

КАТЕГОРИЯ СВОБОДЫ В СУБСТАНЦИАЛИСТСКОЙ И ЛИЧНОСТНОЙ ОНТОЛОГИЯХ

Д. Б. Думаревский

*Волжский государственный университет водного транспорта, г. Нижний Новгород
(Россия)*

Введение. В статье рассматривается проблематика свободы в контексте более широкой – онтологической проблематики. Категория свободы исследуется через сопоставление ключевых идей классического идеализма с подходами, используемыми в религиозной, конкретно – православной философии. В центре внимания находится вопрос о соотношении двух самостоятельных теоретических направлений: немецкого классического идеализма и православного богословия.

Методы. Проблема свободы исследуется в двух взаимосвязанных аспектах. Во-первых, в аспекте историзма, то есть путем выявления ключевых фактов истории философии. Здесь мы затрагиваем философские идеи первых веков христианства, Нового времени, современности. Во-вторых, в логико-теоретическом аспекте, то есть посредством конкретизации используемых понятий, которые подразумевают их содержательное обогащение.

Основные идеи исследования, полученные результаты и их обсуждение. Представители немецкой классической философии проявляли к понятию свободы не просто исследовательский интерес, но и декларировали свободу в качестве исходного концептуального принципа. В статье, в частности, приводятся суждения Шеллинга, касающиеся понятия свободы. Немецкий мыслитель толкует свободу как атрибутивное свойство субъекта: свобода есть концентрат субъектности, его (субъекта) абсолютно деятельное начало.

Понимание свободы в философии Гегеля связано с его логической теорией, конкретно – с учением о сущности. В «Науке логики» разработаны и систематически изложены так называемые формы сущности. Нам представляется, что формы сущности или определения рефлексии служат в качестве универсальных форм выражения природы любого предмета. В статье также уделяется внимание понятию субстанции в том виде, как оно представлено у Гегеля. Излагается критический взгляд на рационалистическую, сугубо логицистскую версию субстанции.

Особый акцент в статье сделан на фундаментальном принципе православного богословия – принципе монархии Отца. Указанный богословский принцип концентрированно выражает порядок отношений Лиц Пресвятой Троицы. Для построения православной онтологии в целом, начала которой были заложены Отцами каппадокийского кружка, проблематика внутритроических отношений является базовой, исходной.

Заключение. В философской метафизике понятие свободы остаётся связанным с причинно-следственным порядком бытия. Иначе говоря, свобода остаётся производной от необходимости. Это свидетельствует об ограниченности рационалистической философии в целом. Напротив, будучи включённым в православный богословский контекст, понятие свободы расширяется до категориального масштаба.

Ключевые слова: бытие, свобода и необходимость, сущность, субстанция, определения рефлексии, ипостась, личностная онтология.

Введение. В свое время О. Г. Флоровский в письме к П. Б. Струве сформулировал дилемму *всей* культуры. Указанная дилемма состоит в противопоставлении между «философией лица» и «философией вещи», «свободы» и «необходимости» [1, с. 128].

На самом деле действительность, будучи взятой исключительно со стороны причинно-следственных связей, превращается в совокупность отвлечённых предметностей, в реальность субординированных сущностей. Эта связанность (возможно – систематизированная; возможно – хаотичная) отдельных сущностей сама по себе лишена ценности и смысла. Причинно-следственный, каузальный порядок значим только лишь в контексте познания. Природа, взятая в качестве познаваемой реальности, воплощается в *объект*, иначе – трансформируется из эмпирически данной в особенную символическую форму, отражающую лишь сторону *необходимости*.

Противоположное понятие – понятие свободы – занимало умы представителей немецкого идеализма самым серьёзным образом. Несомненный интерес представляют размышления Ф. В. Й. Шеллинга, который исследовал вопрос о соотношении бытия и свободы. В письмах к Гегелю Шеллинг указывает на высший принцип философии: «...высший принцип всякой философии есть Я, причём Я, которое не обусловлено объектом, но дано посредством свободы» [2, с. 221]. Кроме того, при построении своей системы трансцендентального идеализма немецкий мыслитель определённо заявляет, что начало и конец данной системы есть *свобода*. Свобода первична по отношению к бытию, которое «в этой системе – лишь снятая свобода» [3, с. 264]. Толкование понятия свободы Шеллингом предвосхищает, очевидно, экзистенциальное её понимание. В этой связи уместно вспомнить творчество Н. Бердяева, который разрабатывал понятие о добытийной свободе, основываясь, в свою очередь, на мистическом учении Я. Бёме.

Во «Введении в философию» Шеллинг предлагает суждение, смысл которого можно свести к следующему: если мы последовательно отнимаем у бытия все его качества, отрицаем все его предикаты, то неизбежно приходим к идее некоей первосущности. Немецкий мыслитель утверждает: «...все предикаты объединяются в конечном счете в одном предикате, а именно в бытии, которое я называю свойственным, предметным бытием... Если же мы мысленно удалим всё, имеющее характер свойства, то в конце концов останется как неотмыслимое бытие в субстанциальном смысле» [4, с. 300].

