



> альманах

богословие

философия

естествознание

> метапарадигма выпуск 01 > 2013

Актуальные вопросы метафизики

Н. А. СОЛОВЬЕВ

Проблемы современной науки и общественного сознания

В настоящее время метафизика оказалась на обочине столбовой дороги философской мысли. По сути дела, произошел отказ от метафизики как полноценной формы научного знания. В принципе, этот отказ в значительной степени был связан с некоторыми успехами естественных наук, которые породили необоснованное мнение, что все знание вообще может быть выведено и построено на основе естественно-научного. Этот естественно-научный редукционистский подход, неизменно связанный с натуралистическим редукционизмом, по сути, свел метафизику на уровень философии науки, которая должна лишь обобщать данные частных наук и осуществлять их синтез с целью получения нового знания¹. В то же время сама метафизика лишалась собственного независимого содержания, по-

¹ Говоря о естественно-научном редукционизме, автор имеет в виду именно междисциплинарную (interdisciplinary) или межтеоретическую (intertheoretic) установку, согласно которой естественно-научное знание и методология поглощает гуманитарное знание в целом и философское в частности, не отводя ему самостоятельного значения.

Говоря о натуралистическом редукционизме, автор имеет в виду содержательный аспект естественно-научного редукционизма, когда естественно-природное становится абсолютной точкой отсчета в познании, то есть исключаются все абсолютное сверхприродное, а в контексте этого исключения, что существенно важно, отбрасываются и все супранатуралистические интерпретации естественно-природного, утверждается одномерный, примитивный и упрощенный взгляд на саму природную реальность, что и означает всецелую натурализацию научного знания.

Подчеркнем, что осуществляемое в рамках натуралистического редукционизма переформатирование картины мира, где в самой природе нет ничего внеприродного, а есть лишь только абстрактная «природа», являющаяся, в конечном счете, не первореальностью или реальностью как таковой, а лишь итогом естественно-научного образования понятий, восходит к абсолютизации естественно-научной методологии. Признав суверенную роль философско-метафизического познания, мы тем самым получаем возможность не просто познать сверхприродное, но и увидеть всю сложность и многомерность самой «природной» реальности, разглядеть в ней самой сверхприродное и внеприродное бытие и жизнь.

По проблемам редукционизма сегодня существует богатая литература. См. библиографию в сборнике: Reductionism and the Development of Knowledge (The Jean Piaget Symposium Series). By: Terrance Brown, Leslie Smith, Mahwah, New Jersey London, 2003.

сути, растворилась в естественно-научной методологии². На первый взгляд, такой подход мог показаться абсолютно научным, однако именно он завел современную науку в фундаментальный тупик, из которого она может выйти, только восстановив статус метафизики как полноправного и суверенного научного знания.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Там же. С. 73.

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

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

феноменов жизни и сознания. Это ведет к тому, что наука не имеет цельной картины действительности, которая могла бы с единых позиций объединить естественно-научный и гуманитарный дискурсы. Однако сейчас существует достаточно оснований считать, что естественно-научное решение проблемы сознания связано с философско-метафизической интерпретацией квантовой механики, что именно метафизическая интерпретация квантовой механики может быть тем мостом, который соединит гуманитарный и естественно-научный дискурс, решит задачу понимания феноменов жизни и сознания. Подчеркнем, что вопросы связи квантовой механики с психологией, биологией и другими науками о жизни в настоящее время достаточно широко обсуждаются в серьезной научной литературе. Список литературы по этому вопросу обширен, достаточно обратиться к монографиям известного физика Р. Пенроуза и дискуссии в журнале «Успехи физических наук», которая состоялась в 2000–2005 годах⁹. В этих работах можно найти как обзор современного состояния квантовой механики, так и ознакомиться с попытками метафизического обобщения имеющихся естественно-научных данных.

