



Прологомены к панентеистической метафизике

С. В. ПОСАДСКИЙ

**Ибо все из Него, Им и к Нему.
Ему слава во веки, аминь.**

(Рим. 11:36)

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

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

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

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

замечает А. Стролл, аналитическая философия — это не специфическая доктрина, а ряд подходов к проблемам или понятие, которое лучше всего характеризуется через семейные сходства¹.

Во-вторых, аналитическая философия гипертрофирует роль логико-лингвистического анализа как философского метода. Унаследовав от неопозитивизма пристрастное отношение к анализу логических форм предложений естественного языка, она впадает в своеобразный философский редукционизм, в контексте которого из поля зрения философского разума выпадают важнейшие вопросы, не укладывающиеся в прокрустово ложе аналитики форм обыденных выражений. Как верно замечает Н. Решер, аналитическая философия использует логико-лингвистический анализ в виде болеутоляющего средства². Им она хочет снять наиболее важные и сложные философские вопросы, которые выходят за рамки простых языковых реалий и инструментария формальной логики.

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

Фундаментальный метафизический вопрос об Абсолюте есть преимущественно сверхлогический и сверхязыковой вопрос. Он требует особой сверх-логики и особого сверх-языка, превосходящих обычную логику и языковые реалии. Точнее следовало бы назвать его гиперлогическим и гиперязыковым вопросом, поскольку речь идет не о преодолении логики и языка как таковых, а об иных модусах рациональности и выражения³. Решение этого вопроса требует апофатизма, антиномической диалектики и, как следствие, создания особого философского категориального аппарата. При его решении невозможно опереться на обыденный язык и одну формальную логику. Если же придать логико-лингвистическому анализу центральное значение, то мы, в конце концов, должны прийти к точке зрения Д. Остина, считающего, что сама по себе истина есть всего лишь абстрактное существительное, а философам следует прикладывать свои усилия только к познанию того, что соразмерно им самим.

В-третьих, аналитическая философия пропитана сциентизмом. Она буквально заморожена естественно-научным стандартом познания. Будучи воплощением раселовского проекта, исследовательская программа аналитической философии строится на принципах кумулятивизма, то есть представляет экстенсивную, накопительную модель роста знания, в пределах которой приращение частных истин должно постепенно привести к общей и окончательной⁴. Усвоенная аналитической

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

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

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

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

философией модель развития ведет к своеобразной тематической «диверсификации» метафизики, воплощающейся в появлении множества частных «метафизик», по аналогии с естественно-научной специализацией⁵. В то же время количественный рост специальных «метафизик» совсем не означает содержательного прорыва. Отдельные метафизические исследования не синтезируются в окончательной истине. Напротив, они все более утрачивают философское значение, растворяя универсальное философское знание в исключительно частных вопросах.

Превращаясь в заложника лингвистическо-сциентистского подхода, метафизика утрачивает свои сущностные черты. При этом в рамках аналитического направления она вообще теряет свою самостоятельную миссию. В конечном счете, ее роль может быть сведена лишь к снятию традиционных философских проблем логико-лингвистическим анализом или к сведению этих проблем к некоему «остатку», который будет решаться нефилософскими научными методами. И в этом смысле нельзя не согласиться с пессимистическими оценками Н. Решера, считающего, что аналитическая философия совершает самоубийство, гибнет в расцвете сил не под влиянием внешней критики, а вследствие внутренней противоречивости собственной программы. Также нельзя обойти вниманием позицию А. Престона, подчеркивающего иллюзорность конструктивного содержательного единства в рамках лингвистическо-сциентистских ориентаций, и мнение Б. Уилшира, полагающего, что в своем логическом завершении аналитическая философия превращается в особый нигилизм, противоположный историческим нормам философского дискурса⁶.

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

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

Метафизика есть наука в общем смысле систематического и доказательного знания, в значении системы взаимосвязанных и обоснованных утверждений. Метафизика есть наука, поскольку она предполагает систематическое образование понятий, способность «сомкнуть все свои отдельные понятия и суждения как члены единого упорядоченного мыслительного целого», придать ему характер систематической завершенности⁷. Метафизика есть наука, потому что она использует систематическое мышление («мышление в системе») как наиболее экономное, эффективное и целесообразное⁸.

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

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

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

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

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

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

Порядок метафизического вопрошания определяет конституцию метафизического знания. Ее следует охарактеризовать как онто-теологическую⁹. Метафизика разворачивает учение о бытии в контексте учения о Боге как наивысшем виде бытия. Можно сказать, что метафизика есть онтология Бога и теология бытия. При этом онто-теологический характер метафизического знания укоренен и обоснован в самой истории метафизики.

Напомним, что понятие «метафизика» предметно восходит к Аристотелю и изначально предстает фиксируемым и определенным понятием, которому не могут быть приписаны произвольные значения¹⁰. Уже в классических определениях Аристотеля метафизика, с одной стороны, отождествляется с теологией, а с другой — рассматривается как наука о сущем как таковом. Такое понимание метафизики удерживается и в более поздних классических подходах, среди которых особое значение имеют подход Х. Вольфа (для западноевропейской философии) и Ф. А. Голубинского (для отечественной).

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

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

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

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

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

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

и ценности абсолютного во всех вещах¹³. Он видит ее цель в созерцании и осмыслении абсолютного бытия таким образом, чтобы оно соответствовало сущностной структуре мира и реальному наличному бытию. М. Шелер формулирует своеобразный императив метафизического познания, согласно которому сознание абсолютного, мира и себя самого у человека образует неразрывное структурное единство, а потому предпосылать тезис «я емь» (как Декарт) или «мир есть» (как Фома Аквинский) общему положению «существует абсолютное бытие» в надежде вывести сферу абсолютного из упомянутых двух видов бытия ошибочно.

