup>. В последней версии концепт мультиверса подвергается жесткой критике рядом известных физиков, настаивающих на исключительно ненаучном характере данного понятия<sup>118</sup>.

Фантасмагорический концепт мультиверса, возникающий, по точному замечанию Н. Мэнсона, как вполне закономерный итог отрицания идеи Бога-Творца, строится на фундаментальной ошибке, заключающейся в ложном обособлении актуального и потенциального и последующей трактовке последнего на манер первого<sup>119</sup>. Следуя логике этого подхода, вначале актуальное и потенциальное предстают как исключительно внешнеположенные друг другу данности, причем актуальное трактуется как наиболее достоверная и обоснованная реальность, а потенциальное, напротив, рассматривается как нечто онтологически двусмысленное, неопределенно-вероятностное. Но если кроме актуального по сути ничего нет, если оно интерпретируется в виде исключительно от-себя-данного бытия, лишённого своего созидающего инобытия, то представление о потенциальном можно почерпнуть только из самого же актуального. В таком случае актуальное умножается и пролиферируется, а затем определяется как потенциальное, то есть актуально данный мир получает свое обоснование не через имманентную инаковость потенциального, а через себе подобные миры, через теорию «многомирия».

Сущность теории мультиверса сводится к идее множества «добавочных» миров, существующих по подобию нашего мира<sup>120</sup>. Эти миры трактуются как альтерверс (параллельные миры) – альтернативные классические реальности, которые по своей природе есть тривиальные аналоги нашего мира<sup>121</sup>. Наш мир просто обосновывается через свои же копии, через дурную пролиферацию актуальной действительности, которая фантастически умножается в сознании последователя концепции мультиверса. Как описывает мультиверс Д. Дойч, если один Дэвид сидит сейчас у себя в кабинете и пишет книгу, то другой Дэвид в параллельной вселенной пьет чай или кофе, причем ни один из этих Дэвидов не более реален, чем другие<sup>122</sup>. При этом представления о «другом» (в терминологии Д. Дойча также «теновом») Дэвиде, как и о «другом» («теновом») мире, заимствуются из набора известных актуальностей нашего мира вне апелляции к иноприродной нашему миру реальности.

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

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

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

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

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

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

<sup>122</sup> См.: Дойч Д. Структура реальности. Ижевск, 2001. С. 219.

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

## 5. Опыт недуральной антропологии: человек как тринитарная монада

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

Всякое человеческое существо представляет собой особого рода единство, в связи с чем оно может быть рассмотрено как особая монада. При этом приложение монадических характеристик к человеческому существу не означает пунктуального следования лейбнизианской монадологии. Монадология Лейбница учит о всецелой психической определенности и известной простоте монад. В нашей же онтологии развивается принципиально иная монадология, в которой сотворенная Богом монада не исчерпывается психической определенностью и имеет внутреннюю структуру<sup>124</sup>. При этом сам термин «монада» используется нами в традиционно-богословском значении единосущия, предполагающем структурную определенность единого личного существа.

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

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

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

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

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

ὅλη τῇ μονάδῃ»<sup>127</sup>. В этом учении монадические свойства Божественного бытия всецело согласованы с Троицностью, троическим многообразием личного образа существования, отражающим структурную определенность внутрибожественной жизни. В этом учении Бог есть не просто Монада, но и Троица, а также основание бытия всех монад: «Бог для нас монада есть, монад причина (основание) – Μονὰς ἡμῖν ὁ Θεὸς ἐστὶ, μονάδων αἰτία»<sup>128</sup>.

Будучи единосущной Монадой, Бог является причиной сообразных Себе существ-монад, к которым относится прежде всего образ Божий по преимуществу, венец творения – человек. Являясь тварной монадой, человек являет в себе образ Бога через особую триадическую (тринитарную) структуру своей конституции, которая различно конкретизируется восточнохристианским богословием<sup>129</sup>. В контексте нашей онтологии целесообразно подчеркнуть доселе мало выявленный триадический характер конституции человеческого бытия в аспекте пневма-логосной (логосно-энергийной) телесности и созерцательно-управляющего «я» человека<sup>130</sup>.