Приведенные выше рассуждения о необходимости возрождения метафизики могут показаться чересчур абстрактными и имеющими чисто академический интерес. Однако это не так. Роль метафизики не исчерпывается научно-теоретической областью применения. Разумеется, теоретическое значение метафизики неоспоримо¹⁰. Надо согласиться с мнением М. Шелера, видящего в метафизическом познании (наряду с религией) особый род познавательной деятельности, представляющий специфическую монополию человеческого существа, то есть человеческое познание по преимуществу. Но это полагает и особую социальную роль метафизики. Будучи смысловым ядром философии, первофилософией (*philosophia prima*), метафизика имеет важное практическое значение, поскольку определяет взгляд отдельного человека и всего общества в целом на окружающую действительность, в том числе и на самую общественную жизнь, следовательно, влияет на нее. Именно метафизике (и только через нее остальным философским дисциплинам) по преимуществу принадлежат такие базовые функции философии, как мировоззренческая, аксиологическая (ценностная) и соответственно социальная, поскольку ценностно-смысловые константы метафизики входят в ткань общественной жизни, организуя и упорядочивая ее сообразно своему содержанию.

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

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

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

мулировали *raison d'être* остального научного познания¹¹. Основанием для прогресса естественно-научного и тесно связанного с ним точного (формального) научного знания послужил постулат теистической метафизики о неизменности законов, в соответствии с которыми Бог создал Вселенную. Именно теистическая метафизика выступила фундаментальной теоретической предпосылкой прорыва в науке.

Верно отмечает А. Н. Уайтхед, что представление об организующих и упорядочивающих мир законах природы проистекало «из христианской доктрины мира как божественного создания»¹². Еще более точен в своих оценках был Уильям Уэвелл. Он указал, что перспективу научного развития открыло видение мира как «собрания фактов, управляемых законами», исходящее из идеи личного Бога как Законодателя, проявляющегося в системе законов, как в своем законодательстве¹³. Теистической метафизикой была апробирована номологическая картина мира, где универсум организовывался устойчивыми и постоянными законами. В рамках теистической метафизики утверждалась и закреплялась определенная номологическая стационарность. Она подразумевала, что законы неизменны (во времени и пространстве), а, следовательно, могут быть четко определенным объектом исследования. Так формировалось особое, очерченное и строго фиксированное пространство естественно-научного познания. Так складывалась, развивалась и получала обоснование естественная наука, представляющая систематический и целенаправленный вид деятельности по изучению законов природы.

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

Существо пантеистического взгляда на мир тесно связано с идеей эволюции¹⁴. По какой-то роковой ошибке эта идея сегодня считается подлинно научной. Стоит, однако, отметить, что в то же время существует и богатая научно-философская литература, критически оценивающая эволюционизм. На сегодняшний день лидерами в научной критике эволюционизма являются представители движения Разумного Замысла (Intelligent Design, ID). В него входят как видные ученые-теисты (Ч. Тэкстон¹⁵,

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

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

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

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

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

Филлип Э. Джонсон¹⁶, Д. Кенъен¹⁷, М. Бихи¹⁸, С. Мейер¹⁹, Д. Морланд²⁰, У. Дембски²¹, Д. Уэллс²² и другие), так и ученые-агностики и даже ученые-атеисты. Наличие в среде ID-движения таких известных агностиков, как Д. Берлински²³ и М. Дентон²⁴, таких известных атеистов, как Б. Монтон²⁵ и Д. Фодор²⁶, особенно подчеркивает религиозные истоки самого эволюционизма. Помимо ID-движения существуют и независимые ученые-исследователи (например, А. Розенберг²⁷, Т. Нагель²⁸, Д. Стів²⁹, И. Л. Коэн³⁰ и другие), скептически относящиеся к идее эволюции.