Э. Корет последовательно защищает онто-геологическую структуру метафизики от различного рода критики, подчеркивая, что она всегда была единством всеобщего учения о бытии и философского учения о Боге и в этом образе вошла в традицию¹⁴. Его подход важен указанием на целостность метафизического знания, единство метафизики как науки. Определяя метафизику как науку, которая все сущее и наше знание о нем должна обнаруживать из бытийного пра-основания, Э. Корет отмечает некоторую напряженность между двумя аспектами метафизики. С одной стороны, она есть всеобщее учение о бытии, а с другой — наука о божественном пра-основании всего сущего, то есть учение о Боге. Целостность метафизического знания, согласно Э. Корету, остается нерушимой, поскольку совокупность того, что есть, в конечном счете может проясняться лишь из общего пра-основания, а бытие Бога может постигаться из опытного сущего и законов его бытия.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Идея имманентности Абсолюта не привносится в метафизику искусственно и извне. Представление об имманентности Абсолюта вытекает из специфики самого абсолютного бытия. Идея имманентности неразрывно связана с беспредельностью (также бесконечностью, неограниченностью, безграничностью) как существенным свойством Бога. Беспредельность Бога означает Его совершенную свободу от всякого ограничения и недостатка, а также всецелость и полноту совершенства — обладание всеми возможными совершенствами вне всякой степени и меры¹⁷.

Одним частным случаем беспредельности является атрибут вечности или беспредельности в более узком, вневременном смысле. Другим частным случаем беспредельности является атрибут вездеприсутствия (вездесущия, вездеприсущия) или беспредельности во внепространственном значении. Часто вечность объединяют с неизменностью, а неизмеримость с вездеприсутствием. Поэтому более конкретно под вездеприсутствием принято понимать независимость Бога от условий пространственного бытия, неразрывно связанную с Его подлинным и наиреальнейшим пребыванием везде и всюду¹⁸. При этом все рассмотренные атрибуты, разумеется, находятся в определенной внутренней взаимосвязи, отражающей логику взаимосвязи существенных свойств Бога.

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

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

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

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

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

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

Для раскрытия смысла понятия Абсолюта недостаточно указать на отрешенность абсолютного бытия от всего относительного. Как верно указывает В. С. Соловьев, понятие абсолютного по своему изначальному смыслу предполагает два аспекта. Во-первых, оно означает отрешенное от чего-нибудь бытие, определяется через освобождение и отрицание всего частного и конечного. Во-вторых, оно означает бытие полное и всецелое, «обладающее всем, не могущее иметь ничего вне себя (ибо в противном случае оно не было бы завершенным и всецелым)»¹⁹. Единство двух этих определений и образует смысл понятия Абсолюта. Заметим, что логике В. С. Соловьева в разъяснении смысла понятия абсолютного бытия следует известный специалист в области систематизации философских категорий В. Крамер²⁰.

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

Рассмотренное нами обоснование имманентности Абсолюта принято называть аргументом от беспредельности. Среди известных современных мыслителей его последовательно развивают В. Панненберг, Ф. Лерон Шульц и Ф. Клэйтон. Для В. Панненберга характерно акцентирование оппозиции истинной и дурной бесконечности, восходящей к Гегелю. Он подчеркивает включенность конечного мира в истинно бесконечное бытие Абсолюта²¹. Ф. Лерон Шульц акцентирует момент ква-

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

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

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

зи-целостности, в соответствии с которым всецело обособленный от Абсолюта мир должен образовать вместе с ним некую «третью» псевдо-реальность, превосходящую их вместе взятые²². Ф. Клэйтон детально рассматривает специфику отношения ограничения, включающего аспект разделенности, указывая на противоречивость обособления мира от неограниченного Абсолюта²³. Перечисляя имена мыслителей, развивающих аргумент от беспредельности и идею имманентности Абсолюта, следует подчеркнуть, что все они относят себя к определенному направлению философской мысли — панентеизму.

Философское направление, последовательно развивающее идею имманентности Абсолюта и мира, полагающее ее в основание метафизики, принято называть панентеизмом (от греч. *πᾶν ἐν θεῷ* — «всё в Боге»). Подчеркнем, что сегодня панентеистический поворот в метафизике во многом представляет плодотворную альтернативу изживающему себя аналитическому повороту. Панентеизм защищает традиционное понимание метафизики, центрирующее категорию Абсолюта, утверждающее автономию метафизического знания. Панентеизм раскрывает объяснительный потенциал философской мысли для специальных наук, позиционируя идею имманентности Абсолюта в виде связующего моста между философией и специально-научным знанием и, соответственно, в виде смыслового основания последнего²⁴. При этом, в отличие от аналитической философии, панентеизм не жертвует суверенитетом метафизики в пользу специально-научного знания, а сохраняет его, демонстрируя значение и роль независимой философской рефлексии.

Термин «панентеизм» был введен немецким философом-теистом К. Краузе в 1829 году, защищавшим всеобъемлемость Абсолюта и одновременно Его личную природу, указывавшим, что мир пребывает в Боге, однако Бог не растворяется в мире, четко противопоставившим панентеизм пантеизму. Он же первый применил этот термин в аналитике философских систем, проведя демаркацию между панентеизмом, классическим теизмом и всецелым отождествлением Бога и мира в пантеизме²⁵.

