

*А. Ю. Лебедев**

ПРИЧИННОСТЬ ИЛИ СУДЬБА? (КОММЕНТИРУЯ А. Ф. ЛОСЕВА)

Одно из центральных мест в философии А. Ф. Лосева занимает античное понятие судьбы, к которому у него возводится и которому противопоставляется упрощенное понятие причинности, используемое в естествознании. В статье детально рассматривается данная аналогия путем сопоставления древнегреческой мифологемы судьбы с принципом наименьшего действия, широко применяемым в современной науке. В целях более полного описания круга представлений, лежащих в основе обоих этих подходов, обсуждается их генезис и историческое развитие. Особо отмечается идея целостности мира, к которой приходит А. Ф. Лосев, и встречающаяся все больший отклик у современных исследователей естествоиспытателей.

Ключевые слова: А. Ф. Лосев, мифологема судьбы, причинность, принцип наименьшего действия.

A. Yu. Lebedev
CAUSALITY OR FATE?
(commenting on A. Losev)

One of the central concepts in the philosophy of A. Losev is an antique notion of fate. Losev both considers notion of fate as an origin of the concept of causality, used in a hard sciences, and contrasts them for causality being simplified version of the fate. Present article considers this analogy in detail by comparing ancient Greek mythologem of the fate with the least-action principle, which is widely used in modern science. In order to provide complete description of the ideas, underlying both of these approaches, we discuss their genesis and historical development. We put special stress at the idea of the integrity of the world, at which A. Losev finally arrives and which is becoming more and more popular among modern researchers of nature.

Keywords: A. Losev, fate mythologem, causality, principle of the least action.

* Лебедев Александр Юрьевич, кандидат физико-математических наук, аспирант, Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия; leb-alexandr@yandex.ru

Причинность новейшего математического естествознания есть не более как плохое язычество: это — обворованное, раздетое догола и пущенное по миру учение о судьбе [22, с. 114].

А. Ф. Лосев

В трудах крупнейшего отечественного философа-антиковеда А. Ф. Лосева неоднократно и в разных контекстах встречается мало привычное для современного естествоиспытателя и во многом загадочное понятие «судьба». Этот термин больше ассоциируется с художественными приемами из сферы литературно-поэтического творчества, где все, что связано с проявлениями таинственного рока или судьбы, обычно придает произведению особую глубину звучания.

Если же провести опрос на тему «существует ли судьба», то утвердительные ответы вряд ли будут доминировать над отрицательными — слишком внедрился в сегодняшний менталитет дух рациональности Нового времени, со свойственными ему представлением о причинности и убежденностью в том, что «жизнью человеческой и всем вообще распоряжком на земле <...> сам человек и управляет» [2, с. 279].

Однако жизненный путь Лосева, ставшего свидетелем почти тектонической смены исторических эпох со всем ее драматизмом и открывшейся внутренней сложностью, не мог не привести его, как мыслителя, к проблеме судьбы.

Тема судьбы как власти неотвратимой необходимости, непостижимой предопределенности событий и поступков человека, некоей могущественной силы, управляющей человеческой жизнью, сопровождала А. Ф. Лосева на протяжении всей его жизни. Без преувеличения можно сказать, что его поистине мучила загадка судьбы [29, с. 210–211].

Как отмечает В. И. Постовалова, особая острота вопроса состояла для Лосева в противоречии между фактом данности феномена судьбы как жизненного явления в опытном переживании человека и отвержении самой идеи судьбы наукой. А. Ф. Лосев не мог согласиться с тем, что понятие судьбы исчезло из научного обихода и оказалось заменено понятием причинности. В своих работах Лосев постоянно возвращается к понятию судьбы, словно пытаясь перебросить соединительный мостик между развитым учением о ней в античности и весьма обедненными, с его точки зрения, научными представлениями современности.