Мы конкретизируем вышеприведённое суждение следующим образом. Первосущность, на которую указывает Шеллинг, будучи беспредикативной, должна быть совершенно независимым началом. Такое начало, оставаясь полностью автономным, не соотносится обязательно с отдельным, конкретным существованием, но может быть соотнесено со всем бытием в целом. Таким образом, в размышле-

ниях Шеллинга содержится указание на самую *возможность* бытия. Возможность быть предстает именно как субъект: «Так как всеобщим предикатом является только бытие, то субъект бытия может быть **чистой способностью быть**. Последняя представляется как ...чистая изначальная способность быть; она не предметна...» [5, с. 300].

Приведённые онтологические суждения Шеллинга напрямую связаны с его критикой кантовской концепции трансцендентального идеала. В работе «Об источнике вечных истин» Шеллинг высказывает следующее суждение: «...рассудочному определению вещей принадлежит идея совокупности **возможности** или совокупности всех предикатов. Именно её имеет в виду послекантовская философия, говоря об идее без дальнейших определений...» [6, с. 292]. Шеллинг сопоставляет понятие идеала с понятием идеи: «Не идея для идеала, а идеал для идеи – причина её бытия, отчего и говорят, что благодаря идеалу идея **становится действительной**» [там же]. Всеобщее, таким образом, не обладает субъектностью – действительным бытием является индивид, но не материя. Единичная сущность предстает как предельная конкретность, в которой заключено совершенство – идеал.

В связи с этим зададимся вопросом: какое свойство субъекта можно назвать его неотъемлемым качеством? Иначе говоря, в чём состоит сама его субъектность, каков её главный предикат? Представляется, что именно свобода составляет исковую характеристику – атрибутивное свойство субъекта. Абсолютное начало, воплощающее в себе совершенство свободы, предельно энергично, абсолютно деятельно.

Сущность, будучи абсолютно действенной и содержащей в себе полноту свободы, и есть субъект в собственном смысле. Современный исследователь П. В. Резвых в своей статье, посвящённой интерпретации Шеллингом кантовского тезиса о бытии, справедливо указывает на то, что «истолкование бытия как предиката неизбежно приводит к понятию творения» [7, с. 303]. Представляется, что именно этим объясняется интерес к творчеству Шеллинга со стороны славянофилов. И. Киреевский вообще характеризовал философию Шеллинга как вершину западноевропейского рационализма. Такая высокая оценка со стороны представителя раннего славянофильства базируется в целом на определённом понимании самим Шеллингом целей и задач философии.

Ключевая онтологическая идея немецкого мыслителя просматривается в его утверждении о том, что «понятие творения есть подлинная цель положительной философии». Очевидно, здесь мы имеем дело с попыткой разработки философии креационизма, центральной идеей которой является утверждение «чистого» субъекта, абсолютного деятеля. Последний обладает совершенной свободой – свободой безо всяких внешних ограничений. Полнота и совершенство свободы субъекта

означают максимум его возможностей, включая и творение самого бытия. Таким образом, «чистая» субъектность становится тождественной абсолютной творческой силе.

При обращении к теологии Шеллинга видим, что она носит умозрительный характер. В работе «Об источнике вечных истин» Шеллинг истолковывает понятие Бога как «понятие всех понятий», идею, объемлющую в себе всё сущее: «Бог не содержит в себе ничего, кроме чистого «есть» собственного бытия; однако то, что он есть, не было бы истиной, если бы он не был нечто – нечто, разумеется, не в смысле некоего сущего, но в смысле всего сущего...» [8, с. 292]. Упомянутое божественное нечто являет собой неопределённость, отвлечённость, отсутствие конкретности. Все приведённые характеристики означают не свободу в полном и совершенном смысле, а скорее стихийное действие, беспорядочный порыв к свободе. Парадоксальным образом это иррациональное начало сочетается у Шеллинга с абстрактно-логическим пониманием божества, которое он демонстрирует в вышеуказанной работе.

Методы. Применяемая нами методология опирается, во-первых, на принцип историзма, устанавливающий внутренне необходимую связь фактов, а во-вторых, на такую логическую структуру, которая выступает как осуществление, раскрытие собственных форм, как *генезис* составляющих её (структуры) понятий. Таковой структурой служит «цепочка» форм сущности (определений рефлексии), представленная в гегелевской «Науке логики».

Эвристическое значение форм сущности, их познавательный ресурс заключаются в том, что в них отображается реальное содержание предмета через важнейшие события *его истории*. Онтологизация логики совершается посредством историзма через установление связи фактов реальной истории. Опосредованные формами сущности исторические факты становятся мыслимыми конкретностями, раскрываются как существенные факты.

В контексте онтологических размышлений мы обратились к логическому учению Гегеля, в котором понятие бытия выступает исходным – служит началом всей категориальной системы. У Гегеля «истина бытия – это сущность». Сущность реализуется – проявляет себя в бытии, в чём и состоит её абсолютный творческий принцип. Самое важное в гегелевском учении о сущности – это раскрытие её действительного, энергийного характера.