Религиоцентрический подход в исследовании эволюционизма систематически реализован, например, в работах М. Мидгли³¹, М. Хаутса³², Т. Хайнце³³, Д. Смита³⁴, в православном богословии, прежде всего — отцом Серафимом (Роузом)³⁵ и другими. При этом большинство критиков эволюционизма рассматривают его именно как религиозную форму сознания, для чего есть серьезные основания. Известно, что такие виднейшие эволюционисты, как А. Уоллес, Д. Хаксли, Э. Геккель, выступали за реформирование религии на основании пантеистических взглядов. Так, введший сам термин «дарвинизм» А. Уоллес был спиритом. Он полагал, что на спиритических сеансах раскрывается некая разумная сила (единый разум или синтез разумов), которая и управляет всем эволюционным процессом. Основатель эволюционного

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Заметим, что именно А. Бергсон ввел в употребление термин «открытое общество», использованный затем К. Поппером и получивший широчайшее распространение в современной политологии и политической практике³⁶. А. Бергсон рассматривал

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

«открытое общество» как «институционально объединенное человечество», «божественное человечество» и даже «сообщество богов» (мистиков высокого уровня). Согласно А. Бергсону, «открытое общество» есть результат своего рода необходимой творческой биологической эволюции, своеобразный «венец» преддетерминированных общеэволюционных (общебиологических) процессов, законов и тенденций, осуществляющих себя независимо от свободной деятельности человека. «Жизненный порыв», обожествленный природный процесс ведет человека к некой завершающей и совершенной фазе развития. Вселенная саморазвивается и в ходе саморазвития порождает богов, она и есть машина по производству богов³⁷.

Представления А. Бергсона об «открытом обществе» были заимствованы и интерпретированы эволюционистом К. Поппером. По сути, заимствуя всю специфику оппозиции закрытого и открытого общества у А. Бергсона (за исключением апелляции к религиозному началу), К. Поппер отождествил «открытое общество» с канонами западноевропейской демократии, отбросив все иррациональное и мистическое, ставя во главу угла лишь рационально трактуемые демократические институты и процедуры. Так возникла очередная социальная мифологема — в истории человеческой мысли в очередной раз родилась модель совершенного общества, призванного увенчать магистральную линию человеческого развития. При этом, разумеется, как и в прочих формах социально-перфекционистского теоретизирования, большая часть человеческой истории оказалась за бортом³⁸. Лишь специфически проинтерпретированные небольшие периоды человеческой истории (прежде всего афинская и западноевропейская демократия) обретали легитимность. Основная же история человечества протекала под знаком «закрытости», куда попадали не только тоталитарные режимы, но и вообще все традиционные общества со свойственной им ценностной системой приоритета общественного интереса над частным.

Не отрицая заслуг К. Поппера в критике тоталитаризма, стоит отметить, что его видение тоталитаризма в целом развивалось в русле либерального историцизма — того историцизма, с которым боролся сам К. Поппер. Укажем, что К. Поппер вплотную подошел к выявлению теоретических предпосылок тоталитаризма прошедшего столетия. Он верно подметил связь историцизма с эволюционной доктриной³⁹. Однако будучи эволюционистом, он не смог (не захотел) сделать из этой связи очевидных выводов. Он предпочел «спасти» теорию эволюции, разделив псевдо-эволюционизм (сциентизм) в общественных науках и эволюционизм как частную естественно-научную теорию. Псевдо-эволюционизм он рассматривал как сомнительный мирообъясняющий принцип или универсальный «закон», предсказывающий человеческое развитие в целом. Но, вопреки своему разделению, К. Поппер сам стал жертвой псевдо-эволюционизма. Нарушая установленное им размежевание эволюции как частной и универсальной теории, он предложил особую универсальную теорию объяснения сущности и развития научного знания, особую философию науки и человеческого познания, охарактеризовав ее как эволюционистскую и дарвинистскую («эволюционная эпистемология»). Что же касается политической философии, то и здесь история предстала как тяжелая и бескомпромиссная борьба антагонистических типов общественных систем, где обозначалась эволюционистская перспектива и форма построения совершенного общественного здания.

