

РАЗДЕЛ III. РАЗУМНАЯ МАТЕРИЯ

Разумная материя – это материальная субстанция, характеризующаяся процессами формирования, развития и взаимодействия представителей разума в масштабах космоса. Разумная материя, как считается, является третичным состоянием вещества и поля. Предполагается, что характерной особенностью разумной материи является наличие высокоразвитой психики – полевой организации интегрированных в единое целое нейронных комплексов, на основе которых в ходе эволюции образовалось два самодостаточных нейронных ансамбля: сознание и подсознание. В основе организации психики – целостного, саморазвивающегося, самовоспроизводящегося образования, склонного к аналитической и синтезирующей деятельности, – находятся нейроны, межнейронные и внутринеуронные связи. В целом работа психики основывается на новом качественном свойстве материи – ее способности к ассоциативной работе с информационной средой. Разумная материя на Земле представлена в форме человечества.

Г. Е. Аляев
(г. Полтава,
Украина)

ПАНЕНТЕИЗМ С. ФРАНКА:

СООТНОШЕНИЕ БОГА, ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ ¹

Различие понятий «пантеизм» (от греч. *παν Θεός* – *всё есть Бог*) и «панентеизм» (*παν εν Θεός* – *Бог во всём*) не всегда воспринимается даже на уровне специальных исследований. Причиной тому – явная или скрытая идеологизация подходов к проблеме соотношения Бога и мира. Это характерно для обоих противоположных мировоззренческих позиций, так или иначе решающих вопрос о Боге – и для атеизма, и для теизма (монотеизма). Увлечённые противостоянием друг с другом, они не стремятся разобраться в нюансах промежуточных точек зрения, которые все равным образом воспринимаются как половинчатые, а потому неприемлемые. В лучшем случае панентеизм рассматривается как одна из разновидностей пантеизма. Между тем, уже у изобретателя этого термина Карла Христиана Краузе (1781–1832) соотношение двух понятий было скорее альтернативным, чем взаимодополняющим: «Если создано, что Бог в самом себе, под собой и через себя есть Мир, то отсюда вовсе еще не следует, что Бог *есть* мир: напротив, именно это-то и отрицается, ибо Мир есть совокупность конечного, *под Богом*, и через Бога, и в Боге. Таким образом истинное познание Бога вовсе не есть пантеизм или „Allgotllehre” или

¹ Статья выполнена по проекту НАНУ-РГНФ «Философия „Серебряного века” в России и Украине в европейском контексте (новейшие исследования)» (Постановление Президиума НАН Украины от 23.04.2008; № 125).

космотеизм или „Weltgottlehre”, но напротив полное отрицание его – панентеизм» [цит. по: 12].

К сожалению, отмеченное смешение приводит и к прямым искажениям в издательской практике. Не повезло в этом отношении Семёну Людвиговичу Франку. В прижизненном издании книги «Свет во тьме» (1949) он чётко определяет свою позицию, в основе которой – общая философская интуиция метафизического *реализма* (в противоположность как материализму и позитивизму, так и отвлечённому идеализму) и религиозный *панентеизм*, «для которого Бог не только трансцендентен своему творению, но одновременно и имманентно присутствует в нём, как Его вечная основа и животворящее начало» [10, с. 15]. Между тем, в переиздании этой работы, осуществлённом московским издательством «Факториал» в 1998 г., в тексте С. Франка «панентеизм» заменён на «пантеизм» [11, с. 20], что, по меньшей мере, может вызвать недоумение и недоверие к таким изданиям.

С. Франк анализирует соотношение трёх «центров» бытия – Бога, человека и мира – в своей ключевой книге «Непостижимое» (1939), которая имеет соответствующий подзаголовок «Онтологическое введение в философию религии». Между Богом и человеком устанавливается (мы не будем здесь проследживать логику франковского доказательства в этом вопросе) внутренняя сущностная связь, которая означает, что «человек есть существо, укоренённое в сверхчеловеческой почве» [8, с. 508]. Это позволяет говорить об отношении Бога и человека как о некоей единой реальности – «Бог-и-я», или «Бог-со-мной», – реальности, которая является абсолютной основой человеческой личности. В каком-то смысле эта реальность начинает казаться самодостаточной, законченной, поглощающей всё без остатка.