Гегель выводит своего рода «закон» сущности – «сущность должна являться». В процессе отражения сущность *полагает* себя на поверхности бытия. Последнее положение представляется наиболее значимым, так как в нём отражена истина *необходимости*. Необходимость, в свою очередь, раскрывается как единство закономерности и случайности.

В понимании Гегеля бытие – это непосредственность, подлежащая отрицанию, преодолению в сущности. Существование действительно в силу структурирования его сущностью. Бытие детерминировано, причинно обусловлено, а сущность выступает в качестве его основания. Последовательность форм самой сущности (тождество – разность – противоположность – противоречие – основание) выражает внутренний – причинно-следственный порядок бытия.

Для Гегеля свобода – это и есть сущностное изменение бытия, его самодвижение. Свобода заключена в самом начале процесса *развития* мыслимого предмета как исходное тождество противоположностей. Гегель выразил в логических формах путь имманентного, внутренне необходимого изменения вещи. В этом движении самополагания вещь предстаёт как развивающийся объект – объект с прогрессивно изменяющейся структурой.

Категория бытия отражает прежде всего непосредственное единство (тождество) предмета с объектом, то есть характеризует начало процесса познания, в котором пока ещё отсутствуют специфические определения и характеристики. В «Науке логики» категория бытия рассматривается, начиная с предельно умопостигаемой формы, с понятия чистого бытия. Чистое бытие представляет собой начальную абстракцию, имеющую ничтожную определённости. Понятие чистого бытия, бытия вообще, в силу своей бессодержательности, тождественно своей противоположности – небытию. Бытие несёт в себе собственное отрицание – небытие, то есть содержит в себе элемент сущности. В ходе этих размышлений Гегель доводит понятие бытия до *идеальной* ясности, до формы **противоречия**: бытие вообще, как таковое, тождественно небытию [9, с. 248]. В целом, опыт категориального выражения бытия обязательно связан с учётом совершенно иного – небытия.

Гегель показал, что противоречие «стоит» за всеми формами сущности и обладает *развивающим* действием. Развитие понятия совершается как последовательное разворачивание определений рефлексии: начинается с формы тождества, переходит к форме разности, далее через формы противоположности и противоречия – к завершающей форме основания.

Эвристическое значение определений рефлексии, сам познавательный ресурс этих логических форм заключаются в том, что в них отображаются реальное содержание предмета, важнейшие факты *его истории*. Онтологизация логики совершается посредством историзма через установление связи фактов реальной истории. Опосредованные формами сущности исторические факты становятся мыслимыми конкретностями, раскрываются как существенные события.

Нам представляется необходимым указать на важность раздела «Наука логики», посвящённого формам сущности, так называемым определениям рефлексии [10, с. 269–286]. Дело в том, что этому вопросу далеко не всегда уделяется долж-

ное внимание. В частности, в учебнике В. П. Лега [11] при рассмотрении гегелевской философии совершенно не принимается во внимание учение о формах сущности.

Итак, в чисто логическом плане бытие остаётся бессодержательным понятием – совершенно идеальным. Слово «бытие» связано с глаголом «быть»: быть в мысли – значит быть предельно абстрактно, в чистом виде. Оставаясь в пределах собственной ограниченности, бытие представляет собой ничтожную определённую – кажимость для мысли.

Первоначально бытие существует лишь как нечто совершенно неразличенное в себе, *несущественное*. В процессе развития бытийное тождество дифференцируется внутри себя и входит в новое – **обоснованное** существование. Опосредуясь сущностью, бытие переходит из потенциального в актуальное, становится собой. Бытие, заданное сущностью, – это индивидуальность, конкретность.

Бытие вещи представляет собой развёрнутый во времени процесс. Так же и сущность: будучи сущностью определённого, конкретного бытия, она изменчива, динамична. В «Науке логики» отражён этот динамизм сущности, которая «есть то, что она есть, не через чуждую ей отрицательность, а через собственное бесконечное движение бытия».

Исходное тождество противоположностей, то есть противоречие, выступает как самополагающее начало. В «Энциклопедии философских наук» Гегель говорит о бесконечном движении в сфере наличного бытия, где «нечто становится неким другим, но другое само есть некое нечто; следовательно, оно само в свою очередь также становится неким другим и т. д. до бесконечности».

Используя риторический «ресурс» категории бытия, Гегель, фигурально выражаясь, завершил работу, начатую ещё Парменидом. Последний, как известно, выдвинул формулу «бытие есть, а небытия нет». Первейший признак бытия, открытый античным мыслителем – это его (бытия) полное равенство с собой, его самотождественность. В связи с этим представляется обоснованным то, что Гегель в «Науке логики» в ряду определений рефлексии (форм сущности) на первое место поставил именно тождество. Тождество – первая сущностная характеристика бытия, начальная форма сущности.