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

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

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

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

тив доминирует над индивидуальным интересом, где «архаика» подавляют личное развитие, К. Поппер закрывал глаза на квазинаучные амбиции тоталитаризма и его неуклонную борьбу с традиционно-религиозными, прежде всего христианскими ценностями. Закрытому тоталитарному обществу он приписывал мистический магизм («магическое сознание»), а открытому — рационализм, в то время как тоталитаризм опирался именно на рационалистические доктрины. Напомним, что Гитлер был эволюционистом геккелевского типа, то есть попросту воспроизводил и популяризировал расистские взгляды Лиги монистов⁴⁰. Национал-социализм исходил из идеи естественного отбора в процессе борьбы за существование рас, где выживали наиболее приспособленные виды, производимые неумолимой эволюционирующей природой. Что же касается тоталитарного коммунизма, то он исходил из естественного отбора классов в ходе жесточайшей социальной борьбы, то есть из марксистского эволюционизма. Именно в сциентистских эволюционистских теориях оба режима черпали свои основания. Следуя эволюционистской логике, оба режима надеялись осуществить совершенный социальный строй, а также со временем устранить христианство как исторического соперника.

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

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

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

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

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

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

Проблема сознания и свободы воли

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁴ Бхагават-Гита. 9, 8–9.

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

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

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

Несмотря на то, что именно эволюционную модель считают истинно научной, естественно-научный догмат находится в жесткой оппозиции представленной выше эволюционно-пантеистической модели Вселенной. Нельзя не согласиться с тезисом А. Уайлдера-Смита, что строгому естественно-научному знанию нечего сказать о эволюции⁴⁷, или с мнением А. Розенберга, что эволюционистский редукционизм в конечном счете,

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

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

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

отвергает свойственный естественно-научному знанию детерминизм, как в физике, так и в биологии⁴⁸. При этом главный и принципиальный пункт разногласий между эволюционизмом и естествознанием заключается в признании естественными науками универсального закона сохранения, действующего в нашей Вселенной. В принципе, он относится как к энергии (материи), так и к информации. Закон сохранения энергии в современной физике означает, что Вселенная является замкнутой системой, образовавшейся из начальной энергии, которая выделилась в момент Большого взрыва. Закон сохранения информации, вообще говоря, является тривиальным следствием принимаемого по умолчанию постулата о неизменности во времени законов, действующих во Вселенной. Из этого постулата следует, что Вселенная в момент возникновения и в настоящее время ничем не отличаются как причина и следствие, связанные жесткой причинно-следственной связью. Отсюда, в частности, вытекает, признанный современной наукой антропный принцип, который, по сути, оказывается тривиальным утверждением того, что если человек появился в этой Вселенной, то это означает, что ее законы устроены так, что это оказалось возможным. Или, другими словами, это означает, что логосная форма человека, так же как, например, логосная форма фотона или атома водорода, существовала уже в момент Большого взрыва. В классической физике эту ситуацию описывает детерминизм Декарта–Лапласа, в современной квантовой космологии этому соответствует представление об унитарной эволюции вектора состояния или волновой функции Вселенной⁴⁹. Разница между классическим и квантовым детерминизмом является принципиальной, причем именно квантовый детерминизм, с одной стороны, дает возможность построить новую естественно-научную модель свободы и человеческого сознания, а с другой стороны, удивительным образом согласуется с христианской метафизикой и учением о свободе человека, на что до сих пор не обращалось внимания.

Следует отметить, что эволюционистские подходы проникли также и в философию науки, в виде попыток построения особой эволюционной философии науки. Здесь достаточно указать на эволюционную эпистемологию К. Поппера. Последний пытался положить в основание философии науки дарвинистскую метафизическую программу. Он вполне отдавал себе отчет, что дарвинистская теория не является эмпирически проверяемой, «значительная часть дарвинизма — это не эмпирическая теория, а логический трюизм»⁵⁰. Предложенная им селективно-дарвинистская теория роста научного знания, в которой знание улучшается посредством естественного отбора гипотез, разрушала традиционные теории познания (эмпиризм, рационализм), отбрасывала оправданность обоснования (джастификационизм) и наблюдения (обсервационизм) в науке, третировала чувственные данные и индукцию. В конечном счете, она сводилась к субъективизму и антропоморфизму, когда развитие знания представлялось в виде прерывной и скачкообразной смены абстрактных гипотез, не имеющих отношения к объективной действительности. Подчеркнем, что в рамках любого рода эволюционной эпистемологии происходит релятивизация научного знания⁵¹. Если мы после-