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

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

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

<sup>128</sup> Там же.

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

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

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

выделить особый телесный уровень рефлексивных процессов<sup>132</sup>. Этот уровень наряду с сенсорным восприятием отражает определенную Богообразность человеческой телесности, представляющей собой разумно-чувствующее действующее тело – своеобразное орудие человеческого «Я», использующего телесную рефлексивность и восприятие в качестве средств своей целереализации.

Человеческое «Я», которое в данном случае отождествляется с интеллектуально-интуитивным, разумно-созерцающим началом – умом (нусом, νοῦς), оперирует перцептивно-рефлексивными данными и тем самым управляет телом и всей телесной деятельностью, выступая в виде средоточия телесной активности человека. Используя техноморфные аналогии, можно сказать, что когнитивные структуры человеческого тела, а через них и вся телесная организация, предстают для человеческого «Я» своеобразным перцептивно-рефлексивным дисплеем, отражающим внешний мир<sup>133</sup>. Этот перцептивно-рефлексивный дисплей несет в себе рационально-дискурсивное оформление чувственного опыта, выступающего живым носителем рационально-дискурсивного начала, то есть раскрывается оформленным чувством и чувствующей формой. Посредством этого дисплея человеческое «Я» созерцает и управляет телом. Человеческое «Я» сообщает рефлексии и восприятию единую волю и единое действие, хотя сами по себе восприятие и мышление существуют как бы обособленно, представляя условно независимые процессы. В рамках своего центра они непрерывно согласовываются и взаимодействуют, существуют едино и нераздельно, хотя и не сливаются, не утрачивают своего качественного своеобразия. Тем самым человеческое «Я» осуществляет не только созерцающую, но и управляющую роль, раскрываясь как созерцательно-управляющее «Я». Таким образом, созерцательно-управляющее «Я» человека в единстве с рефлексией и ощущением образуют особое триединое бытие, в определенном виде воспроизводящее триадическую структуру Абсолюта: человеческое «Я»-нус уподобляется Богу-Отцу – абсолютному «Я»-Нусу, Которое также управляет Своей Формой-Мыслью и Своим Субстратом-Ощущением, являя принцип монархии в троическом единосущии волящего, деятельно-энергийного бытия. В итоге триадическая конституция человека может быть обозначена как пневма-логосное тело не только в силу сопричастности Божественным энергиям, но и в силу своей теоморфности, сообразности Богу.

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

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

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



го и научно-эмпирического познания<sup>134</sup>. Последнее апеллирует эмпирически верифицируемыми данными, в связи с чем выявление теоморфности человека уже на телесном уровне для него представляет особую ценность. При всем том подобное выявление не отрицает иные уровни теоморфности, как не отрицает всю сложность и многоплановость рефлексивного и чувственного познания, очевидно, не исчерпывающегося исключительно телесным уровнем.

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

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

## 6. Возражения атеизму и теологическому фатализму

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

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

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

казательством» атеизма<sup>135</sup>. Но этот аргумент несостоятелен, поскольку, во-первых, атеизм не имеет ясного представления о Боге как абсолютно свободном (всесвободном) Существе, способном одаривать сотворенный мир свободой, а, во-вторых, отвергая Бога как источник свободы, атеизм оставляет человека один на один с абсолютизируемым природным миром, из которого невозможно почерпнуть представление о свободе.

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

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

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

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

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

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

Как целостный концепт теологический фатализм был наиболее последовательно сформулирован в предшествующем столетии Н. Пайком<sup>136</sup>. Следует отметить, что представления Н. Пайка формировались в русле классического теизма, поэтому вопрос о всемогуществе Бога им рассматривался исключительно в аспекте всеведения (предвидения). Н. Пайк обозначил свои тезисы следующим образом: если Бог верно знает, что в определенное время Джон пострижет траву на лужайке, то Джон уже не может отменить свое действие, ибо знание Бога совершенно истинно. В таком случае, резонировал Н. Пайк, Джон лишается свободы выбора. Несмотря на свою кажущуюся простоту, аргумент Н. Пайка ввел в тупик мысль западноевропейских теологов. Это осложнилось тем, что Н. Пайк, как ему казалось, рассмотрел все возможные решения вопроса.