Гегелевский идеализм носит абсолютный характер: достигнув предельного логицизма, мысль обретает предельную свободу – свободу рефлексии. Разделяя и синтезируя понятийные формы мышления, рефлектирующий субъект становится совершенно самодостаточным. Его активно-творческая природа целиком раскрывается в *методе* познания, который Гегель образно охарактеризовал как «сам себя определяющий путь».

В онтологии Гегеля субъектом бытия выступает Мировая Идея, которая, различаясь в себе и отчуждаясь в природу и социум, в конечном итоге приводит бы-

тие к единству с собой. Гегель абстрагирует представление о духовном начале до сугубо умозрительного вида – до понятия Мировой Идеи. Последняя полагает себя в собственном *инобытии*: оставаясь понятийной формой бытия, осуществляется в вещах природы и событиях истории как субъект.

О духе как целостном начале Гегель высказывается в своих лекциях по эстетике. Дух имеет величину и направленность: «истинная мера величия и силы определяется лишь тем, насколько велика и сильна противоположность, которую преодолевает дух, чтобы возвратиться к своему внутреннему единству» [12].

В основе гегелевского историзма лежит понятие субстанции как субъекта. В его «Философии истории» понятие субстанции фигурирует вместе с принципом тождества мышления и бытия. Здесь субстанция становится субъектом, что означает ее отличие от природной эволюции, а развитие духа совершается посредством сознания и свободы, исходящих из борьбы противоположностей. Средствами, инструментами этого движения становятся индивиды и социальные общности с их интересами и страстями.

Субстанция у Гегеля имеет свойство субъекта, то есть вещи, обладающей самосознанием. Сам Гегель называет это духом. Дух (нем. *Geist*) осуществляет себя и в становлении индивидуального сознания («Феноменология духа»), и в исторических формах и видах сознания народов («Философия истории»).

Гегель описывает субстанцию как становящуюся абстракцию, то есть рассматривает генезис её понятия. Это рефлектирующее движение и есть свобода: «*Единство субстанции есть её отношение необходимости; но последняя есть, таким образом, лишь внутренняя необходимость; полагая себя через момент абсолютной отрицательности, она становится проявившимся или положенным тождеством и тем самым свободой, которая есть тождество понятия*» [13, с. 10-11]. Свобода, как мы видим, редуцируется к абстрактной умозрительности, к абсолютной отрицательности, к чисто логицистской форме.

В понятии субстанции-субъекта отражается отрицательность понятия, его негативность по отношению к бытию. «Субстанция как субъект есть чистая *простая* негативность... только это *восстанавливающееся* равенство или рефлексия в себя самое в инобытии... есть то, что истинно. Оно есть становление себя самого, круг...» [14, с. 9].

Использование Гегелем образа круга неслучайно: в непрерывном взаимодействии, в движении рефлексии между сущностью и бытием заключается принцип активности субстанции. Истина субстанции есть её восстанавливающееся равенство, иначе – бесконечно продолжающийся процесс основоположения, отрицание отрицания.

Основные идеи исследования, полученные результаты и их обсуждение. Философский субстанциализм Гегеля стал своего рода квинтэссенцией философ-

ского монизма, историческим началом которого следует считать всю совокупность течений античной философии. Субстанциализм Гегеля (впрочем, как и последующего за ним марксизма) характеризуется господством безличных причинно-следственных отношений. Однако в систему причинно-следственных связей, в структуру необходимости не вписывается свободная воля человека, которая неразрывна с внутренним исканием, с собственно духовностью. Стремления индивидуального человеческого духа редуцируются в учении Гегеля к способности рационального отражения бытия, к односторонности познавательной активности.

В описании концептуальных положений немецкой классики мы стремились показать, что философский субстанциализм содержит коренной порок – он неизбежно приводит к потере субъектности. Утверждение субстанции в качестве субъекта исключает, соответственно, субъектность её модусов. Личностная реальность неизбежно редуцируется к природному основанию и лишается тем самым ценностного содержания.

Для немецкого классика подлинно свободным остаётся бытие самой мысли, того мысленного усилия, которое направлено на постижение себя самого. В мышлении, которое для Гегеля является высшим уровнем человеческого сознания, возникает ситуация «монолога умозрения с самим собой». Соответственно, логика сужается до состояния «чистой логики» абсолютного идеализма [15, с. 112]. В целом, немецкий идеализм рассматривает проблематику свободы интеллектуалистски, то есть в рамках понятийной её (свободы) определённости. И. Г. Фихте, в частности, указывает на то, что «наше синтетическое понятие есть свобода и определённость в одном: свобода как начало, определённость как именно такое начало».

Недостаточность того типа онтологии, которую мы рассматривали выше, заключается в том, что «единое» (природа) обладает в ней преимуществом перед «многими» (лицами). Подобное представление, в котором понятие сущности превосходит понятие личности, действует ещё в древней философии: начиная со времён классической античности, сущность предшествует личности.