Однако сию же минуту напоминает о себе третий «центр притяжения» – *мир*, причём напоминает таким образом, что своей необходимостью и принудительностью словно «берёт меня в плен», и может вовсе отвлечь человека от первоосновы его бытия. Мир при этом характеризуется как *конкретная реальность*, т. е. не некая отвлечённая конструкция (например, «предметное бытие» как чисто гносеологическое понятие), а данная в опыте фактичность, своей смутностью и непонятностью порождающая трагизм человеческого бытия.

Иными словами, *мир* выступает как проблема, и эта проблема состоит в следующем – если установлено, что Бог есть в человеке, то есть ли он в мире, который человеку обычно противостоит?

Прежде всего, С. Франк старается более точно определить, о чём, собственно идёт речь, – что такое *мир*? Сюда входит, безусловно, предметное бытие – «совокупность всего чувственно и умственно воспринимаемого мною», но не только это. Речь может идти и о более «эфемерных» вещах – отношениях к другим людям, моих внутренних

«слепых» (т. е. неконтролируемых мною) страстях и т. д. В результате такого понятийного расширения мир характеризуется вообще как «безличное бытие» – «совокупность всего, что мне либо предметно дано, либо изнутри испытывается мною так, что *носит характер насильственно, принудительно навязывающейся мне фактической реальности*» [8, с. 513]. Главным в восприятии мира, таким образом, оказывается именно его «безличный» характер – очевидно, в смысле его противостояния *человеческой личности* именно как «Оно», а не как «Ты» (несмотря даже, как оговаривается С. Франк, на «монадическое» строение всеединства как «царства духов»).

Проблема противостояния человека (укоренённого в Божестве) и мира как фактического и безличного бытия более детально очерчивается С. Франком в двух аспектах: 1) вопрос о смысле мирового бытия, об основании или «происхождении» мира, и 2) проблема мирового зла, его природы и происхождения (иными словами, проблема теодицеи). В узких рамках данной статьи мы сможем рассмотреть более подробно только первый аспект, оставив проблему теодицеи для следующего параграфа.

С. Франк считает некорректным вопрос о происхождении мира, поставленный в смысле выяснения его предметного основания, ибо в такой постановке возникает замкнутый круг – любое основание мира само оказывается в определённом смысле «мирским», фактическим, а потому вопрос лишь отодвигается в какую-то непроглядную тьму. Другое дело – постановка вопроса о смысле мирского бытия, т. е. не «как?» или «откуда?», а «почему?». На этом пути философ считает достаточным основанием осознание непрозрачности, недолжности и безосновности мира самого по себе, чтобы утверждать наличие его причины вне мира. С. Франк применяет металогическое, или трансцендентальное мышление, отличающееся от рационального дискурса тем, что вывод получается не в результате построения силлогизма, а «сама постановка вопроса уже содержит в себе его *решение*» [8, с. 517]. В данном случае констатирование *отсутствия* в самом мире основания его бытия – по принципу *связующего отрицания* – является свидетельством *наличия* Первоосновы, которая сама «уже не есть мир».

Безусловно, философ здесь вступает на крайне зыбкую почву философских рассуждений – зыбкую вдвойне, поскольку она буквально уходит из под ног сразу в двух противоположных направлениях – в сторону религии и в сторону науки, каждая из которых имеет собственные «незыблемые» представления о происхождении мира. Стремление пройти между Сциллой креационизма и Харибдой эволюционизма не раз приводило в истории мысли к не менее проблематичной идее эманации – и, причисляя себя к последователям Плотина, С. Франк не мог, казалось бы, не пойти именно этим – *пантеистическим* – путём.