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

1. Всеведающий Бог знает, что Джон пострижет лужайку в субботний полдень. Бог знает это раньше, чем Джон пострижет лужайку.
2. Всё Божественное знание совершенно непреложно и истинно.
3. Никто не может противоречить совершенной истине.
4. Никто не может изгладить знание Бога в прошлом.
5. Никто не может отменить существование Бога в прошлом.
6. Если всеведающий Бог знает, что Джон пострижет свою лужайку в субботний полдень, то Джон может избежать этого действия лишь следующим образом:
  - 6.1. Будучи способен представить знание Бога ложным.
  - 6.2. Будучи способен изгладить знание Бога о прошлом.
  - 6.3. Будучи способен изгладить существование Бога в прошлом.
7. Из тезисов 2 и 3 альтернатива 6.1 невозможна.
8. Из тезиса 4 альтернатива 6.2 невозможна.
9. Из тезиса 5 альтернатива 6.3 невозможна.
10. Следовательно, если Бог существует и знает, что Джон пострижет свою лужайку в субботний полдень, Джон не имеет власти избежать этого действия, значит, Джон несвободен<sup>137</sup>.

Контраргументация теологическому фатализму также формировалась в русле классического теизма. Она представляет различные интерпретации Божественного всезнания и сводится к нескольким стандартным решениям, получившим в философской литературе свои фиксированные названия<sup>138</sup>.

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

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

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

Аристотелевское решение предполагает, что необходимые утверждения о случайном будущем не обладают истиной и вообще не имеют смысла<sup>139</sup>. Но такой подход ограничивает статус Божественного знания, сводя на нет как само знание, так и всю логику поставленного вопроса.

Боэцианское решение (решение, предложенное Боэцием в VI веке) исходит из отрицания прошлого знания Бога, акцентируя несоразмерность Бога со временем. В русле этого подхода постулируются следующие тезисы: Бог знает будущее не из прошлого, а из вечности, следовательно, Он не вовлечен в отношения временной причинности, не может предопределять из прошлого будущее. Но это дает только новую формулировку проблемы, а не ее решение. Стоит отметить, что Н. Пайк, как и все теологические фаталисты, вовсе не утверждает, что Бог знает события исключительно из прошлого, а приводит прошлое лишь ради большей конкретности и убедительности в аргументации<sup>140</sup>. Если всезнающий Бог знает, что Джон пострижет свою лужайку в вечности, то детерминизм, разумеется, не ослабляется, а только усиливается. Вечность Бога означает Его одновременное присутствие во всех временных измерениях, включая прошлое, настоящее и будущее, что опять отбрасывает нас к исходной постановке проблемы.

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

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

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

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

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

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

Еще славянофилы отмечали, что западноевропейская мысль поражена рационализмом. Обособляя знание от волевого акта, воздерживаясь от рассмотрения особенностей волевых процессов, она дает упрощенный образ личного существа, не видя целостной личности с ее волящим разумом<sup>141</sup>. Истоки такого рационализма, несомненно, коренятся в теологии, которая не знает особенного Божественного действия, а вместе с ним и Бога как целостное разумно-волевое существо. Казалось бы, вопрос о свободе воли человека и всемогуществе Бога при последовательном рассмотрении должен предстать как вопрос о свободе воли человека и всемогущей свободной воли Бога, но этого не происходит. Вопреки всякой логике, акцент переносится на соотношение человеческой воли и Божественного всезнания, хотя именно в этом аспекте вопрос оказывается принципиально неразрешимым, ибо взятое отдельно знание еще ничего не говорит о специфике волевого акта. Тем не менее, аналитика Божественного действия в западноевропейской мысли неизменно выпадает из решения вопроса, а само направление решения сбивается в роковую и неконструктивную плоскость.