Не разделяя категоричности этой оценки, поскольку она, на наш взгляд, не вполне отражает разнообразие арсенала научных идей периода написания «восьмикнижия», и тем более последующего времени, постараемся показать обоснованность главной лосевской интуиции о существовании подобного рода соединительного мостика. Для этого обрисуем данную проблему с двух внешне несходных, однако, как представляется, внутренне близких мировоззренческих позиций, на которые такая философская конструкция, вероятно, смогла бы опереться своими концами.

Тема судьбы волновала человечество на протяжении всей его истории. Она рассматривалась не только в античности, но и в христианскую эпоху, начиная с раннего средневековья, получив при этом новую, несвойственную древности

интерпретацию, когда судьба осмысливалась в форме божественного Провидения. Данной теме уделили внимание блаженный Августин, Боэций, Абельяр.

Значительный интерес к проблеме судьбы был проявлен в эпоху Возрождения итальянскими гуманистами [17]. Затем последовал период развития и раскрытия этой темы в художественной литературе и драматургии, в частности, в творениях Шекспира, драмах Ж. Расина и произведениях Ф. Шиллера и немецких романтиков. В русской сценической традиции «трагедия рока» была широко представлена в XVIII–XIX вв. целым рядом пьес и имен, из которых наиболее известен «Маскарад» М. Ю. Лермонтова.

Как категория философского дискурса судьба вновь появляется в середине XIX в. в произведениях Кьеркегора, затем следует целая плеяда философов, писавших о судьбе [16, с. 5], из представлений которых отмечается влияние на лосевские взгляды идей О. Шпенглера [11, с. 7], выраженных в посвященной теме судьбы главе «Заката Европы».

Проблема судьбы рассматривалась также и русскими религиозными философами Серебряного века [5]. В их работах она была связана с темами смысла жизни и границ человеческой свободы, проблематикой необходимости и случайности, соотношения веры и рационального знания в контексте опыта постижения Бога и мира.

Подъем интереса к теме судьбы отмечается и в наши дни. Об этом свидетельствуют цикл состоявшихся в 1990–1994 гг. в Москве научных конференций, в трудах которых понятие судьбы подверглось детальному анализу (см.: [28]), а также целый ряд кандидатских диссертаций по сопутствующим вопросам, защищенных в последующее двадцатилетие. Необходимо также отметить монографию В. П. Горана [9], вышедшую в свет в тот же период.

Вместе с тем можно констатировать, что не только христианский, но даже просто монотеистический пласт представлений о судьбе пока продолжает оставаться достоянием чисто гуманитарных знаний, не встречая параллелей в сфере естественных наук. Как отмечает В. Зеньковский, фундамент современной научной картины мира, в основе которого лежат: 1) отказ от креационизма и учение о «бесконечной эволюции»; 2) принципиальное отвержение идеи «чуда»; 3) принятие факта закономерности в мире с устранением вопроса о причинах этой закономерности; 4) тяготение к механическому истолкованию природы и отказ от телеологии [12], исключает соответствующие религиозные предпосылки.

Как известно, дух творит себе формы. В связи с отказом науки Нового Времени от христианских представлений, ставшим для многих ее служителей своего рода *credo*, идейный откат к пантеизму и язычеству (здесь нельзя не согласиться с А. Ф. Лосевым) произошел вполне закономерно.

Древнегреческая мифологема судьбы имела предысторию в еще более глубокой древности. Как отмечает В. П. Горан, по крайней мере, часть исходных образов и символов, на основе которых сформировались древнегреческие представления о судьбе, отраженные в гомеровском эпосе и творениях Гесиода, гораздо древнее «Илиады» и «Одиссеи» и восходят к крито-микенской эпохе.

В минойско-микенском культе чтившиеся божества были в основном женского пола. Это был изначально хтонический культ, т. е. ассоциирующийся

с землей и ее производительными силами. Хтонические божества характеризуются амбивалентностью. Обычно это богини плодородия и рождения, но одновременно также и богини, поставленные во главе загробного мира. Они имплицитно связывают такие фундаментальные противоположности, как рождение и смерть. В средиземноморской культурной традиции образ такого хтонического божества ассоциируется прежде всего с фигурой Великой Матери.