Не случайно именно в этих пунктах он подвергался наибольшей критике даже со стороны тех философов, которые в иных отношениях очень

высоко ценили его систему. В частности, Н. Лосский и В. Зеньковский активно критиковали С. Франка именно за монистически-пантеистические мотивы всеединства, считая, что они не позволяют до конца раскрыть тайну бытия, и в первую очередь – проблему зла, теодицеи. Собственно, эта критика – особенно у Зеньковского – строилась на том основном аргументе, что концепция всеединства, идущая от Плотина через Николая Кузанского, Бруно и Шеллинга, не может быть логически соединена с идеей творения. Именно идея творения из ничего, адекватная христианско-библейским представлениям, была для мыслителей философско-теистического направления тем главным бастионом, в котором находилась последняя мудрость христианской философии. Франк, который даёт, по словам Зеньковского, образцы философской логики и стиля, а, по словам Лосского, – образец философской метафизики как науки, без которой невозможно обосновать христианское мировоззрение, и даже искренней и убедительной защиты христианской религии, – всё же не отвечал их образцам христианской философии, поскольку «*философия религии возможна лишь на почве богословия*» [см.: 2, с. 177; 5, с. 339–340].

Очевидное влияние Плотина на Франка давало основания его критикам выдвигать обвинения в *пантеизме*, поскольку пантеизм неоплатонизма с его концепцией эманации считается почти неоспоримым фактом. Между тем, С. Франк в своём отношении к неоплатонизму скорее следовал позиции Л. Лопатина, который считал, во-первых, существующие философские определения пантеизма слишком туманными и предлагал даже вообще исключить этот термин из употребления, а во-вторых, если уже и пользоваться этим обозначением, то исходя из того, что оно значительно ближе системам Спинозы и Гегеля, чем Плотина. Сближая учение об эманации с креационизмом (ибо «творение из ничего следует понимать как то, что мир создан Божеством не из чего-нибудь, ранее существовавшего помимо Божества»), Лопатин считал, что такие учения, и, в частности, неоплатонизм, скорее не имманентны, а наоборот, «доводят до крайности трансцендентальное понимание Бога» [4, с. 285, 289]. Отметим в этой связи, что дьякон Андрей Кураев считает возможным апеллировать к философии С. Франка (в полемике с теософией Е. Блаватской и Е. Рерих) как к примеру «христианской позиции» в утверждении реального существования мира, *не отождествлённого с Абсолютом* [3, с. 43].

У Франка идея творения как таковая (и её философское осознание) не занимает такого определяющего места, как у Зеньковского или Лосского, хотя, безусловно, он и пытается найти её адекватное метафизическое объяснение (приходя, в конце концов, – как и в отношении проблемы теодицеи – к признанию невозможности её рационального разрешения). Более важной для него становится перспектива соединения «Бога философов» с «Богом Авраама, Исаака и Иисуса Христа» на основе

выяснения онтологической природы идеи Божества, – собственно, преобразования *онтологического доказательства* бытия Божьего в органическую часть новоонтологической парадигмы. На этом пути С. Франк приходит, с одной стороны, к невозможности построить новую онтологию *за пределами* метафизики Абсолюта, критикуя с этих позиций М. Хайдеггера, но с другой – к неправомерности отождествления Бога не только с эмпирическим, природно-предметным миром – «объективной действительностью» (натуралистический пантеизм), но и с «реальностью», т. е. с абсолютным бытием (метафизический пантеизм). Он стремится осознать эту неправомерность не только с религиозно-психологической точки зрения, – ему нужна философская конструкция, которая могла бы сформулировать глубинную связь метафизического и религиозного опыта, сферы веры и сферы разума, не элиминируя существующей между ними пропасти. Такая конструкция выстраивается С. Франком методами металогистики (формулы которой, в отличие от холодного трансцендентализма «Предмета знания» (1915), приобретают трепетно-благоговейное звучание уже в «Непостижимом») в духе *христианского панентеизма*.