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

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

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

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

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



1. В вечности<sup>142</sup> Бог знает, что человек совершит действие  $x$  в момент  $t$ .
2. Божественное знание истинно и непреложно.
3. Бог обладает вечным абсолютно свободным всемогущим волевым действием, поскольку такое действие и есть Сам Бог.
4. Человек обладает относительно свободным волевым действием.
5. Всеблагой Бог желает человеческой свободы.
6. В Своих действиях Бог имманентен миру, включая и человека. Весь мир пребывает в Боге, включая и всякое человеческое действие.
7. Совершая действие  $x$  в момент  $t$ , человек будет пребывать в абсолютно свободном вечном действии Бога.
8. Абсолютно свободное волевое действие Бога будет основанием, источником и причиной относительно свободного волевого действия человека.
9. Совершая действие  $x$  в момент  $t$ , человек совершит его свободно, поскольку основанием его свободы будет Сам Бог.
10. Для того чтобы человек совершил действие несвободно, необходимо чтобы:
  - 10.1. Бог не желал человеческой свободы.
  - 10.2. Человек был способен отменить действие Бога в момент  $t$ .
  - 10.3. Человек был способен отменить абсолютно свободную природу действия Бога.
11. Но эти альтернативы, очевидно, невозможны.
  - 11.1. Альтернатива 10.1 невозможна из тезиса 5.
  - 11.2. Альтернатива 10.2 невозможна из тезиса 3.
  - 11.3. Альтернатива 10.3 невозможна из тезиса 3.
12. Следовательно, человек совершит действие  $x$  в момент  $t$  свободно при точном знании Бога о содержании этого действия, выступающем основанием, причиной и источником его свободного характера.

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

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

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

## 7. Тринитарно-энергийная космодицея

Постулируя имманентность Абсолюта и мира в Божественных энергиях, тринитарно-энергийная метафизика актуализирует и по-своему разрешает один из сложнейших вопросов философии – вопрос космодицеи. Данный вопрос был блестяще сформулирован С. Н. Булгаковым, связавшим его с диалектикой софийности мироздания, с выявлением антиномического содержания софийности мира, который в одно и то же время есть и не есть София, тождествен ей и отличается от нее<sup>143</sup>. Утверждающая насыщенность мира высшими смысловыми содержаниями последовательная космодицея, как это убедительно показал С. Н. Булгаков, должна исходить из пантеистического видения взаимоотношения мира и Абсолюта, видения, в котором Абсолют созидает мир, давая место относительному бытию в Себе Самом, сохраняя причастие (μέθεξις) мира Своим высшим смыслом<sup>144</sup>. Осуществленный во всей полноте и предельном логическом выражении, подобный подход должен привести к раскрытию абсолютной онтологической обоснованности мироздания, то есть к раскрытию его обоснованности в Абсолюте, Абсолютом и через Абсолют – к его видению во всеобъемлющем вечном Боге. Тем самым ультимативное обоснование получает и научно-познавательная деятельность человека, направленная на изучение мира, а в ней и ее высшая форма – философское познание как φιλοσοφία.

Предлагаемая тринитарно-энергийной метафизикой космодицея отвечает всем требованиям софийного пантеистического видения мира. Бог творит и хранит мир в Себе Самом, так что мир существует только в Боге, Богом и через Бога. Рождаемый Умом-Отцом, Божественный Логос-София пронизывает Своими энергиями-идеями всё мироздание, вводя в мир высшие смыслы, делая возможным его познание. Исходящая из Ума-Отца, Божественная Пневма пронизывает мир Своими энергиями-ощущениями, вводя в мир высшие ощущения, также гарантирующие его познаваемость. В итоге мир предстает явлением Божественных энергий Логоса и Пневмы, обретает абсолютное обоснование в Божественных действиях. Так формулируется пневма-софийная или пневма-логосная энергийная космодицея. Через нее обосновывается возможность познания мира человеком, который, будучи отражением Бога, способен извлекать из мира имманентно присущее ему эмпирическое (сенсорными органами) и дискурсивное (рефлексией) знание, синтезируя его своим интуитивным интеллектом, тем самым в процессе распоряжения знанием и связанной с ним творческой деятельности отчасти уподобляясь своему Творцу. В своем систематическом оформлении это знание принимает характер научного знания, так что пневма-логосная космодицея полагает гносеодицею как общее оправдание познания, а в ней и эпистемодицею как оправдание науки, включая философию<sup>145</sup>.