Таковой являлась в конце II тыс. до н. э. великая богиня Кибела, культ которой распространился в Анатолии вплоть до Эгейского моря. Но фигура самой Кибелы имеет значительно более ранние истоки, которые в эгейско-анатолийском культурном ареале прослеживаются уже в VII–VI тыс. до н. э. Именно этим временем датируется Чатал-Хююк — крупное поселение в Анатолии, в культовых изображениях которого уже присутствуют образы Великой Матери с типичным для хтонических божеств сочетанием символики плодородия, рождения, жизни, с одной стороны, и смерти — с другой [9, с. 35–37].

Существуют также предположения о древнеегипетском и вавилонском влияниях на греческую мифологию через микенцев и их знакомство с месопотамской религиозной традицией. В эпоху, когда контакты микенских греков с соседними культурами (Египет, Вавилония, хетты) были наиболее интенсивными, в рамках этих культур идея судьбы как целокупного жизненного пути человека, начиная с момента его появления на свет и до порога смерти, уже успела сложиться и получила значительное распространение, сделавшись достоянием всего Ближнего Востока.

Таким образом, греческие богини судьбы Мойры стали объектом культа с родословной, уходящей в глубь тысячелетий, имевшего преемственность с минойско-микенскими хтоническими божествами. Интересной особенностью Мойр была их двойная генеалогия.

В «Теогонии» Гесиод сначала представляет Мойр как принадлежащих к поколению старейших богов, явившихся в мир задолго до олимпийской семьи. Они изображаются дочерьми Ночи, богини ночного мрака, родившейся из начального Хаоса. Жилище Ночи располагалось в бездне Тартара, куда никогда не смотрит солнечный Гелиос. Власть Мойр как могущественных первичных божеств распространялась на все и вся, включая не только людей, но и богов-олимпийцев.

Второй раз Мойры вводятся уже как дочери главы олимпийских богов Зевса и Фемиды, персонифицирующей закон, суд и вечную справедливость, что наделяет образ Мойр смыслом торжества закона судьбы как закона справедливости. Это генеалогическое различие требует комментария.

Важная особенность мифологемы судьбы состоит в том, что ее сердцевину составляет идея предопределенности будущего, которое заранее задано, в каком-то смысле уже существует, осуществляется с неотвратимостью и может быть узнано посредством различного рода мантических техник, т. е. искусства предсказания. Но такое предопределение предполагает категорию времени. Говорить о власти судьбы над объектами, вообще не подверженными изменениям (бессмертными существами), у которых если не само бытие, то хотя бы их статус в мироздании не является временным, лишено смысла.

Применительно к языческим богам это означает следующее. Власть каждого из них имеет пределы в силу существования других богов, и такой предел есть жизненная доля каждого бога в мире. Решения судьбы касаются изменения их положения, именно об этом повествуют мифы, в которых речь идет о смене господствующих поколений богов. Фигуры Мойр приобретают в таком случае вселенский масштаб субъектов судеб ординарных богов-функционеров, осуществляющих непосредственное управление миром. (Показательно, с какой неохотой открывает гетевский Мефистофель тайну существования Матерей) [8, с. 262]. Тенденция подчинять богов судьбе преобладала у греков тогда, когда речь шла о смене поколений богов, а противоположная тенденция — представлять богов субъектами судьбы, проявлялась при изображении миропорядка в эпоху царствования Зевса.

Этот последний временной период рассматривался при жизнеописании героев эпоса. Сразу же при рождении человека Мойрами задавался весь его жизненный путь как единое завершенное целое, и важнейшим пунктом принимаемого ими при этом решения являлось предопределение момента его смерти, имеющее фатальный характер. В поздней греческой мифологии Мойр было трое. Они именовались Лахесис (греч. дающая жребий), Клото (прядущая) и Атропос (неотвратимая). Их функции были следующими: Клото пряла нить жизни, на которую нанизывались жизненные события, Лахесис разматывала эту нить и проводила ее через все случайности и превратности судьбы, а Атропос, перерезая нить, обрывала жизнь человека [38].