Отличие панентеизма от пантеизма, между прочим, состоит именно в том, что панентеизм воспринимает Бога как такую первичную реальность, которая, хотя и наполняет собой мир, давая ему жизнь, сама остаётся вне его законов, в том числе – вне логических законов тождества и исключённого третьего. Это *металогическая* реальность, которая свёртывает в себе всё, в том числе и противоположности, что делает Божество принципиально отличным от мира – но не противоположным ему в обычном понимании формальной логики. Подход к соотношению Бога и мира с точки зрения их *металогического несходства* позволяет преодолеть слабости как упрощённо-трансцендентного, так и упрощённо-пантеистического подходов, которые не могут выйти за пределы рационально-логического понимания Божества.

Так, характеризуя отношение между Богом и миром как *антиномистический монодуализм*, С. Франк прямо говорит о несостоятельности философских теорий «эманации» и о высшей правде религиозной идеи «сотворения» мира [см.: 8, с. 518]. Идея эманации и пантеизм так же неприемлемы для С. Франка, как и для его коллег-оппонентов, поскольку «предполагает *сущностное тождество* между Богом и миром», в то время как он утверждает их металогическое несходство.

Новыми гранями позиция С. Франка в решении проблемы соотношения Бога и мира заиграла бы в его «Философии творчества», наброски к которой мы находим в его дневниковых записях 1942–1943 годов [см.: 7], – к сожалению, эта книга так и не была написана. Основным отличием этих набросков от предыдущих текстов Франка, касавшихся

творчества, и в этом контексте – соотношения Бога, мира и человека, является предметное обращение к естественнонаучным теориям. Можно сказать, что широкое использование естественнонаучных данных никогда не было характерным для философских построений Франка. В данном случае мы имеем то исключение, когда конкретные физические открытия становятся отправной точкой его размышлений. Речь идёт, прежде всего, о теориях Гейзенберга, Эйнштейна, а также, в особенности, о законе энтропии. Философская критика теории относительности, правда, так и осталась в планах (можно говорить только об общей позиции; отметим в этой связи архивные свидетельства о переписке С. Франка с А. Эйнштейном, относящейся к 1929–1930 годам [см.: 1, с. 294]), а вот закон энтропии стал толчком к широкому обобщениям.

Франк пишет, что из закона энтропии возможны два вывода: или мир, созданный во всём своём разнообразии в какой-то отстоящий в прошлое момент (теория большого взрыва?), постепенно умирает, но ещё *не успел* умереть, или энтропии противостоит некое творческое начало, действующее постоянно (или пульсирующее). Представление об однолинейном старении мира, хотя, на первый взгляд, и позволяет наметить некоторое согласование между позицией науки и религии (первичный акт творения), сразу отбрасывается Франком как такое, что рассматривает мир по сути как механическую систему, тормозящуюся энтропией-инерцией. Гораздо ближе ему органическое понимание мира, сформировавшееся в своё время под влиянием органицизма В. Штерна и созвучное теории творческой эволюции А. Бергсона (кстати, среди современников Франк находит союзника в лице А. Уайтхеда с его гипотезой об органической структуре всей материи). В явлениях органического и психофизического телеологизма, как и в новейших физических теориях индетерминизма, Франк видит доказательство реальности свободы как целестремительной определённости, и несостоятельности чисто механической причинности. Закон энтропии становится доказательством реальности творчества в силу того, что мир свидетельствует не только о наличии энтропии, но и о её преодолении.

Следует отметить, что Франк рассматривает закон энтропии не только как физический, но как *«общий закон бытия»*, применимый и к обществу, и к человеку. Соответственно, и в обществе, и в человеческом бытии этому *«закону наименьшего действия»* противодействует некое творческое усилие, *закон наибольшего действия* [см.: 7, с. 356–357]. Это интегрирование природного и человеческого, материального и духовного связано с общим органическим пониманием состава универсума.