В современной философско-теологической мысли наиболее разработанное и унифицированное определение панентеизма предложено Н. Греггерсеном²⁶. Следуя Н. Греггерсену, панентеизм означает, что мир присутствует в Боге, но Бог не исчерпывается миром как целым — Бог превосходит мир, Он больше мира («G > W»). Тем самым панентеизм располагается между акосмическим теизмом, всецело обособляющим мир и Бога («G / W») и пантеизмом, всецело отождествляющим Бога с миром как целым («G = W»), утверждая идею имманентности и трансцендентности Божества.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

По точной характеристике С. Н. Булгакова, антиномии дают о себе знать везде, где человеческая мысль прикасается к «последним вопросам»²⁷. И это тем более верно в вопросе трансцендентности и имманентности Бога. Если интерпретация взаимных отношений Бога и мира не укладывается в формально-логические законы, то это связано со спецификой самого предмета мышления и познания — абсолютного бытия, создавшего эти законы (в контексте творения человека) и, соответственно, неизмеримо превосходящего их. Отсюда очевидна невозможность решать вопросы имманентности и трансцендентности Бога исключительно в пределах дискурсивного мышления, необходимость особой антиномической диалектики, отличной, например, от спекулятивно-рационалистической диалектики, стремящейся непременно «разрешать» противоречия в дискурсивно постижимых синтезах²⁸. В то же время такой подход нетождествен алогизму, а как раз представляет гиперлогизм, поскольку отражает абсолютный Логос — Логос в его высшем, всесовершенном и безусловном проявлении абсолютной интеллектуальной интуиции, отношение которого к мирозданию не укладывается в пределы традиционных логических форм.

Противопоставление панентеизма, пантеизма и классического теизма требует особого рассмотрения.

Под пантеизмом необходимо понимать сущностное отождествление Бога и мира,

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

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

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

Как верно отметил введший сам термин «пантеист» Д. Толанд, пантеизм есть воззрение «тех, кто не верит в другое вечное существование, кроме Вселенной», только на «неизмеримой и вечной вселенной пантеисты строят свою философию»²⁹. Следующему замечанию Д. Бермана, Бог теизма для Д. Толанда не более чем *blitri*, то есть просто ничего не значащий термин³⁰. Как указывает современный пантеист П. Харрисон, под пантеизмом Д. Толанд понимает веру в то, что лишь материальный универсум обладает божественным бытием, и нет никакого другого Бога³¹. Классический пантеизм Спинозы также исходит из нетеистического понимания Бога как всецело неопределенного существа, в котором «не имеют места ни ум, ни воля», тождественного безличной субстанции-природе³².

Современный пантеизм, представленный мировым пантеистическим движением и его лидерами П. Харрисоном и М. Левиным, настаивает, что именно самоорганизующийся и саморазвивающийся универсум (или природа) как тотальность бытия есть единственно подлинное и реальное существование. Согласно П. Харрисону, пантеисты верят, что универсум как целое божественен, и не существует никакого божества кроме универсума или природы³³. М. Левин замечает, что пантеизм, прежде всего, не знает единого личного Бога, отрицает теистический Абсолют³⁴. Потому понятие «Бог» в пантеизме лишается теистического смысла, превращается в простой синоним мирового единства, так что его использование уже не имеет определяющего значения.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

о Его имманентности говорится или абстрактно, то есть она не раскрывается, или о ней не упоминается вообще³⁵.

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

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

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

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

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

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

Особенность метафизики томизма заключается в неразработанности вопроса имманентности Бога и мира, в сведении этого вопроса к абстракции каузального отношения, в пределах которого теряется всякая конкретная связь Творца и мироздания. Рассматривая существование Бога в вещах, томизм исходит из физики аристотелизма, считающего, что движимое и движущее должны быть соединены вместе³⁶. Бог здесь превращается в простую субстанцию, не имеющую отличных от нее действий (сущность и существование в Боге совпадают), которая «присутствует» в мироздании подобно тому, как причина присутствует в своем следствии. Бог всего лишь абстрактный действитель, а мир — некий внешний Ему объект, «то, в чем Он действует».

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

Заметим, что философия томизма, разумеется, не может рассматриваться как всецело контрдиалекторное мировоззрение по отношению к панентеизму. Речь не может идти о совершенно ультимативной оппозиции, поскольку томизм как форма христианского теистического мирозерцания, несомненно, имеет определенные точки соприкосновения с христианским панентеизмом³⁷. Вместе с тем, обходя стороной вопрос имманентности и в определенном смысле натурализируя отношения Бога и мира, томизм формирует ущербный образ Абсолюта, который становится проблематичен для теологии и апологетики.

Как отмечает известный православный богослов епископ Каллист (Уэр), в недрах томизма и классического теизма в целом утрачивается баланс между трансценденностью и имманентностью, божественная инаковость начинает доминировать над божественным присутствием, распространяется тенденция представлять Бога как Творца исключительно внешнего своему творению. Универсум позиционируется как артефакт, сделанный Творцом «извне», Бог рассматривается как архитектор, строитель и инженер, а позднее как часовщик, устанавливающий космический процесс, а затем покидающий его, пребывающий в стороннем и внеположенном ему бытии³⁸. Подобный подход существенно ограничивает мощь Бога, суживает пространство Его действий и регион присутствия, возвращает нас к античным демиургическим трактовкам отношения Творца и мироздания.