Мотив «прядения» судьбы характерен не только для греческой мифологии, он встречается также в совершенно различных и далеких друг от друга культурах и восходит, по-видимому, к весьма древним индоевропейским представлениям [41, р. 352]. В частности, судьбы людей при рождении прядут древненорвежские богини Норны.

В славянском пантеоне ту же роль играла Макошь — единственное женское божество, идол которого стоял в киевском капище и которая, по мнению академика Б. А. Рыбакова, была едва ли не главной фигурой народного культа дохристианской Руси [31]. Ей посвящался особый день недели — пятница. Позже в народном сознании образ Макоши во многом ассоциировался с образом христианской святой III в. Параскевы Пятницы. Это имеет параллель и в позднем творчестве А. С. Пушкина, где судьбоносным днем тоже всегда является именно пятница [6].

Важным элементом мифологемы судьбы было представление о направляющем демоне-гении. Платон в «Государстве» описывает процесс выбора человеческими душами своего жизненного жребия (образчика судьбы) прежде их телесного воплощения, после которого они забывают обо всем происшедшем, и их сознание при рождении представляет собой *tabula rasa*. Однако Лахесис, утверждая выбранный жребий, посылает с душой особое бестелесное существо — демона «как стража жизни и исполнителя сделанного выбора» [26 с. 419], который в дальнейшем руководит душой и реализует ее выбор в земной действительности. У греческих философов вплоть до неоплатоников понятие демона не имело той негативной коннотации, которую оно получило в христианстве, и обозначало просто божество низшего ранга. Как отмечает А. Ф. Лосев,

римский гений (genius) представлял полную аналогию греческому демону <...> Этим названием обозначалось в людях (и в вещах) их жизнеустремление, их волевая направленность <...> Гении эти настолько близки к людям (вещам), что они заведуют каждым малейшим шагом человека, каждым его движением [21, с. 72].

Вопрос о демоне подробно рассматривается также у Плотина. В изложении его учения Лосевым это

наш внутренний руководитель. Но, не будучи ни чистым умом, ни просто роковым предопределением, он в то же самое время и не есть мы сами в нашей изначальной субстанции. Он только находится в нас, и он именно *наш*. Что же касается нас самих, то в реальной земной жизни мы можем то подчиняться ему, то не подчиняться, или подчиняться как-нибудь частично, приблизительно [20, с. 654].

Наиболее сложный аспект понятия судьбы был связан с проблемой соотношения предопределенности жизненного пути со свободной волей человека, особенно в том случае, когда последнему как-то удавалось заглянуть «за горизонт» и узнать, что его ожидает в будущем. Гамлетовская дилемма — «смиряться под ударами судьбы, *иль* надо *оказать сопротивление*» — *вставала уже перед героями античной трагедии. Но как бы ни разрешали ее для себя персонажи Софокла и Эврипида, всегда оказывалось, что даже бунтарские порывы человека против порядка вещей представлялись «свободными» только ему самому, будучи «учтены» заранее в расписании внешних событий и являясь составной частью средств исполнения предреченного. Однако во внутреннем мире личности подобные моменты выбора играли ключевую роль, содействуя ее становлению.*

Несмотря на персонифицированность божеств судьбы в древнегреческой мифологии, эта персонификация происходила как бы на границе личного и безличного. В гомеровском эпосе не делается ни единой попытки умолить Мойр. Они выступают преимущественно как олицетворение безличной судьбы, власть которой сходна с властью природной закономерности, и ее проявления нельзя ни изменить, ни отсрочить.

Если подвести краткий итог вышесказанному, то такая безличная судьба представляет собой некую интегральную целостность, вневременным образом полностью определяющую весь жизненный путь человека, который затем развертывается во времени путем последовательной реализации составляющих его событий. Этому действительно имеется близкий аналог в естествознании, который, к сожалению, в своих работах не замечает А. Ф. Лосев, оставаясь, в основном, в рамках рассуждений о традиционно рассматриваемых проявлениях судьбы, касающихся текущего временного момента.