Каппадокийские Отцы в IV веке разработали начала онтологии, принципиально отличающейся от эллинской. Это личностная, персоналистская онтология. Согласно пониманию современного греческого мыслителя Иоанна Зизиуласа, Отцы каппадокийского кружка исходили из того, что истина укоренена в Боге, «в нетварном существовании которого нет примата «единого», или природы над «многими» или лицами [16, с. 210]. Кроме того, они «разрабатывали онтологию Божества, пользуясь библейским, а не греческим пониманием бытия» [там же, с. 202]. Кроме того, вышеназванный современный мыслитель формулирует важнейший тезис православной онтологии: «начало» или «причина» бытия, то есть то, благодаря чему всё существует, не есть ни сущность, ни природа, а только личность или ипостась. Поэтому бытие имеет своим источником не субстанцию, а ли-

цо» [17, с. 37]. В указанной «логике Отцов» началом (aitia) выступает именно ипостась, а не природа. По сравнению с эллинской философией, вышеназванный подход следует считать настоящей новацией.

Православная онтология – подлинно деятельностьная, так как описывает процесс во-ипостазирования. Здесь понятие природы (в том числе и природы человека) обретает своё настоящее место и значение.

В православном богословии сформулированы фундаментальные принципы, начало разработки которых относится к IV веку: Отцами Восточной Церкви было проведено разделение понятий сущности и ипостаси, которая наполнялась личностным содержанием. В концентрированном виде эти теоретические достижения выражены современным греческим философом Хр. Яннарасом: «В конечном счёте различие проводится между способом бытия, то есть личностью как абсолютной инаковостью, и интеллектуальным схватыванием сущности, то есть сущего как общего, как общности предметных признаков» [18, с. 102]. Итак, в IV веке в пределах богословской проблематики – проблематики бытия Божьего – был поставлен вопрос о самом способе бытия. Православные богословы – Отцы каппадокийского кружка, говоря о Боге, что он есть, указывали на форму, способ его бытия; причину, источник данного бытия.

Догматическое богословие христианской Церкви стало результатом многотрудной борьбы с еретическими учениями. Важнейшее значение имеют выводы и решения Константинопольского собора 381 года. Здесь рассматривалась проблематика соотносительности единой сущности божества с различием божественных лиц: Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа. Специфика православной онтологии заключается в том, что категория свободы неразрывно связана здесь с триадологией, с учением о Боге-Троице, и, в конечном счёте, с богословским принципом единовластия Отца. Святые Отцы Восточной Церкви указывали на то, что формой и способом божественного бытия служат отношения Лиц Святой Троицы, а источник или причина этих отношений – ипостась Бога-Отца. Принцип единовластия (монархии) Отца, сформулированный богословами каппадокийского кружка, выступает в качестве основного теоретико-методологического принципа православной онтологии. Вышеуказанный принцип митрополит Иоанн Зизиулас акцентирует так: «Бытие Божье, Святая Троица, имеет причиной не божественную сущность, а Отца, то есть конкретное существо» [19, с. 202].

В собственно философском смысле первенство ипостаси Отца означает общий онтологический порядок превосходства личностного начала над природным. В православном богословии XX века понятие божественного бытия концентрируется в ипостаси Отца, которая обладает полнотой свободы и благодати. К примеру, Христос Яннарас отмечает, что единая ипостась Отца, то есть лицо Отца, является принципом различения свойств божественных ипостасей [20, с. 45].

Личность Отца суть причинная основа Божественного бытия, бытия как личностного отношения – общения. Общение Божественных Лиц – бытие Святой Троицы – задаёт совершенно определённый смысл и всякому конкретному бытию, и каждому лицу. В богословии афонских старцев опыт обретения человеком ипостасного начала, его обожение толкуется как исключительный дар христианства.

Ипостась Отца символизирует творческое действие, раскрывает принцип превосходства воли над природой, и эта благая творческая воля сообщает истинное бытие всем существам. Единая ипостась Отца выражает не какое-либо качество бытия, не сущностно определённое (количественно измеряемое) единство, но совершенную возможность действия, абсолютно свободную волю. Полнота и совершенство творения не могут заключаться в переходе от одного вида природы к другому, ограничиваться изменением качества бытия. Творение бытия не обусловлено ничем, это свободное благодаяние. Творческое созидание, устройство бытия, смысловой организации жизни и есть её подлинное начало. Только такое начало не стеснено каузальностью – причинно-следственным порядком, но выступает как воление, чистое действие, энергийность.

В онтологии важна не просто логически связанная дефиниция, охватывающая большее или меньшее содержание, но также и её практическая направленность, то есть деятельностный аспект.

Опыт христианской монашеской жизни отражён в богословии афонского старца Софрония (Сахарова), где отмечается, во-первых, что бытие Бога является безусловным, иначе – чистым фактом; во-вторых, Троица представляет собой «Бытие предельно динамическое» [21, с. 25].

Указанный динамизм и есть отношение Божественных Лиц – Отца, Сына и Святого Духа – не бессмысленное взаимодействие, подобное взаимодействию природных сущностей, но направленная реализация свободы. Предвечное рождение Сына Отцом и изведение Святого Духа и есть сама свобода в действии, в событии самораскрытия. Понятие экстазиса, введённое преподобным Максимом Исповедником, как раз и отражает эту абсолютную деятельность Бога.