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

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

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

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

получают свое полное раскрытие. Отметим, что многие положения философии Декарта выглядят наивно-натуралистически, а точнее — физикалистски. Не отрицая вездеприсутствия Бога, Декарт стремится свести это присутствие к некоему «внешнему» миру действию, считая Бога субстанцией, наряду с душой и материей. Так, у Декарта Бог воздействует на совершенно покоящуюся, свободно предоставленную самой себе и не получающую никакого внешнего импульса материю, сообщая ей импульс³⁹. Причем, философ может рассуждать о насильственном (*violentis*) или ненасильственном характере подобного действия. Бог у Декарта оказывается протяженным с точки зрения мощи (*potentia*), так что эта мощь выявляет себя или может выявить в протяженной вещи⁴⁰.

Вообще, действие Бога в материи у Декарта приравнивается к действию иных двигательных сил — ума или любой вещи, обладающей силой передвижения тел, то есть по существу оказывается равнопорядковым с ними⁴¹. На тезис «Бог положительно [реально] бесконечен, то есть присутствует всюду» Декарт решительно отвечает: «Я не допускаю этого *всюду*»⁴². При этом, руководствуясь томистским положением о неразличимости действий и сущности в Боге, Декарт отказывается обсуждать вопрос вездесущия, считая, что гораздо легче говорить о возможном вездеприсутствии человеческого ума или ангелов. Но в таком случае Бог у Декарта, в конечном счете, превращается в некое ангелоподобное существо, воздействующее на внешний ему мир откуда-то «извне», а вовсе не пребывающее в мире и всецело не охватывающее его. Ангелическое бытие или душа, в свою очередь, также начинают обретать божественные атрибуты.

Обозначенное выше противоречие в философии Декарта было глубоко осмыслено известным православным богословом и математиком епископом Игнатием Брянчаниновым, последовательно развивавшим антиномическую диалектику имманентности и трансцендентности Бога. Епископ Игнатий точно указал, что субстанциальный дуализм души и материи у Декарта, предполагающий полную пространственную и временную несоотнесенность души, наделяет человеческую душу или ангела по сути равнобожественным бытием, что серьезно противоречит христианскому теизму. «Декарт и его последователи признают душу субстанцией, совершенно противоположной телу, не имеющей с ним ничего общего, не имеющей никакого отношения к пространству и времени; мы признаем такую субстанцию единого Бога», — указывал православный богослов⁴³.

Задолго до епископа Игнатия не менее глубокие возражения Декарту были сделаны со стороны Ньютона. Панентеистические интуиции Ньютона требовали возврата Бога в природный мир, из которого в рамках механицистского подхода Декарта было изгнано все, что не сводится к протяжению и механическому движению⁴⁴. Теология Ньютона последовательно провозглашала идею имманентности, наряду с трансцендентностью Бога. Если для Декарта Бог превращался в некое исключительно запредельное миру существо, то для Ньютона Он был подлинным Вседержителем, Пантократором⁴⁵.

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

⁴⁰ Там же. С. 586.

⁴¹ Там же. С. 586.

⁴² Там же. С. 580.

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

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

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

Следуя Ньютону, Бог непостижимым образом существует всегда и везде, а не где-либо и когда-либо. Не будучи продолжительностью и пространством и вообще чем-то телесным, Он вездесущ не только по свойствам, но и по сущности, ибо свойство не может существовать без сущности. В Нем все содержится и все движется, Он не испытывает воздействия от движущихся тел, и движущиеся тела не испытывают сопротивления от Его вездесущия⁴⁶. Подчеркнем, что такое понимание имманентности Бога являлось вполне христиански-ортодоксальным, совпадало с восточно-патристическим видением этого вопроса.

Возражая Декарту, Ньютон верно заметил, что его истолкование взаимоотношения универсума и Бога ведет к атеизму. Протяженный материальный мир Декарта приобретал слишком независимый и самостоятельный статус — Бог осуществлял в него свои интервенции откуда-то извне. Бог и протяженность как бы сосуществовали друг с другом, превращались в равноправные абсолютные сущности, а термин «субстанция» лишился своего исключительного значения, мог быть применим к каждому из них в одном и том же смысле⁴⁷. В таком случае Бог уже становился или не нужен, или Его бытие не могло быть обнаружено в мире.

Ньютон попытался предложить свое решение вопроса, разработав теорию абсолютного пространства и времени на основании неоплатонизма. Отметим, что современные исследования метафизики Ньютона позволили отбросить субстанциалистские трактовки его абсолютного пространства и времени, выявив их антикартезианский нон-субстанциалистский смысл⁴⁸. Ньютон вовсе не утверждал, что обычное (измеряемое, или «относительное» — в терминологии Ньютона) время или пространство абсолютны, то есть не абсолютизировал и не субстанциализировал их как таковые. Он пытался выделить особую реальность, опосредующую отношения между Богом и миром, чтобы мир не был всецело отделен от Бога, как это было у Декарта.

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

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

⁴⁶ Там же. С. 660–661.

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

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

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

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

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

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

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

ной конкретизации, а вовсе не в создании оригинальной философской системы, от которой ведет свой отсчет панентеистическая мысль⁴⁹. Немецкий философ дал лишь терминологическое оформление воззрениям, существовавшим уже целые века, определил форму дефинициальной идентичности для теолого-философских мирозерцаний определенного вида, но вовсе не раскрыл их внутреннюю идею впервые и во всей полноте. В виде стройной, целостной и завершенной теолого-философской системы, имеющей свои четкие понятия и строгие формулировки, панентеизм возник именно на православном Востоке, так что именно о православном (восточно-христианском) панентеизме мы можем обоснованно говорить как о классическом и парадигмальном для всей философской и богословской мысли.

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

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

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

1. На уровне сущности, в совершенной простоте (*total simplicity*) Своего божественного бытия.
2. На уровне ипостаси, в тройном разнообразии (*threefold diversity*) Божественных Персон.
3. На уровне энергии, в нераздельной множественности (*indivisible multiplicity*) Своей творческой и искупительной деятельности»⁵⁰.