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

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

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

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

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

Естественно-научные аспекты вопроса свободы воли

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

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

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

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

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

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

Представленная картина, в принципе, не противоречит ортодоксальной интерпретации квантовой механики, которая носит название копенгагенской⁵³. В рамках этой интерпретации считается, что выбор актуального состояния квантового объекта из мира потенциальных возможностей происходит случайным образом, то есть мы можем предсказать только вероятность выбора, но не можем вычислить сам выбор со стопроцентной вероятностью. В принципе, именно таким образом обстоит дело и в нашей реальной жизни. Мы можем с некоторой вероятностью предсказать поступки другого человека или живого существа, например, кошки, но не можем их спрогнозировать наверняка. Конкретный выбор в рамках возможного всегда остается за самим живым существом, которое осуществляет его в глубинах своей личности.

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

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

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

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

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

Аксиоматика метафизики

Переходя к центральному вопросу метафизики — вопросу об Абсолютной Личности, мы должны отдавать себе отчет в том, что мы не можем строить нашу логическую метафизическую модель «снизу-вверх», говоря языком ученика Дирака, известного физика и богослова Д. Полкинхорна⁵⁴. Если мы хотим построить модель, способную адекватно описывать действительность, то мы должны следовать обычной логике построения научных теорий. Эта логика, как известно, состоит в следующем.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Для построения замкнутой метафизической модели помимо категории Абсолютного Творческого начала мы должны ввести также категории, связанные с нашей Вселенной. Фундаментальным метафизическим вопросом при описании Вселенной является проблема логического согласования того факта, что, с одной стороны, Абсолют является единственно сущим, с другой стороны, в нем должны существовать квазиавтономные тварные сущности, которые сотворены Абсолютом и пребывают в Нем. Вопрос автономности тварных сущностей есть вопрос свободы. То есть, по сути, получается, что свобода является главным атрибутом тварной сущности, который отличает ее от Абсолюта. Действительно, Творческий Абсолют есть самоформирующаяся субстанция, которая внутри Себя может создать любую форму, например, человека⁵⁶. Но такой человек не будет человеком в нашем понимании, поскольку он будет только частью Абсолюта. Человек — это, прежде всего, свободная личность. То есть для создания человека Абсолют должен наделить его свободой, что является некоторой формой отчуждения твари от Творца. Таким образом, с точки зрения построения адекватной метафизической модели, нам необходимо определить детали осуществления свободы твари при сохранении неизменности законов тварной Вселенной, что необходимо, как мы видели выше, для самого существования любой науки, включая метафизику.

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

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

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

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

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

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

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

Оформление Абсолюта

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

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

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

Попытки заглянуть в область трансцендентного уходят корнями к Платону, которого применительно к проблеме взаимодействия Абсолюта и инобытия и интерпретации теистического догмата своеобразно переформулировал А. Ф. Лосев⁵⁹. Существо этих попыток состоит в том, что если мы рассматриваем Абсолют, то мы должны его рассматривать как единственно «сущее», хотя даже это определение к нему неприменимо, и по Лосеву, мы его должны рассматривать как изначальное Одно. Это Одно не может иметь частей (иначе это было бы уже не Одно) и вообще никаких признаков. Но тогда Оно есть не Сущее, а Сверхсущее, потому что его никак нельзя помыслить. Но сверхсущий Абсолют может стать Сущим. Для этого Ему надо обрести какие-то свойства, то есть оформиться. Поскольку кроме Абсолюта ничего нет, то Он будет оформлять Себя Сам, то есть оформлять Свою субстанцию в Свои же логосные формы. Это означает, как мы уже говорили выше, что Абсолют должен обладать неким управляющим (и одновременно созерцающим) Я, которое рождает Логос (Слово) и из которого исходит Энергия (Дух). Таким образом, самоформирующийся Абсолют должен быть Троичным, то есть Богом-Троицей. Троичность Абсолюта является, если можно так выразиться, тривиальной логической интуицией.