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

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

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

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

заключается в антиномической диалектике Божественных энергий и мира, и только посредством этой диалектики она устанавливает в мире позитивное онтологическое содержание. Отсюда тринитарно-энергетическая метафизика не знает тварной софиологии<sup>146</sup>, отрицает представления о мировой душе и прочих природно-тварных посредниках между Богом и созданным Им миром. Претворяя в жизнь проект православной энергетической космологии, намеченный С. Н. Булгаковым, она вполне лишена недостатков учения о тварной Софии, переносит представления о Софии в область Божественного бытия, усматривая начало и истоки всеединства единственно в Боге, а залог великого синтеза, намеченного В. Соловьевым, в восточнохристианском учении о Божественных энергиях<sup>147</sup>.

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

В аспекте космологии тринитарно-энергетическая метафизика оппонирует двум видам пантеизма – акосмизму (мироотрицанию) и космотеизму (миробожии). Следует отметить, что поверхностно рассмотренные, эти мирозерцания имеют некоторые сходные черты с пантеистической метафизикой по причине использования теистической терминологии, а также в силу признания идеи имманентности мироздания и некоего высшего принципа. Между тем такое сходство обманчиво, оно исчерпывается лишь использованием общих философских категорий и не простирается до содержательного единства. Указанные мирозерцания не могут рассматриваться как родственные пантеистической метафизике, поскольку исходят из взаимоисключающих предпосылок и, как следствие, вовлечены с ней в противоречивое отношение. Ниже мы раскроем некоторые особенности тринитарно-энергетической космологии, проведя смысловую демаркацию между тринитарно-энергетическим пантеизмом, пантеистическим акосмизмом и космотеизмом.

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

<sup>146</sup> Здесь мы противопоставляем тварную натуроцентрическую софиологию, развиваемую В. С. Соловьевым, С. Н. Булгаковым и др., нетварной теоцентрической софиологии, развиваемой, например, Е. Н. Трубецким.

<sup>147</sup> Оставшийся окончательно неосуществленным проект панэнергетической космологии изложен С. Н. Булгаковым в работе «Софийность твари (космология)». См.: Булгаков С. Н. Софийность твари (космология) // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 132–133. Имеется в виду проект великого синтеза В. С. Соловьева, предполагающий синтез философского, религиозного и научного знания.

бытия, не знающий энергийного динамизма в Боге<sup>148</sup>. В отличие от моносубстанциальных онтологий акосмизма, где мироздание входит в единое как в вечную неопределенную ночь, неспособную к движению в аспекте своего самораскрытия<sup>149</sup>, где мира в смысле положительного сущего, собственно говоря, нет вовсе<sup>150</sup>, панэнергийная онтология удерживает и сберегает непосредственно наличное бытие мира во всем его содержательно-предметном богатстве. Различая сущность и энергии в Боге, тринитарно-энергийная метафизика отказывается рассматривать Бога только как инертную простоту, неподвижную или безразличную тождественность сущности, в которой «гибнут» все явления мирового бытия, а видит в Боге сущностное равенство, пребывающее в действии, и через это действие утверждающее Свое инобытие. Раскрывая бытийную связь Бога и мира в энергиях Бога, она последовательно утверждает и обосновывает действительность самого мира, опровергая нигилистический акосмизм.