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

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

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

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

Панентеистические формулировки в учении Церкви разрабатывались задолго до паламизма. К древним панентеистическим определениям могут быть отнесены, например, слова Феофила Антиохийского «Он есть вместилище всего», Кирилла Иерусалимского «Он есть во всем и вне всего», Афанасия Великого «Бог пребывает во всем по своей благодати и силе, вне же всего по своему собственному естеству», Иоанна Дамаскина «Он сам для Себя место, Он все наполняет и вне всего существует», Максима Исповедника «Он наполняет и небо, и землю, и все, а Сам находится вне всего» и другие⁵¹. Все эти определения выражали антиномический характер православного Богопознания, постулирующего имманентность и трансцендентность Бога. Затем они были лишь уточнены и более полно раскрыты в рамках сущностно-энергийной терминологии паламизма, закрепившего границу между богословием Востока и Запада, а в ней и границу между изначальной верой Церкви и последующими изменениями.

В отличие от западно-христианских подходов классического теизма, православный панентеизм утверждает неаллегорическое, наиреальнейшее и найдействительное всецелое присутствие Бога в мире. Уже Патриархами Анастасием I Антиохийским и Фотием Константинопольским были сформулированы строгие критерии учения о вездеприсутствии и всездесуции. Следуя им, в интерпретации вездесуция Бога неправомерно (то есть равносильно заблуждению) говорить, что действие (энергия) Бога в мире отделено от Его существа, что Бог присутствует в мире несущественно. Решительно отклоняются аналогии, в которых предлагается понимать присутствующего в мире Бога на манер строителя корабля, присутствующего в построенном корабле, или ткача, присутствующего в сотканной материи⁵². Следуя Анастасию, строитель корабля и ткач могут отделяться от своих произведений по причине своего природного несовершенства — в силу ограниченности и смерти, и такого же рода их деятельности, смертной и ограниченной. Но Бог представляет всесовершенное неограниченное бытие, а потому Он не отделен от своих творений, всегда и всецело присущ им, в связи с чем немислимо отсутствие в мире совершенного, неограниченного и вечного божественного существа, проявляющегося в столь же совершенных действиях.

Православное богословие предполагает всецело божественный статус энергий и неразрывную антиномическую связь энергий с сущностью. Божественные энергии суть энергии сущностные и природные, говорит Григорий Палама, ссылаясь на Максима Исповедника. Это означает, что Божественная сущность также сопричастна мирозданию, но сопричастна антиномически, энергийно-опосредованно, а не непосредственно. Подчеркнем, что из антиномического различения энергии и сущности вовсе не следует присутствие Бога в мире некими бессущностными действиями и, соответственно, бессущностным образом. В таком случае мы бы вновь вернулись к представлениям о неполном и фиктивном присутствии. Напротив, следуя православному богословию, Бог вездесущ не одними действиями, а «самым своим существом (τῆ οὐσία — substantialiter)», поскольку действия не могут быть совершенно отделены от Его существа, могут совершаться лишь там, где находится само производящее их существо⁵³.

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

⁵² Анастасий I Антиохийский (Синаит, Αναστάσιος Α' Σιναΐτης) рассматривает образы строителя и ткача как лжеучения. См.: Crat. de incircumscripto, п. 1. 2. (Patr. Grace. Т. 89. col. 1331). Эта тема развита в догматическом богословии Сильвестра (Малеванского). См.: Епископ Каневский Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. Т. II. Киев, 1885. С. 129–130.

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

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

Устанавливая определенное соответствие между Богом (в Его множественно-энергийном существовании) и мирозданием (во множественности его фактов и явлений), православное богословие утверждает, что мироздание в определенном смысле является частью Бога. Разумеется, речь не может идти о таком понимании соотношения части и целого, когда часть выступает конституирующим элементом целого, то есть мироздание «образует» Бога. Логика раскрытия взаимоотношения Бога и мира в восточно-христианской патристике всегда исходит из Бога, поэтому примитивно-натуралистическое видение вопроса здесь просто исключается, не имеет никакого смысла. Всякий меризм и элементаризм здесь оказывается изначально отвергнут в пользу персоналистической диалектики и антиномий, поскольку Бог изначально имеет свое особое множественное энергийное бытие, в котором конституирует и полагает мироздание. Можно сказать, что понятие «части» берется патристикой в особом персоналистическом гиперхолистическом смысле, предполагающем сверхфундаментальный приоритет целого, в котором уже дана и присутствует собственная множественность по отношению к множественному мировому бытию. Отсюда Бог-целое может существовать и без своей части (мира), оставаясь самим собой, но часть (мир) не может существовать без Бога. Мироздание существует лишь через причастие (μετοχή) божественным энергиям, являясь исключительно в них и через них частью (μοῖρα) Бога⁵⁶.

Вершиной православного панентеизма становится утверждение определенного божественного имени, которое подчеркивает неразрывную и наиреальнейшую связь Бога и мира — имени «Всё». Подчеркнем, что это особенное имя имеет библейские истоки и встречается уже в книге Сираха⁵⁷.

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

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

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

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

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

28. Чрез Него всё успешно достигает своего назначения, и всё держится словом Его.

29. Многое можем мы сказать, и, однако же, не постигнем Его, и конец слов: Он есть всё.

30. Где возьмем силу, чтобы прославить Его? ибо Он превыше всех дел Своих.