Итак, Абсолют начинает оформляться и превращается из Сверхсущего в Сущее. Вернее, одна часть Его остается Сверхсущей, другая же, оформленная, становится Сущей, а все вместе синтезируется в тот же неизменный Абсолют. Процесс оформления Абсолюта от абсолютно однородной субстанции ко все более и более оформленной, во-первых, конечно же, не есть процесс во времени, во-вторых, он происходит как бы за счет Его «дробления» на все более и более мелкие части, то есть образования все более и более мелких форм⁶⁰. Это осуществляется посредством создания пустот в «теле» Абсолюта, а значит, за счет уменьшения Его «плотности» или за счет перехода во все менее и менее сущее состояние. Таким образом, изначальное Сверхсущий Абсолют выделяет в Себе Сущую часть, далее эта часть делится снова на более и менее сущие части; менее сущая часть снова делится на более и менее сущие и т. д. Этот процесс можно продолжать бесконечно долго, а можно остановить на каком-то этапе и получить иерархическую структуру, наверху которой будут формы наибольшего масштаба, а внизу наименьшего. Эта иерархическая структура получается при оформлении Абсолюта в-себе-и-для-себя «сверху-вниз» от наибольшего масштаба к наименьшему. Однако научный (и религиозный) догмат утверждает, что инобытийная Вселенная оформлялась от элементарных частиц, атомов и молекул до сложных инобытийных сущностей, то есть в обратную сторону: от мелкого масштаба к более крупному. Это означает, что полученные при дроблении Абсолю-

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

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

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

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

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

Инобытийная Вселенная

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

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

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

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

микрообъекта при помощи макроскопического прибора заканчивается изменением квантового состояния мозга наблюдателя, производящего наблюдение за частицей посредством прибора. Для анализа ситуации мы воспользуемся результатами работы А. Д. Панова⁶³. В ней рассматривается процесс измерения параметров микрочастицы S , которая может находиться в состояниях a и b , при помощи прибора D . Кроме того, считается, что результат измерения отображается в мозгу наблюдателя M , то есть мозг меняет свое состояние в процессе наблюдения. Состояние системы частица–прибор–мозг до измерения записывается в виде:

$$|\Psi_0\rangle = (\alpha|S_a\rangle + \beta|S_b\rangle)|D_0\rangle|M_0\rangle, \quad (1)$$

где $|D_0\rangle$, $|M_0\rangle$ — состояние прибора и мозга наблюдателя до измерения, а состояния микрочастицы S_a и S_b взаимно ортогональны.

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

$$(\alpha|S_a\rangle + \beta|S_b\rangle)|D_0\rangle|M_0\rangle \rightarrow (\alpha|S_a\rangle|D_a\rangle + \beta|S_b\rangle|D_b\rangle)|M_0\rangle. \quad (2)$$

На втором этапе происходит взаимодействие прибора с мозгом наблюдателя:

$$(\alpha|S_a\rangle|D_a\rangle + \beta|S_b\rangle|D_b\rangle)|M_0\rangle \rightarrow (\alpha|S_a\rangle|D_a\rangle|M_a\rangle + \beta|S_b\rangle|D_b\rangle|M_b\rangle). \quad (3)$$