Органическое понимание мира базируется у Франка, между прочим, и на фундаментальном положении о невыводимости высшего из низшего, связанном с основным постулатом платонизма о предвечном существовании идей. Это положение делает органическое понимание мира

невосприимчивым к каким бы то ни было эволюционным доктринам дарвинистского типа, т. е. основанным на принципах случайного отбора и отвергающих телеологизм. Вместе с тем, утверждая принципиальную совместимость идеального и реального, рассматривая материю как минимум духовности и находя онтологически различные ступени бытия в каждом элементе окружающего мира, Франк оказался открытым для принципиально новых пониманий современным естествознанием соотношения между высшими и низшими формами материи. В своей последней книге «Реальность и человек» (1956) он отмечает, что современная физика достигла усмотрения глубокой аналогии между самой структурой природного бытия и бытия духовного. «Структура природы вырисовывается теперь как некое – логически доселе не уяснённое и потому как бы противоречивое – единство точкообразных носителей реальности частиц и сплошности волнообразных лучей, заполняющих поле действия. Строение природы оказывается в силу этого совершенно аналогичным строению духовного бытия» [9, с. 412–413]. В корпускулярно-волновой теории он усматривает, таким образом, своеобразное возрождение лейбницианства, только теперь с двумя поправками – если ранее им подчёркивалась лишь мысль о том, что монады *«имеют окна»*, то теперь он добавляет, что они *«даже как бы суть не что иное, как „окна”»* – центры, всё излучающие вовне и вбирающие в себя извне. Исходя из оснований точной науки, можно теперь усмотреть различие между человеком и природными существами примерно по образцу лейбница различия между *«бодрствующими»* и *«спящими»* монадами [см.: 9, с. 413]. Заметим, что такое единство и соотношение между человеком и природным миром в лейбницианском духе давно уже развивалось Н. Лосским в его концепции потенциальных и реальных субстанциональных деятелей.

Вместе с тем, идея телеологизма, *целестремительной* активности остаётся определяющей в натурфилософии Франка. Эта идея предполагает некий *«замысел»* – совсем не обязательно понимаемый грубо-антропоморфично, – некое присутствие и действие будущего в настоящем. Собственно, чтобы избежать этого грубого антропоморфизма в понимании *«Божественного замысла»*, как раз и нужно постараться отойти от наивного представления об одномоментности творения, – представления, которое переносит творение *во время*, отводя ему, так сказать, *«первый миг»*, и тем самым ставит неразрешимые вопросы как о том, что было *«до того»*, так и о том, как возможно неугасающее развитие после. Иначе говоря, нужно обосновать понимание времени идеей сверхвременности. *«Сохранение прошлого и „предвосхищение” будущего, „имение” будущего в настоящем, есть первичная черта бытия. Отсюда – органически целестремительный, более отчётливо – „целевой” характер бытия»* [7, с. 372].

Идея длительности творения предполагает, между прочим, понимание того, что в мире нет ничего абсолютно постоянного и, в то же время, абсолютно невозможного. Вновь, не в первый уже раз, Франк напоминает гениальную идею Лейбница о естественных законах как всего лишь «привычках природы» – привычках, которые рано или поздно, но всё-таки в принципе могут и измениться. С другой стороны, сочетание идеи о всеобщности закона энтропии и, соответственно, шаткости и изнашиваемости мирового бытия, с идеей длительности творения позволяет Франку возродить и переосмыслить аристотелевскую концепцию энтелихи – формирующей силы, действующей в «бесформенном» материале, идею формы и материи. Переосмысление этой идеи идёт как в направлении развития понимания самой энтелихи и механизма её действия, одоления деформирующей, дезорганизующей силы «материала», так и в направлении осознания относительности, стихийно-творческого начала самой материи, сочетающегося с её дезинтегрирующей и дисгармоничной природой.