(Сирах. 43:28–30)⁵⁸

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

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

Первый уровень антиномии восходил к нетождественности божественной сущности и энергии. Согласно ей, мир соединялся с энергией Бога, и лишь опосредованно, через нее, с божественной сущностью. В таком случае сущность Бога и мира не совпадали, не имели никакого непосредственного тождества. Тем самым решительно отвергались пантеистические эманативистские доктрины, ставящие знак абсолютного равенства между Богом и миром, декларирующие их всецелое сущностное совпадение, учащие о исхождении мира из сущности Божества. Наиболее полно святоотеческий подход выразился в известной формуле Бог есть Всё и Ничто (превыше всего), утверждающей Бога как Всё мироздания в Его действиях и как Ничто мироздания в Его сущности, так что отношение божественной сущности и мира было уже сверхсущественным отношением⁵⁹. Вместе с тем, не происходя из божественной сущности, мир все же был связан с Богом, происходил из Него. Поскольку энергия Бога есть сущностная энергия, неотличимая от Бога, есть сам Бог, то и мир происходил из Бога, что всецело соответствовало логике Писания, согласно которому из невидимого произошло видимое, все из Него, Им и к Нему — ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτό, καὶ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα (Рим. 11:36, Евр. 11:3, также 1 Кор. 8:6).

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

⁵⁸ Греческий текст 43:26–28 Σοφία Σειράχ.

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

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

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

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

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

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

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

физика всеединства знала свои ошибки, выраженные, прежде всего, в синкретической софиологии. В то же время она имела и колоссальные достижения. Ей удалось заново раскрыть, закрепить и творчески развить универсальный метафизический принцип «всё существует во всем», являющийся, по точному выражению А. Ф. Лосева, основным принципом философской классики⁶². На наш взгляд, наиболее совершенными системами метафизики всеединства являются несофиологические системы С. Л. Франка, Е. Н. Трубецкого и А. Ф. Лосева, в которых последовательно осуществилось воипостазирование принципа всеединства, была дана персоналистическая интерпретация единства сущего на основании теистической идеи личного Бога.

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

Первостепенной категорией, фундамирующей целостность философской системы, является категория Абсолюта. Абсолютное бытие есть всеовершенное или беспредельное бытие. Абсолютное бытие раскрывает ту полноту совершенств, которая не знает меры и ограничений во всех отношениях и смыслах. Можно сказать, что абсолютное бытие есть плерома всех совершенств — их всесторонность, вседанность, вседостаточность и всеисполнение⁶³.

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

Именно к абсолютному личному бытию в строгом смысле применимо философское понятие Абсолютного сознания, которое вовсе не есть безличное отвлеченное мышление, и тем более не совпадает с трансцендентальным моментом человеческого познания, по сути не имеющим ничего общего с категорией Абсолюта. По точной характеристике Е. Н. Трубецкого, Абсолютное сознание предстает истиной всякого сознания и всякого мышления⁶⁵. Одновременно Абсолютное сознание предстает истиной всякой вещи, всякого явления и всего мироздания в целом.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Бог-Отец порождает Бога-Сына, или Слово (Логос, Λόγος). Подобно Богу-Отцу, Бог-Сын — апофатическое имя. Бог не имеет физиологического сыновства. В то же время Его невозможно понимать и как внешнее, профорическое слово. Он соотносим с внутренним словом — эндиатетическим логосом (λογος ἐνδιάθετος). Он есть Абсолютная Идея, Мысль, Смысл, Премудрость-София (Σοφία) Бога-Отца⁷¹.

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

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

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

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

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

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

Абсолютный Ум вечно рождает Абсолютный Логос — Абсолютный Смысл, Мысль, Идею. Абсолютный Логос также можно охарактеризовать как Абсолютное Мышление, Фронесис (Φρόνησις), Ноэсис (Νόησις) или Премудрость — Софию (Σοφία), поскольку речь идет не только о единичных мыслеформах, а о мышлении в его всецелостности и всеполноте, о мышлении как таковом⁷². При этом Абсолютная Мысль Бога не является простой способностью. Порождаясь абсолютным личным бытием, Она Сама обладает личным бытием, то есть является Ипостасью. Абсолютно личный Ум порождает абсолютно личную Мысль, которая предстает логическим (логосным, мыслительным, ноэтическим) «Я» Абсолюта.

Важно учесть, что логическое «Я» называется таковым не в смысле тождества несовершенному дискурсивному мышлению. Оно называется таковым в силу тождества всецело непосредственному мышлению — абсолютной интеллектуальной интуиции⁷³.

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

Абсолютному сознанию присуща не только всесовершенная мыслительная жизнь, но и всесовершенное ощущение, чувство, восприятие⁷⁵. Бог есть не только мыслящий Ум. Он также есть Ум чувствующий, воспринимающий. Созерцательно-управляющее «Я» Бога существует не только в очевидности собственного мышления, но и в очевидности собственного ощущения, восприятия.

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

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

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

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

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

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

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

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

Единоначалие Абсолютного Ума в структуре Абсолютного сознания не означает, что Слово и Дух существуют раздельно. Они пребывают в состоянии взаимопроникновения и нерасторжимого взаимного общения не только с Умом-Отцом, но и Друг с Другом. Можно сказать, что Они взаимно соотносятся между Собой как Субстрат и Форма Абсолютного сознания⁷⁶.

Абсолютный Дух можно назвать Субстратом, поскольку Он предстает Носителем Абсолютной Мысли⁷⁷. Он есть воспринимающий Носитель смысловых определенностей. Как чистое, совершенное Восприятие, Он воспринимает Мысль, Идею Абсолюта, целиком пронизан Ею. Абсолютная Мысль извечно оформляет Дух. Дух всегда оформлен Мыслью, пронизан Идеей, а не существует как обособленное от смысла восприятие.