В православном богословии понятие о Боге содержательно связывается с действием и определённой свободой. Божественная жизнь характеризуется отсутствием сущностной структуры, природной соотносительности, последовательности причин и следствий. Данное посредством Откровения содержание божественной жизни как раз и заключается в личностных – ипостасных отношениях. Роуэл Кентерберийский так определяет это содержание, состоящее в безусловной свободе обращенности Бога Отца к Богу Сыну и Святому Духу: «Отец никогда не существует сам по себе и не есть просто одна из трёх находящихся друг подле друга божественных ипостасей; именно Его абсолютная свобода быть всецело для Иного и в Ином и составляет источник и основание троической жизни» [22, ix].

Совершенство свободы не может быть отражено рационалистической мыслью, которая отправляется от бытия как данности, от логической определённости тождества. Определение бытия должно содержать некоторое внутреннее отношение, иначе – некоторый способ раскрытия его самого. Согласно православной онтологии, подлинно сущее может быть понято исключительно «через себя», через рассмотрение внутреннего отношения бытия, *сущности как отношения*.

Рефлексия, соотносительность понятий «сущность» и «ипостась» становятся в православном богословии основным методологическим приёмом. Начиная с Леонтия Византийского, утверждалось: природа (физис) сама по себе – это абстракция и, в целом, безипостасной природы не существует [23, с. 42]. Иоанн Дамаскин также определённо высказывался по этому поводу: «...личность имеет общее (родовое) вместе с отличительными особенностями, а также самостоятельное бытие. Сущность же не имеет самостоятельного бытия, но усматривается в личностях» [24, с. 200].

Примером соотнесённости понятий «сущность» и «ипостась» служат определения Халкидонского ороса. Во-первых, здесь в словах «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» выражен порядок соединения природ: божественной и человеческой. И главное: это сочетание – «срастворение» – природ совершается в Личности Богочеловека Иисуса Христа. Таким образом, мы находим понятийную формулу, отражающую процесс во-ипостазирования сущности. Понятие во-ипостазирования, в конечном итоге, означает предельный смысл деятельности, а именно сочетание, соотнесение природ в единство личности.

Категория свободы подразумевает собой выбор альтернатив, содержание которых не исчерпывается какой-либо физической или социальной необходимостью. Соответственно, и в деятельности человека присутствует выбор, который предпосылается нравственным порядком. В нравственном бытии действует предельное различие добра и зла. И это не просто их поляризация, диалектическая двойственность, но и абсолютное разделение, совершённая несводимость их друг к другу.

Заключение. Духовно-практический смысл православной онтологии задаётся общехристианской идеей спасения.

Сотериологическая составляющая триадологии сводится к аскетически деятельному устремлению, выраженному формулой: «к Отцу через Сына в Духе Святом». Указанное стремление можно характеризовать как безусловное, абсолютно целенаправленное действие. В этом устремлении раскрывается подлинная субъектность человека.

Независимая от природы, подлинно суверенная воля личности обращена к другой личности (личностям), и тем самым она есть благое действие. Таким обра-

зом, ипостасность (личностность) раскрывается в определённости полной и совершенной свободы. Свобода в своём предельном – категориальном смысле не может быть производной от общего, универсального начала, но может выступать исключительно в качестве *субъекта*.

Оставаясь в парадигме субстанциализма, мы имеем дело с отрицательным типом свободы («свободы от»), то есть со свободой, предпосылаемой внешними условиями. В положительном смысле свободен именно абсолютный субъект – сущий – действующий вне природной, причинно-следственной определённости. Воля Бога-Творца представляет собой именно такое – безусловное стремление и, будучи совершенным действием, осуществляется как подлинная свобода.

Христианское богословие базируется на монотеистических принципах и исходит из догматических установлений, выработанных соборным разумом Церкви. В онтологии, которая берёт свои начала в библейском Откровении, бытие рассматривается не просто как взаимодействие природных единичностей, но как свободное отношение полноценных субъектов, то есть как духовное *общение* личностей. Превосходство подлинно христианской онтологии, включающей в себя понятие ипостасности, состоит в обосновании для каждого человека возможности суверенного бытия. Ипостасность (личностность) означает определённость полной и совершенной свободы. В целом, православную онтологию можно определить как онтологию личностного действия. К сказанному следует добавить суждение Григория Нисского, согласно которому человеческая личность обладает свободой, так как несёт в себе образ Божий.

В православной – персоналистской онтологии свобода манифестируется не просто как суверенная от природы воля личности, но и как обращённое к другой личности (личностям) **благое** действие. В данном положении мы усматриваем основное превосходство православной онтологии над философским субстанциализмом.