С. Франк приходит к выводу, что обществу, как и природе, присущ закон энтропии, то есть постепенного затухания творческого толчка, утраты качественного разнообразия энергии жизни, закон нивелирования и опошления. Необходимый уровень развития общества поддерживается не автоматически, а благодаря соответствующим усилиям, то есть не только творчество чего-то абсолютно нового, но и сохранение уже достигнутого требует творческого акта, инициативы и духовного беспокойства. Иначе говоря, закон энтропии побеждается другим законом, который вытекает из самого существа бытия и состоит во внутренней *активности* творчества и противодействии разрушающим силам косности. При этом в составе позитивной творческой активности философ различает два момента: 1) активность *самоутверждения* или *самосохранения* в борьбе против беспрерывно ослабляющих, разрушающих сил – начало *консерватизма*, которое само есть *творческое* начало, упорство непрерывного поддержания живой формирующей силы; 2) активность развития, формирования, *творчества нового*, самовоплощения, прогрессивного внедрения духа в материю и выражения в ней [см.: 7, с. 361]. Консерватизм и прогрессивная активность оказываются, таким образом, одним и тем же началом, только разной степени силы. Творческое начало не ограничивается творением новых, высших, лучших форм – оно действует уже в *сохранении достигнутого*, то есть в ограждении его от гибели. «<...> *Стационарность, пребывание в старом состоянии* есть тоже итог непрерывного творческого усилия» [7, с. 364].

Таким образом, Франк выделяет как бы два вида творчества (или два начала в творчестве) – собственно творчество, создающее новое, и охранительство, которое тоже является творчеством постольку, поскольку противодействует началу разрушительной энтропии. Соответственно, можно

различить и два типа консерватизма – относительно творческого, помогающего жизни, и разрушающего, мертвящего. Первый тип консерватизма, собственно, есть то же самое творчески-охранительное начало, и вообще весь этот комплекс сил (за исключением консервативной *лени* и *пассивности*, отождествляемой с энтропией) представляется двумя сторонами единого творческого начала – «упорство энергии, ограждающей (или восстанавливающей) жизнь и её развивающей» [7, с. 364].

Возвращаясь к аристотелевской схеме формы и материи, Франк теперь уже на сугубо онтологическом горизонте различает в материи не только дезинтегрирующее начало и дисгармонию элементов и сил бытия, но в самом упорстве бесформенности или *косности* материи находит своеобразное *оформление* энтелехии. Этой «формой формы» выступает ритм, ритмизм жизни. «Ритмизм препятствует непрерывному творчеству, но и *безмерности* творчества – его вырождению в хаотичность. Таким образом, инерция, стремление к покою и равновесию есть тоже положительное начало – начало слаженности, гармоничности бытия, его устойчивости. Ритм есть творчество в устойчивости – форма, в которой делание проникнуто покоем» [7, с. 375]. Если энтелехия как стержень, образец творчества задаёт «внутреннюю нормированность свободы», то ритмизм можно было бы выразить как начало, *успокаивающее форму*, задающее ей границы и способы воплощения.

Надо заметить, что к явлению ритмизма Франк обращается не впервые. Как на элемент *психофизически нейтральной* стороны жизни он обращает на него внимание, приводя аргументы против концепции психофизического параллелизма в своей работе «О природе душевной жизни» (написанной в 1927 г., однако опубликованной лишь в 1972 г.). При этом он ссылается, в частности, на работу В. Штерна «Дифференциальная психология». Нужно вспомнить, что концепция витализма Штерна оказала решающее влияние на формирование философского мировоззрения Франка и, в частности, его концепции творчества (пожалуй, это влияние было первичным и даже более сильным, чем влияние Бергсона). Откликаясь на книгу Штерна «Личность и вещь», Франк ещё в 1908 г. писал: «<...> Мир не сотворён раз навсегда; он непрестанно творится, а с ним творятся и его „законы“, которые выражают только *одну* его сторону – момент устойчивости и самосохранения» [6, с. 212]. Правда, тогда у него было более традиционное представление о соотношении консервативного постоянства и творческого развития.