Известно, что изложение большинства разделов физики можно вести двумя способами. Чаще всего его начинают с формулировки законов движения изучаемых объектов в дифференциальной форме. Такой подход кажется естественным и интуитивно понятным. Он «докладывает вам о каждом вашем шаге, прослеживает ваш путь пядь за пядью» [35, с. 110] и вполне согласуется с теми представлениями о причинности, которые складываются у человека на основании обычного повседневного опыта.

Но возможен и иной, интегральный подход, построенный на основе весьма общего утверждения, именуемого принципом наименьшего (или экс-

тремального) действия, согласно которому реальной траектории движения системы, в отличие от всех других ее мыслимых путей между состояниями в исходный и конечный моменты времени, отвечает экстремальное значение интеграла, называемого действием. И хотя оба эти подхода математически эквивалентны (если законы каких-либо физических явлений выражаются дифференциальными уравнениями, то, исходя из чисто математических соображений, не связанных с сущностью этих явлений, возможно их приведение к вариационной форме [27, с. 872]), они совершенно по-разному описывают суть явления — второй меняет привычную парадигму мышления на противоположную. Оказывается, что тела или поля движутся или меняют конфигурацию так, словно имеют в виду определенные цели и стремятся достигнуть этих целей наиболее эффективным образом. Складывающееся при этом впечатление образно передает Р. Фейнман:

...все ваши инстинкты причин и следствий встают на дыбы, когда вы слышите, что частица «решает», какой ей выбрать путь, стремясь к минимуму действия. Уж не «обнюхивает» ли она соседние пути, прикидывая, к чему они приведут — к большему или меньшему действию? [35, с. 111]

Как отмечает Ю. С. Владимиров,

принцип наименьшего действия и сейчас воспринимается не просто, о чем свидетельствует его отсутствие в школьных программах и в курсах общей физики для вузов, несмотря на то, что современная физика опирается, главным образом, на лагранжев формализм [4, с. 123].

Исторические корни такого рода вариационных принципов тоже уходят в Древнюю Грецию и связаны с именем Герона из Александрии, который, объясняя законы отражения света и варьируя длину пути, проходимого лучом, убедился, что из всех возможных путей свет выбирает наикратчайший. В XVII в. Пьер Ферма обратил внимание на принцип Герона и обобщил его, изложив во временной формулировке.

Понятие действия в его современном значении впервые введено Г. Лейбницем в главе “De actione et potential” не опубликованной при жизни неоконченной работы по механике [39, р. 354]. Незавершенность данного исследования, как полагают [37, с. 9], связана с тем, что его побудительным мотивом было подтверждение теологических и философских взглядов Лейбница о совершенстве устройства мироздания. Доказывая в своей «Теодицее», что «Бог избирает наилучший из всех возможных миров» [19, с. 244], Лейбниц распространял данный тезис как на моральные, так и на физические аспекты сотворенного универсума и тот факт, что в природных процессах оптимальный результат достигается при минимуме действия, должен был послужить иллюстрацией этого утверждения. Однако впоследствии Лейбниц обнаружил, что экстремум действия не всегда является минимумом, что подрывало основы его первоначального замысла.

Спустя несколько десятилетий принцип наименьшего действия был «переткрыт» французским математиком Пьером Мопертюи, пришедшим к понятию о наименьшем действии тоже из теологических соображений о «мудрости

создателя и управителя вселенной, исключаяющей возможность бесполезной траты работы» [30, с. 276].

В дальнейшем принцип наименьшего действия развивался Эйлером и Лагранжем, создавшим в связи с этим метод вариационного исчисления, и получил завершенную форму в работах Гамильтона. Настоящее признание значимости этого принципа произошло в XX в., когда он лег в основу главных разделов современной физики и вошел в число самых фундаментальных физических принципов, позволяя описывать исключительно широкий круг явлений и обладая большей общностью, чем закон сохранения энергии [25, С. 580].