Список литературы

1. Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998.
2. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. М., 1973. Т. 2.
3. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. 637 с.
4. Shelling F. W. T. Einleitung in die Philosophie. Bad-Cannstlt, 1998. S. 92-93. Цит. по: П. В. Резвых. Поздний Шеллинг и Кант // Историко-философский ежегодник. 2002 / Институт философии. М.: Наука, 1986–2002. 2003.
5. Shelling F. W. T. System der Weltalter / Hrsg. v. S. Peetz. Frankfurt a. M., 1996. S. 120-121. Цит. по: П. В. Резвых. Поздний Шеллинг и Кант. С. 300.
6. Shelling F. W. T. Sammtliche Werke. Stuttgart; Augsburg. 1859. Т. 62, SW11, S. 585-586. Цит. по: П. В. Резвых. Поздний Шеллинг и Кант. С. 292.
7. Резвых П. В. Поздний Шеллинг и Кант. С. 303.
8. Шеллинг Ф. В. Т. Избранные произведения. Штуттгарт, Аугсбург, 1859. Т. 62. 587 с.
9. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Наука логики: в 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1971. 248 с.

10. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук // Наука логики. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 269 – 286.
11. Лега В. П. История западной философии: в 2 кн. Кн. II. Новое время. Современная западная философия: учеб. пособие. 2-е изд. М.: Издательство ПСТГУ, 2009. 454 с.
12. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 6 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 187.
13. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 2. Субъективная логика или учение о понятии. М.: Соцэкгиз, 1939.
14. Гегель Г. В. Ф. Соч. в 14 т. Т. IV. М., 1959.
15. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990. 413 с.
16. Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М.: ББИ, 2012. 407 с.
17. Зизиулас И. Бытие как общение. Очерки о личности и церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 280 с.
18. Яннарас Хр. Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч. М.: РОССПЭН, 2005. 480 с.
19. Зизиулас И. Что значит быть личностью // Богословие личности / под ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. М.: ББИ, 2013. 271 с.
20. Яннарас Хр. Истина и единство Церкви / пер. с новогреч.; под ред. А. В. Маркова. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 184 с.
21. Захария (Захару), архим. Христос как путь нашей жизни. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. 408 с.
22. Кентерберийский Роуэн. Предисловие к книге И. Зизиуласа «Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви». М.: ББИ, 2012. 407 с.
23. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996.
24. Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры. М.: ДАРЪ, 2007. 416 с.

Авторская справка

ДУМАРЕВСКИЙ Дмитрий Борисович – кандидат философских наук, доцент, кафедра философии и социально-гуманитарных наук, Волжский государственный университет водного транспорта, г. Нижний Новгород, Россия. E-mail: kupezz@inbox.ru

THE CATEGORY OF FREEDOM IN THE SUBSTANTIALIST AND PERSONAL ONTOLOGY

D. B. Dumarevsky

Volga State University of Water Transport, Nizhny Novgorod (Russia)

Introduction. The article explores the category of freedom in the context of ontological issues. The issue of the status of freedom is considered through a comparison of the key ideas of classical idealism with the approaches used in religious, specifically – Orthodox philosophy. The question of the relationship between two independent theoretical trends: German idealism and Orthodox theology is considered.

Methods. The issue at the center of our attention – the question of freedom – is explored in two inter-related aspects. First, in the logical – theoretical aspect, i.e. through consistent enrichment of the content of concepts, their concretization. Secondly, in the aspect of historicism, i. e. by revealing the key facts of the history of philosophy.

Results. Representatives of German classical philosophy showed not just a research interest in the concept of freedom, but declared freedom as an initial conceptual principle. In particular, Schelling's judgments concerning the concept of freedom are given. The German thinker interprets freedom as an attributive property of the subject: freedom is a concentrate of subjectivity, its (the subject's) absolutely active principle.

The understanding of freedom in Hegel's philosophy is connected with his logical theory, specifically with the doctrine of essence. In the "Science of Logic" the so-called forms of essence are developed and systematically expounded. It seems to us that the forms of essence or definitions of reflection serve as universal forms of expression of the nature of any object. The article also pays attention to the concept of substance as it is presented by Hegel. A critical view of the rationalistic, purely logicalist version of substance is presented.

Particular emphasis in the article is placed on the fundamental principle of Orthodox theology – the principle of the monarchy of the Father. This theological principle expresses in concentrated terms the order of relations between the Persons of the Most Holy Trinity. For the construction of an Orthodox ontology as a whole, the beginnings of which were laid by the Fathers of the "Cappadocian circle", the problems of intra-Trinitarian relations are basic, initial.

Conclusion. In philosophical metaphysics the concept of freedom remains connected with being, with its causal order. This testifies to the limitations of rationalist philosophy as a whole. On the contrary, being included in the Orthodox theological context, the concept of freedom expands to a categorical scale.

Keywords: being, freedom and necessity, essence, substance, definitions of reflection, hypostasis, personal ontology.