Теперь же, кроме глубокой идеи творческого консерватизма, в осмыслении феномена ритмизма добавляется как минимум два новых элемента. Во-первых, его проявление фиксируется новейшими физическими открытиями – в частности, квантовой теорией, – и Франк активно привлекает этот аргумент как новое и принципиально важное доказательство

антиномичности творчества и покоя в бытии. Во-вторых, теперь вся эта конструкция обретает чёткую теологическую трактовку, которой в ранних статьях не было. Если в 1908 г. слова о том, что мир *не сотворён* раз навсегда, а *непрестанно творится*, можно было понять почти в атеистическом (по крайней мере, в пантеистическом) смысле, то теперь Франк выстраивает на основании физических, биологически-органических и общественных закономерностей *панентеистическую* концепцию творения как расчленения Абсолютного на «Бога» и «материю», и концепцию «Бога» как преодолевающего, страдающего начала – любящего и всеблагого, но в эмпирическом смысле не всемогущего (подробно идеальное понимание всемогущества Бога в противовес пониманию сугубо механическому было развито Франком в книге «Свет во тьме», которую он сам характеризовал как своеобразный богословский трактат).

Анализируя феномен творчества в том же онтологическом ключе, Франк различает творчество и умышленное действие, умышленное творчество и творчество стихийное, наконец, воплощение и творчество. Творчество есть само по себе умышленное, целестремительное действие (в широком смысле, имея в виду как субъект замысла и человека, и Бога), но не всякое умышленное действие есть творчество, хотя грань здесь очень подвижна. Признавая, как мы помним, принципиальный творческий демократизм («каждый человек в принципе – со-творец»), Франк, однако, называет собственно творчеством лишь «целестремительное осуществление некоего сложного единства многообразия, аналогичного органическому целому» [7, с. 377]. Именно осуществление конкретного сложного единства заслуживает того, чтобы быть названным *творчеством*, а не вообще всякая деятельность, результатом которой может ведь оказаться бессмысленный набор разнородных содержаний.

С другой стороны, в самом творчестве есть как умышленные, так и стихийные, произвольные формы. В данном случае Франк уже говорит о собственно человеческом умысле, отмечая мимоходом, что и в нём есть элемент «стихийности», т. е. бессознательности – в первичной интуиции. Обосновывая далее сам факт стихийного творчества (прежде всего в природе – например, явления «полезной другому целесообразности» в биологии, исследованные Беккером, но также и в обществе, примером чему может служить относительная оправданность рынка как стихийного регулятора экономики) наличием «предустановленной гармонии», т. е. Божьего замысла, Франк по сути именно этому «стихийному» творчеству придаёт первичное значение.

Последнее уже явно раскрывается в третьем различии – между *выражением* как воплощением духовного явления и *творчеством*. Выражение в этом контексте (в том числе и любое действенно-практическое проявление духовной личности человека) понимается как первичное,

зависимое творчество, поскольку «в узком специфическом смысле *творчество* есть выражение не личного существа творца, а более широкой сверхличной реальности, проводником и глашатаем которой служит творец» [7, с. 385]. Франк, как видим, в принципе остаётся верен своим исходным тезисам, намеченным ещё в его книге «*Душа человека*» (1917), согласно которым истинным субъектом творчества остаётся Абсолютное, Всеединство, Бог, – тезисам, которые не раз давали критикам повод упрекнуть его в имперсонализме. Для Франка, однако, этот тезис остаётся неизбылемым не в силу его имперсонализма, а в силу, наоборот, его *персонализма*. Он помогает ему раскрыть идею воплощения, выражения как присущее всякому живому существу свойство *самосохранения* и *самоутверждения* через расширение и выхождение за собственные границы, через преодоление своей замкнутости и ограниченности и обретение жизни в ином. Однако органически-всеединная сущность бытия определяет, что *иное* никогда не является чем-то абсолютно пассивным относительно этого акта выражения. Даже в простом воплощении духа в материю последняя в определённой степени подчиняет его, облекает его своими закономерностями, в конечном счёте – обогащает и преобразует.