Вместе с тем, как отмечает В. Э. Терехович,

ни одна область науки не считает принцип наименьшего действия предметом своего исследования, принимая его либо как аксиому, либо как проверенный временем формальный метод. Причина в том, что по своей сути это принцип философский» и «одна из причин, по которой к философским обобщениям принципа наименьшего действия всегда относились настороженно, — призрак целевой причины». Обоснование принципа простотой и совершенством природы, понимаемыми телеологически, не вписывалось ни в одну научную парадигму [33, с. 49].

Нельзя, однако, не учитывать того, что «целебоязнь» философски иррациональна [34 с. 103], поскольку последовательно проведенное рассмотрение только лишь действующей причинности неминуемо приводит к проблеме перводвижителя, не в меньшей мере трансцендентного, чем источник конечного целеполагания. В то же время вариационный подход, объединяющий в себе действующую и целевую причинность, снимает остроту их противопоставления, наделяя их, по существу, равным статусом, что соотносится с представлением Аристотеля о вторичности обеих этих причин по отношению к более фундаментальной формальной причине [1].

Вслед за выдвиганием принципа наименьшего действия Мопертюи, как отмечает М. Льюцци,

последовала полемика, в которой поднимались не столько физические, сколько метафизические вопросы (конечная причина, существование Бога). Начата она была Самуэлем Кенигом (1712–1757), в ней принимали участие (как противники Мопертюи) Вольтер, Мальбранш, Вольф и другие [24, с. 155].

Дискуссии о философском содержании данного принципа и его мировоззренческих следствиях имели место и в дальнейшем. Взгляды ученых по этим вопросам разделились и тяготели к трем основным позициям (от полного отрицания философской ценности этого принципа до придания ему всеобъемлющей значимости), каждая из которых была поддержана известными именами (подробнее см.: [34, с. 98–100]).

Однако если в век классической механики еще возможно было считать, что вневременной выбор целостной траектории объекта базируется на чисто математических соотношениях и вторичен по отношению к дифференциальному описанию и действующей причинности, то переход к квантовой физике дополнил картину принципиально новыми деталями, заметно приблизившими ее к представлениям античности.

В частности, неожиданным оказалось обнаружение того, что квантовый объект при своем движении действительно в определенном смысле «прощупывает» не только соседние пути, но и все пространство Вселенной в целом, при этом сбор и обработка соответствующей информации происходят с бесконечной скоростью, т. е. вневременным образом. С этим, в частности, связаны фейнмановский метод интегралов по траекториям, ЭПР парадокс, эффект Ааронова-Бома, вся идеология «запутанности» частиц, кооперативные квантовые макроявления и т. д. Аналогичное поведение может быть свойственно и макрообъектам [10, с. 32]. Как пишет М. Каку, «как бы странно это ни выглядело, каждый раз, как вы идете через комнату, ваше тело заблаговременно “обнюхивает” все возможные пути, даже те, что ведут к далеким квазарам, а затем все их складывает» [14, с. 190].

В этой прямой физической аналогии «выбора судьбы» объектом проявляется свойство целостности мира, объединенного взаимосогласованной связью потенциальных возможностей квантовых систем, отличающейся от обычной причинно-следственной связи тем, что она носит не силовой и не энергетический характер, а проистекает из факта уникальной неразложимости таких систем на множества независимых элементов [37, с. 45].

Большой резонанс в среде научной общественности вызвало доказательство математиками Д. Конвеем и С. Кошеном в 2006 г. «теоремы о свободной воле», позволяющей установить прямое соответствие между свободой воли человека и свободой воли квантовых микрочастиц и даже перейти к количественному описанию данного понятия (см. [40] и приведенную там библиографию), что еще теснее соотносит физические представления о природных процессах с интерпретацией сходных явлений в мифологии.

Идея имманентной активности, присущей всем материальным объектам, опирается на философскую традицию, восходящую еще к Лукрецию (I в. до н. э.). В ее русле находится лейбницевское учение о монадах, взгляды Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Бергсона и многих других. Круг сторонников этой идеи постепенно расширяется. Как отмечает М. Бунге, «материальные предметы на всех уровнях организации все более и более рассматриваются как сущности, имеющие собственную активность, обусловленную, но не полностью детерминированную окружающей их средой» [3, с. 207].