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

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

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

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

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

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

(spiritual potentialities) сотворенного материального мира и, в частности, физического тела каждой человеческой личности»<sup>151</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>152</sup> Kallistos Ware (Bishop of Diokleia). *Through the Creation to the Creator*. London. 1997. P. 9.



среднестатистического европейца<sup>153</sup>. На деле же его космотеизм означал лишь веру в саморазвивающееся в соответствии со своими имманентными законами мироздание – безличный эволюционный процесс, который в будущем должен породить нового бога («божественный уровень сознания»), с начальной стадией в виде «разума белой расы»<sup>154</sup>. Подобно В. Л. Пирсу, другой известный космотеист Н. Ловелл также следует расистско-эволюционистским воззрениям, ожидая нового Бога в грядущем<sup>155</sup>. Но даже если космотеизм не связан с расизмом, то он всё равно остается религией эволюционирующего космоса, где не остается места личному Богу, что демонстрируют взгляды крупного теоретика космотеизма М. Несяху, также ожидающего возникновение нового Бога в результате космической эволюции<sup>156</sup>.

Трактовка мироздания как от-себя-сущего бытия, отрицание теистических представлений о едином личном Боге в пользу идеи становящегося абсолюта, признание безличного эволюционного космического процесса в качестве ведущего фактора духовного развития делают космотеизм и тринитарно-энергетический панентеизм антагонистическими мирозерцаниями. При этом в сравнении с тринитарно-энергетическим панентеизмом, космотеизм несет весьма пессимистический взгляд на мир. Если сторонник тринитарно-энергетической метафизики способен к двойному мирозерению, то космотеист абсолютизирует налично-сущую вещьность, не знает ничего кроме нее, по сути впадает во все-вещность, в панреизм. Но оставаясь один на один с вещами, которые в его глазах исчерпываются своей наличной данностью, за которыми в его понимании нет иной реальности, человек утрачивает живой контакт с бытием. Как убедительно показывает Х. Телленбах, такой обедненный и упрощенный взгляд на мир и составляет характерный признак меланхолика (*typus melancholicus*). «Вещи для него имеются лишь в чистом наличии, в разобщенности (*Vereinzelung*), где лишены взаимной соотнесенности (*Bezogenheit*)... Внутримирно встречающееся (*innerweltlich Begegnende*) становится подобным мозаике, которая распадается на фрагменты, на отдельные точки, так что вместо единой композиции теперь лишь сумма частей»<sup>157</sup>. Из его зрения выпадает сущность вещи, происходит отождествление реальности (*Realität*) и действительности (*Wirklichkeit*). Имея перед своим взором лишь обособленно наличное, состоящее из неподвижных, статичных вещей, он уподобляется читателю иноязычного текста, знающего лишь слова, но не способного установить связи между ними<sup>158</sup>. Такой человек лишается грамматики бытия, становится неспособен читать книгу мироздания.

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

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

<sup>154</sup> См.: Pierce W. L. *Cosmotheism Trilogy*.

<sup>155</sup> См.: Lowell N. *Credo: A Book for the Very Few*. JPS Books. 1999.

<sup>156</sup> См.: Nessyahu M. *Ma'ada Ha'Cosmos vey Hevrat Ha'Mada (Cosmic Science and the Scientific Society)*; Tel Aviv: Katavim. 1953; *Kosmoteizm (Cosmotheism)*. Ramat Gan: Poet'ikah, 1997.

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

<sup>158</sup> Там же.

последствия<sup>159</sup>. Не обладая глубиной проникновения в мироздание, всецело заменяя в своих ограниченных представлениях сверхрациональное – рациональным, живой динамизм бытия – неподвижными порядками вещей, интуиции бесконечности – познанием конечного и завершенного, человек начинает относиться к миру в контексте упрощенно-вещного подхода. Всё окружающее рассматривается им рационалистически-инструментально, как средство достижения своих целей, оценивается как пространство произвольных, в том числе насильственных действий, ради осуществления своих замыслов. При этом себя он резко выделяет из окружающего, видя в нем лишь пассивные объекты манипуляции.

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

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

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