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

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

Формула (4) означает, что мозг наблюдателя может находиться в двух состояниях, отвечающих за наблюдение двух различных состояний микрочастицы S . Причем вероятности нахождения мозга в различных состояниях равны соответствующим вероятностям нахождения микрочастицы в двух различных состояниях до измерения. То есть если микрочастица оказалась в состоянии S_a в процессе измерения с вероятностью $|\alpha|^2$, то и мозг окажется в состоянии M_a тоже с вероятностью $|\alpha|^2$, а если микрочастица оказалась в состоянии S_b в процессе измерения с вероятностью $|\beta|^2$, то и мозг окажется в состоянии M_b тоже с вероятностью $|\beta|^2$. Это означает, что переход микрочастицы в одно из состояний S_a или S_b с неизбежностью приведет к переходу мозга в соответствующее конечное состояние. То есть мы можем считать, что коллапс волновой функции микрочастицы инициирует коллапс волновой функции всей системы и мозга в частности. Такая интерпретация процесса в принципе согласуется с копенгагенской интерпретацией квантовой механики, где считается, что переход микрочастицы из одного состояния в другое происходит случайным образом. Мы здесь не будем рассматривать другие интерпретации квантовой механики, обзор которых можно найти в работах Р. Пенроуза⁶⁴ и М. Б. Менского⁶⁵, а рассмотрим обратную задачу, которая можем пролить свет на вопрос о коллапсе волновой функции квантового объекта.

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

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

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

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

по сути несколько модифицированную задачу о квантовом измерении⁶⁶. Тот факт, что мы можем применять для описания человека как физического объекта обычный аппарат квантовой механики, позволяет сформулировать задачу о квантовом воздействии, которая может прояснить важные метафизические вопросы, связанные с интерпретацией квантовой механики.

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

$$|\Psi_0\rangle = (\alpha|M_a\rangle + \beta|M_b\rangle)|B_0\rangle|S_0\rangle. \quad (5)$$

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

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

$$(\alpha|M_a\rangle + \beta|M_b\rangle)|B_0\rangle|S_0\rangle \rightarrow (\alpha|M_a\rangle|B_a\rangle + \beta|M_b\rangle|B_b\rangle)|S_0\rangle. \quad (6)$$

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

$$(\alpha|M_a\rangle|B_a\rangle + \beta|M_b\rangle|B_b\rangle)|S_0\rangle \rightarrow (\alpha|M_a\rangle|B_a\rangle|S_a\rangle + \beta|M_b\rangle|B_b\rangle|S_b\rangle). \quad (7)$$

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

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

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

Попробуем на качественном уровне развить наш подход к исследованию квантовых систем. Предыдущий анализ показал, что рассмотрение человека в качестве квантовой системы позволяет перевести исследование квантовых процессов и парадоксов на макроуровень, когда наблюдение и интерпретация экспериментов значительно облегчается. Данный подход может быть развит дальше, и мы можем рассмотреть взаимодействие двух человек как двух квантовых макрообъектов, наблюдение за которыми не вызывает больших экспериментальных трудностей. Рассмотрим, например, экспериментатора, который воздействует на наблюдателя при помощи макроприбора. Воздействие может быть разным. Допустим, экспериментатор светит на наблюдателя фонариком. Тогда по аналогии с рассмотренными выше задачами, мы придем к выводу, что вероятность перехода тела наблюдателя в состояние, связанное с воздействием, равна вероятности того, что экспериментатор переведет свой мозг в состояние воздействия и это воздействие осуществит. И здесь, в этом наглядном мысленном эксперименте, возникают нюансы, которые не были заметны ранее. Они состоят в том, что воздействие на наблюдателя может быть разной интенсивности. Одно дело, если экспериментатор посветил ночью в лицо наблюдателя, другое дело, если экспериментатор посветил днем с большого расстояния. В первом случае мы можем утверждать, что наблюдатель почти наверняка осознает сигнал, во втором случае вероятность осознания может быть ничтожно маленькой. Означает ли это, что выкладки, представленные в работе А. Д. Панова, и наши рассуждения в задаче о воздействии не верны и результат зависит кроме всего прочего еще и от интенсивности воздействия? Нет, такой вывод будет неверен, поскольку мы должны понимать, что тело наблюдателя, даже в случае очень слабого, но отличного от нуля воздействия перейдет в соответствующее состояние. Даже если свет от фонарика попал не на сетчатку, а на кожу наблюдателя, все равно он будет частично поглощен с переводом части молекул тела в другое состояние. Однако созерцающе-управляющее Я наблюдателя может не зафиксировать сигнал на дисплее собственного тела вследствие его слабости. Это означает, что мы должны различать два различных понятия — переход тела в новое состояние и осознание результата наблюдателем. На этот момент обычно исследователи данного вопроса не обращают внимания⁶⁷, поскольку в их системе взглядов не хватает понимания того, что помимо логосно-энергетического тела существует также созерцающе-управляющее Я, которое для физики является абсолютно внесистемным объектом (или субъектом). Кроме того, мы приходим к тому, что созерцающе-управляющее Я имеет определенные свойства, такие как, например, «порог чувствительности», а также выполняет некие функции, например, направляет внимание на отпечаток сигнала на собственном логосно-субстанциальном (или логосно-энергетическом) теле и т. п. Мы не будем в данной работе останавливаться на этих вопросах, которые носят, скорее, психологический характер, а разберем более подробно проблему обмена информацией (логосами) между внешней средой и наблюдателем.