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

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

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

Абсолют обладает не только бытием в Себе, но и бытием для Себя⁷⁸. Если Абсолют-в-Себе есть Бог в отношении Своей внутренней троическо-единосущной жизни, то Абсолют-для-Себя — Бог в Своих внешних действиях или энергиях.

Божественные энергии — внешние проявления, исхождения, силы или действия-движения божественной сущности. Они есть сам Бог, так что имя «Бог» принадлежит не только божественной сущности, но и ее энергиям. Божественные энергии личны, ипостасны. Каждая божественная энергия является триипостасной, то есть принадлежит всем Лицам Троицы. «Действие несозданной сущности есть нечто общее, хотя оно и свойственно каждому Лицу», — говорит Кирилл Александрийский⁷⁹. Следуя Григорию Паламе, энергия есть общая божественная сила и действие Триипостасного Бога⁸⁰.

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁹ См.: PG, t. 75, col. 1056 A.

⁸⁰ См.: PG, t. 150, col. 1169.

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

предметное содержание мысли Бога⁸². Божественная идея не есть некая отвлеченная от мира данность, а бытие, лежащее в основании мира. Если для человека предмет мышления отличается от реального бытия, то в Абсолютном Мышлении мыслимый предмет и реальность совпадают. Абсолютная Мысль полагает определенное предметное содержание, отдельную идею, которая становится действительным бытием. Каждое отдельное явление и, соответственно, мир в целом есть логосно-энергетическая реальность, идеальная мыслеформа Бога, ставшая для нас действительным бытием. Можно сказать, что логосно-энергетическая реальность есть определенная мысленная конструкция, или мыслеформа Абсолютного Мышления, имеющая свой действительный коррелят в явлениях нашего мира.

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

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

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

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

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

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

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

В тварном мире божественные идеи и ощущения раскрываются в иной данности. Они антиномически овнешняются, переходят во внешний план, выступают в виде внешней себе действительности, предстают как вовне-себя-сущие ощущения и смыслы. Предметное содержание божественных идей и ощущений, продолжая пребывать внутри них, начинает жить своей собственной жизнью, существовать относительно себя и в соотносительности с собой, раскрываться и развертываться. Волей Абсолюта оно приобретает свою собственную точку отсчета, наделяется особым в-себе-и-для-себя-бытием. Вместе с тем, такое бытие условно и относительно. Оно не совпадает с бытием *aseitas*, или от-себя-сущим. Не обладая самосутием, не будучи совершенно самостоятельным, оно всецело укоренено в Абсолюте, только в Нем и через Него имеет способность быть. Так проявляется антиномия абсолютного и относительного, прекрасно передающаяся в понятии монодуалистической онтологии, выражающем антиномическую неслиянность и нераздельность Бога и мироздания, означающем, что существует лишь одно абсолютное универсальное онтологическое первоначало, допускающее существование иного, относительного бытия, которое не ущемляет и не ограничивает абсолютное, поскольку не существует вне него, не обладает всецело суверенным характером⁸³.

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

Тварное самовоззрение и абсолютное воззрение Бога на творение не совпадают. Всеохватывающий и всеобъемлющий божественный взгляд видит мир иным, отличным от ограниченного тварного взгляда. В абсолютном божественном видении присутствует единство мысли, ощущения и самого бытия. Абсолютная всеединая мысль и ощущение проникают до дна во все многообразие мироздания, исчерпывают его и заключают в себе, так что в этом многообразии для них не остается ничего непроницаемого⁸⁴. В Своих безусловных актах всесовершенной интеллектуальной и чувственной интуиции Бог не просто созерцает мироздание, а деятельно полагает его, деятельно созидает и творит. В Своих энергиях абсолютного интуитивного Мышления и Восприятия Бог знает мир всецело и совершенно, знает по Своим динамичным идеям и ощущениям. Таким образом, Бог знает все явления мироздания Своим опережающим знанием, знает все как из Него сущее и в Нем предсуществующее, знает все — Сам все производя⁸⁵.

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

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

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

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

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

Пневма-энергийное единство есть совершенный образ данности предмета, образ данности сущностный, исчерпывающий, всесторонний. Абсолюту известны все перцептивные и смысловые определенности предмета, в Нем присутствует вся полнота его перцептивно-смысловых реалей. Данность предмета в Абсолюте есть его абсолютная данность или же вседанность — всеохватывающая, всеосознанная, всемыслимая и всеощутимая данность, не имеющая какого-либо непознанного остатка. Абсолютная данность предмета есть его актуальное всеединство⁸⁶, которое отражает предмет как он есть в реальности.

Различение реальности и действительности необходимо для понимания отношения нетварного и тварного бытия⁸⁷. Реальность есть мир Божественных идей и ощущений, есть пневма-логосное единство. Реальность — это первичная и совершенная форма бытия, которая является основанием действительности. Действительность (производное от слова «действие»), напротив, есть не от-себя-бытие, а бытие благодаря другому. Она есть осуществленность, результативность и действенность божественных идей и перцепций, есть энергема, вторичная реальность или реальность сущая через иное, реальность в несобственном смысле слова, реальность в своем инобытии.

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

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

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

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

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

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

Оба указанных момента синтезируются в особого рода панентеистическом гилеморфизме, то есть метафизическом представлении, согласно которому любой объект мироздания состоит из двух аспектов (субстрата и формы), проинтерпретированных с точки зрения идеи имманентности Абсолюта⁸⁸. Отметим, что гилеморфистские представления, отражающие парадигму становления мироздания через отношение субстрата и формы (оформление субстрата), в истории философии всегда оставались открытыми для теистических интерпретаций. В этом смысле панентеистический гилеморфизм оппонирует томистскому гилеморфизму, а также аккумулярованной им античной философской традиции.