С другой стороны, ступенчато-уровневая структура бытия предполагает и иные варианты воплощения – когда «материал», «иное» может оказаться равноценным (равнородным) творческому началу или превышать его. В этих случаях мы уже имеем не собственно творчество, а *любовь* (бытие в чужой личности) и служение (родине или Богу). Именно тут, в этом ходе идей – т. е. в понимании творческого воплощения как взаимопроникновения идеальных и реальных начал (постигаемого лишь «феноменологическим усмотрением»), взаимного обогащения субъекта и объекта, дифференцированного степенями присутствия абсолютной реальности в объективной действительности – Франк и усматривает «зачаток *совершенно новой онтологии*» [7, с. 386]. Её панентеистический характер чётко выражен в «интуиции», записанной философом «26–27.1.1943, ночью»: «*Основа бытия – творческое воплощение, самореализация творческой силы, её самообнаружение как выражение себя воочию, в мире. Творческое начало должно мыслиться наподобие его высшего достижения, – человеческого духа; в этом смысле подобно обычной идее Бога. Мир – выражение, воплощение (неполное, несовершенное) Бога; позади мира остаётся пребывающей духовная актуальность Бога (мир не исчерпывает Творца и неадекватен Ему). Бог – единство многообразия и потому – мир есть всеединство многих существ. <...> Бог во всяком случае не всемогущ, в том смысле, что Ему сразу удавалось бы сполна всё, Он пробует, совершенствуется подобно художнику. Драма мирового бытия – драма творчества!*» [7, с. 350–351].

Панентеизм С. Франка, таким образом, выражен отнюдь не только одним поверхностным и не всегда осознаваемым противопоставлением тезисов «мир в Боге» или «Бог в мире». Соответствующее религиозно-философское учение получает у русского философа не только метафизическое обоснование – в новом прочтении онтологического доказательства бытия Божьего с помощью металогического инструментария, – но и обоснование «физическое» (точнее – космологическое), основанное на интерпретации новейших научных теорий. Несмотря на то, что «Философия творчества» так и осталась ненаписанной книгой, сохранившихся заметок достаточно, чтобы понять взаимосвязь этих интерпретаций и направление их дальнейшего развития. Во всяком случае, представляется, что С. Франку удалось наметить именно панентеистическое разрешение извечных противоречий науки и религии.

Литература

1. *Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / Пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2001. – 328 с.*
2. *Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х т. – Т. 2. – Кн. 2. – Л.: Эго, 1991. – 269 с.*
3. *Кураев А., диакон. Христианская философия и пантеизм. – М.: Изд-во Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. – 227 с.*
4. *Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Часть 1. Область умозрительных вопросов / 2-е изд. – М.: Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнарев и К°, 1911. – 435 с.*
5. *Лосский Н. О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – 479 с.*
6. *Франк С. Л. Личность и вещь (Философское обоснование витализма) // Франк С. Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. – СПб.: Издание Д. Е. Жуковского (тип. т-ва “Общественная польза”), 1910. – С. 164–217.*
7. *Франк С. Л. Мысли в страшные дни (начато 19. XI. 1942) // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. – М.: Московская школа политических исследований, 2001. – С. 347–393.*
8. *Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 181–559.*
9. *Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С. Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – С. 207–431.*
10. *Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. – Париж: YMCA-Press, 1949. – 403 с.*
11. *Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998. – 255 с.*
12. *Э. Р. Панентеизм // Энциклопедия Брокгауза и Эфрона. – Режим доступа: <http://gatchina3000.ru/brockhaus-and-efron-encyclopedic-dictionary/076/76589.htm>*