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

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

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

Отражение, познание, мышление

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

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

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

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

Отключив процесс запоминания и оперирования с копиями, человек переходит в так называемое состояние «безмолвия». Со своей внешней, формальной стороны, это состояние хорошо известно как в восточной пантеистической духовной традиции, так и православной аскетической практике⁶⁸. Вместе с тем, надо учесть, что в своих внутренних глубинах содержание полученного мистического опыта серьезно различается, поскольку в Православии результат предполагает личное Богопознание и Богообщение, соединение с Богом через Его нетварный свет — сверхестественную благодать Святого Духа, в то время как в пантеистической традиции человек довольствуется естественным самопознанием или реализацией учений, не требующих соединения с личным Богом в личном молитвенном общении. Мы ограничиваемся рассмотрением состояния безмолвия лишь с его внешней, формальной стороны. В этом аспекте безмолвие раскрывается как состояние, в котором человек осознает окружающее, но не может (не хочет) мыслить о нем. В то же время человек может включить мыслительный процесс и отключиться от прямого восприятия, то есть переключиться на процесс размышления о предметах, причем на разных уровнях иерархии, что позволяет вычленять в предметах логосные формы разного уровня общности и абстрактности, сравнивать их. Именно это и позволяет человеку непосредственно «видеть» и понимать, например, математические истины до их доказательства, о чем достаточно подробно говорится в работах⁶⁹. Еще сложнее обстоит дело с восприятием человеком самого себя. В этом случае человек может чувствовать свое тело, например, руку, а может мыслить о ней. Если рука у нас болит, то мы одновременно чувствуем боль и можем мыслить о том, как сильно у нас болит рука и почему она болит. Точно так же мы можем непосредственно переживать, например, измену близкого человека, *ощущать ее как непосредственную душев-*

⁶⁸ С внешней точки зрения, безмолвие может быть определено как возведение ума от непостоянного (Святитель Григорий Богослов. Т. 1. С. 376), «упразднение от всего» (Святитель Григорий Синаитский Добрый. Т. 5. С. 204), и в этом смысле противоположно современному миру, которому «свойственны не память и безмолвие, но деятельность и тревога» (Г. Μαντζαρίδης. Παράδοσις 'Ανανέωσις εις την θεολογίαν του Γρηγορίου Παλαμά. Σ. 25). Вместе с тем православное безмолвие (хранение ума и сердца, внутреннее делание) не сводится лишь к этому внешнему признаку, а предполагает и иной — приобщение ума к Богу через действие благодати (της χάριτος η ενέργεια), вплоть до стяжания христианского совершенства, заключающегося «в явном причастии Святого Духа, который, вселившись в христианина, переносит все желания его и все размышление в вечность» (Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. Т. II. Слово о спасении и о христианском совершенстве).

См.: Митрополит Иерофей Влахос. Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. Гл. Безмолвие как метод лечения. 1. Безмолвие. 2. Исихазм. 3. Антиисихазм. 'Αρχιμ. Γερόθεος Σ. Βλάχος, 'Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία (πατερική θεραπευτική άγωγή), 'Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγιάς), "Εκδόση Ε", 1995. Старец Иосиф Исихаст. Выражение монашеского опыта. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.

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

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

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

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