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

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

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

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

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

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

Для современного человека, как правило, знакомого с материалистической традицией, столь решительное отвержение субстанциальности материи может показаться странным. Однако надо учесть, что оно вполне согласуется с данными естественных наук, прежде всего физики. В последней весьма серьезно закрепился тезис: «Материя исчезла, остались одни уравнения» (Э. Мах). Физическая наука (прежде всего в лице квантовой механики) последовательно подвергает ревизии субстанциалистские трактовки материи. Как верно отмечал В. Гейзенберг, в пределах квантовой механики вообще невозможно спасти какую-либо материалистическую онтологию⁹¹. «Квантовая механика вынуждена отказаться от примитивного реализма, который принимает атомы за мельчайшие частички материи, — констатировал А. Марх, — ...важнейшее понятие классической философии — понятие материи (субстанции) — в применении к элементарным частицам больше не имеет смысла. Квантовая механика отказалась от понятия, которое, согласно Канту, означало предпосылку для всех опытов и которое поэтому классическая физика никогда не осмеливалась критиковать. Ведь субстанция есть то, что вынуждает вещь всегда оставаться “тем же самым”, что в изменении явлений остается неизменным и количество чего со временем не увеличивается и не уменьшается»⁹². «...Субстанция, в ее традиционном понимании неуничтожимая, делимая, телесная, твердая и протяженная, исчезла из наших рук и более не существует, — констатирует М. Клайн, — ...во внешнем мире не существует абсолютно стабильной, прочной и неразрушимой материальной субстанции»⁹³. Как верно замечает С. Барр, в свете современных научных данных «научный» материализм превратился в анти-религиозную мифологию⁹⁴. И в этой мифологии немалое место играет миф о материи («the matter myth»), которую последовательно десубстанциализируют научные открытия прошлого и настоящего столетия⁹⁵ и за которой, как полагает Б. Эспанья, даже с точки зрения физической науки скрывается абсолютная реальность, так что

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

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

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

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

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

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

наука в определенном смысле подводит исследователя к представлениям о Боге в пределах апофатической теологии⁹⁶.

Далее, важно учесть, что отрицание материи-субстанции в святоотеческой мысли не означает отрицание действительности физического мира. Речь идет об отрицании универсального первоначала, из которого создается мир (единственно в этом смысле мы и говорим о субстанции). Что же касается материального, физическо-вещественного аспекта сотворенного мирового бытия, то он, разумеется, не отрицается. Понятие «материальности» сохранялось и удерживалось святоотеческим богословием, но истолковывалось уже в нон-субстанциальном значении. О материи говорилось как об особом сотворенном невидимом веществе — первом в порядке творения, как об источнике ощущений чувственного опыта в противоположность интеллектуальному познанию, вообще как о специфическом измерении тварного бытия, отличном от идейного (идеального), но никогда как о субстанции-основе всех вещей и явлений в мире. Такой субстанцией был только Бог как Начало, Сущность и Причина всего — Субстанция мира в целом и мира во всех его проявлениях⁹⁷.

Негация субстанциалистических трактовок материи выразилась в учении о творении мира из ничего. В его контексте решительно отвергалась какая-либо вечная и неуничтожимая субстанция, из которой Бог творит мироздание. Это учение ультимативно исключало любые материалистические трактовки генезиса мира. В то же время святоотеческое богословие не ограничивалось одной негацией в этом вопросе. Негация антиномически дополнялась аффирмативным моментом. Согласно ему, все тварное бытие провозглашалось вторичным и производным по отношению к Богу, «из Него промыслительно распространившись»⁹⁸. Аффирмативный момент был прекрасно сформулирован лаконичной фразой Максима Исповедника: «Ничего ведь нет, что было бы не из Него»⁹⁹, и диалектической формулировкой Каллиста Катафигиота: «Из единого происходит многое, и не из многого единое. Но, конечно, тварь есть многое; следовательно, тварь происходит, очевидно, из единого. Но то единое является, без сомнения, превыше твари, как Творец и Создатель»¹⁰⁰. Как было отмечено выше, тварное «многое» имело свое определенное бытийное соответствие в божественных энергиях. Творение не эманировало из сущности Бога, подобно тому, как Сын и Дух рождался и исходил от сущности Отца. Творение возникало из энергий и тем самым отличалось от происшедшего из сущности. Различие сущности и энергии и соответственно между бытием Лиц Святой Троицы и тварного мира было глубоко раскрыто Марком Эфесским, указавшим, что творение, происходя из энергии и будучи ее результатом (*ενεργουόμενον*), не совпадает с произошедшими из сущности Отца Сыном и Духом, с процессами порождения и исхождения в Святой Троице¹⁰¹.

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

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

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

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

⁹⁹ Там же.

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

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

выделяемые нами ради более удобного познания мира, в конечном счете условны и относительны. Они не являются сущностями в точном смысле слова — в смысле праоснования и первореальности. Даже личные тварные существа, рассмотренные с точки зрения субстанциальности, в высшем и абсолютном смысле не являются «сущностями» («сущностями») в строгом значении этого слова. В этом аспекте основополагающий принцип панентеистического гилеморфизма был весьма верно указан епископом Игнатием Брянчаниновым, постулировавшим, что в точном смысле нет существ в природе, в ней есть лишь одни явления, одно бесконечное божественное бытие есть в точном смысле Существо¹⁰².

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

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

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

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

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

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

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

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

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