References

1. Florovskii G. *Iz proshlogo russkoi mysli* [From the past of Russian thought]. Moscow, 1998.
2. Gegel G. V. F. *Raboty raznykh let* [Works from different years]. Moscow, 1973, vol. 2.
3. Shelling F. W. I. *Sochineniia v 2 t.* [Works in 2 volumes]. Moscow, Thought, 1987, vol. 1, 637 p.
4. Shelling F. W. T. *Einleitung in die Philosophie*. Bad-Cannstlt, 1998, pp. 92-93. Quoted by Rezvykh P. V. Late Schelling and Kant. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*. 2002 [Historical and philosophical yearbook. 2002]. Institute of Philosophy. Moscow, Science, 1986–2002, 2003. (In Russian).
5. Shelling F. W. T. *System der Weltalter*. Hrsg. v. S. Peetz. Frankfurt a. Moscow, 1996, pp. 120-121. Quoted by P. V. Rezvykh. Late Schelling and Kant. 300 p. (In Russian).

6. Shelling F. W. T. *Sammtliche Werke*. Stuttgart; Augsburg, 1859, vol. 62, SW11, pp. 585-586. Quoted by Rezvykh P. V. Late Schelling and Kant. 292 p. (In Russian).
7. Rezvykh P. V. Late Schelling and Kant. 303 p. (In Russian).
8. Shelling F. W. T. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected works]. Stuttgart, Augsburg, 1859, vol. 62, 587 p.
9. Hegel Georg Vilgelm Fridrikh. *Nauka logiki* [Science of Logic]. Vol. 2, Moscow, Thought, 1971, 248 p.
10. Hegel G. V. F. Encyclopedia of Philosophical Sciences. *Nauka Logiki* [Science of Logic]. Moscow, Mysl', 1975, vol. 1, pp. 269–286.
11. Lega V. P. *Istoriia zapadnoi filosofii. Ch. 2. Novoe vremia, Sovremennaiia zapadnaia filosofiia. Ucheb. posobie* [History of Western Philosophy. Part 2. Modern times, Modern Western philosophy. Tutorial]. Moscow, Izd-vo PSTGU, 2009, 454 p.
12. Hegel G. V. F. *Nauka Logiki. T. 1.* [Science of Logic. Vol. 1]. Moscow, Mysl', 1975, 187 p.
13. Hegel G. V. F. Science of Logic. Vol. 2. Subjective logic or the doctrine of the concept Science of Logic, Hegel G. V. F. Soch. Vol. 6. *Gegel G. V. F. Soch. T. 6* [Hegel G. V. F. Essays. T. 6]. Moscow, Sotsekgiz, 1939. (In Russian).
14. Hegel G. V. F. *Sochineniia v 14 t.* [Works in 14 vol.]. Vol. IV, Moscow, 1959.
15. Bibler V. S. *Ot naukoucheniia – k logike kul'tury. Dva filosofskikh vvedeniia v dvadtsat' pervyi vek* [From scientific teaching to the logic of culture. Two philosophical introductions to the twenty-first century]. Moscow, Politizdat, 1990, 413 p.
16. Zizioulas Ioann. *Obshchenie i inakovost', Novye ocherki o lichnosti i Tserkvi* [Communication and Otherness, New Essays on Personality and the Church]. Moscow, BBI, 2012, 407 p.
17. Zizioulas I. *Bytie kak obshchenie. Ocherki o lichnosti i Tserkvi* [Being as communication. Essays on Personality and the Church]. Moscow, Sviato-Filaretovskii pravoslavno-khristianskii institut, 2006, 280 p.
18. Iannaras Khr. *Izbrannoe. Lichnost' i Eros* [Favorites. Personality and Eros]. Moscow, ROSSPEN, 2005, 480 p.
19. Zizioulas I. What does it mean to be a person. *Bogoslovie lichnosti* [Theology of personality]. Moscow, BBI, 2013, pp. 193–209. (In Russian).
20. Iannaras Khr. *Istina i edinstvo Tserkvi* [Truth and unity of the Church]. Moscow, Sviato-Filaretovskii pravoslavno-khristianskii institut, 2006, 184 p.
21. Zakhariia (Zakharu), arkhim. *Khristos kak put' nashei zhizni* [Christ as the way of our life]. Sviato-Ioanno-Predtechenskii monastyr', 2003, 408 p.
22. Rouen Kenterberiiskii Preface to the book by I. Zizioulas Communication and Otherness. New essays on personality and the Church. *Obshchenie i inakovost'. Novye ocherki o lichnosti i Tserkvi* [Communication and otherness. New essays on personality and the Church]. Moscow, BBI, 2012, pp. viii-x. (In Russian).
23. Epifanovich S. L. *Prepodobnyi Maksim Ispovednik i vizantiiskoe bogoslovie* [Saint Maximus the Confessor and Byzantine theology]. Martis, 1996.
24. Ioann Damaskin, prepodobnyi. *Tochnoe izlozhenie pravoslavnoi very* [An accurate statement of the Orthodox faith]. Moscow, GIFT, 2007, 416 p.

Author's Bio

DUMAREVSKY Dmitry Borisovich – Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences and Humanities, Volga State University of Water Transport, Nizhny Novgorod, Russia. E-mail: kupezz@inbox.ru

Библиографическая ссылка

Думаревский Д. Б. Категория свободы в субстанциалистской и личностной онтологиях // SocioTime / Социальное время. 2023. № 4 (36). С. 9–23. DOI: 10.25686/2410-0773.2023.4.9