Дальнейшее приближение к представлениям, характерным для мифологии судьбы, делается в работе Э. А. Тайнова [32], где активное начало, управляющее движением частиц, (точный аналог демона-гения), рассматривается как референт комплексной волновой функции и выносится за пределы нашего пространственно-временного многообразия, что освобождает его от релятивистских каузальных ограничений. (По словам Д. В. Грожан, «концепт судьбы — как бы он ни варьировался, всегда апеллирует либо к “другому миру”, либо к отношению между двумя мирами» [11, с. 20].)

Подход Тайнова в ряде аспектов перекликается с идеями П. А. Флоренского о способах физического истолкования мнимостей, расширяющих общепринятые представления о пространстве [36], учением Лейбница о монадах-субстанциях [18] и соображениями Канта, высказанными в «Критике способности суждения», о трансцендентной взаимосвязи действующей и целевой при-

чинности [13, с. 443]. Данный подход позволяет также по-новому взглянуть на отмечавшуюся уже проблему параллелизма соотношения классической и квантовой физики с соотношением сознания и подсознания в психологии [15, прим. 101].

Интеллектуальные построения древних греков, питавшие европейскую научную мысль на протяжении всей ее истории, в наши дни уже не воспринимаются учеными как далекая и не имеющая отношение к современности архаика. В. Гейзенберг указывал, что современное естествознание требует возврата к идеям Пифагора, Платона и Аристотеля [7]. И хотя философская проблема соприсутствия целесообразности в общей структуре мироздания не получила окончательного разрешения, вопросы, на которые вышла современная наука, оказались сущностно близки к тем, которые были поставлены еще в античности и нашли свое выражение в мифологеме судьбы.

В заключение, вновь возвращаясь к философским взглядам А. Ф. Лосева, следует отметить, что как христианский мыслитель он не ограничивается рассмотрением круга чисто языческих представлений о судьбе. Осмысливая данный феномен, он стремится найти ему должное место в системе христианского мировоззрения и независимым путем в свою очередь приходит к учению о всеобщей мировой целостности. Определяя свою философскую позицию как «православно понимаемый неоплатонизм» [23], он приходит к тому, что

говорить ли о Мире и говорить ли о Боге, все равно не миновать учения о целостности, которая все создает. И эта целостность <...> настолько огромна, и настолько она специфически все определяет, что человеку невозможно представить себе заранее в абсолютном смысле наступление того или другого события [23].

Судьба в его системе взглядов есть момент Первоединства, охватывающего все в единой неделимой точке. Однако если античное первоединство ограничено безличным Космосом, то христианское восходит к самому Творцу мироздания, абсолютной Личности — Богу, и в таком понимании судьба, в отличие от действующего вслепую и механически античного рока, представляет собой не что иное, как волю Божию, действие которой глубоко осмысленно и направлено на спасение каждого отдельного человека и всего мира в вечности. Но данная тема, действительно, находится уже не в поле компетенции современной науки.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Физика. Кн. 2. Гл. 7. // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1981. — Т. 3.
2. Булгаков М. Белая Гвардия; Мастер и Маргарита: Романы. — Минск, 1988. — 670 с.
3. Бунге М. Причинность: Место принципа причинности в современной науке. 2-е изд. — М.: Едиториал УРСС, 2010. — 512 с.
4. Владимиров Ю. Метафизика. 2-е изд. — М., 2009. — 568 с.
5. Высоцкий А. П. Концептуализация судьбы в русской культуре (на примере философии религиозного экзистенциализма): дис. ... канд. филос. наук. — Волгоград: ВГПУ, 2007.

6. Гайворонская Л. В. Семантика календаря в художественном мире Пушкина (дни недели, времена года): дисс. ... канд. филол. наук. — Воронеж: ВГУ, 2006.
7. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. — М.: Прогресс, 1987. — 368 с.
8. Гете И. В. Фауст. — М.: Художественная Литература, 1969. — 511 с.
9. Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. — Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990. — 335 с.
10. Гринштейн Дж., Зайонц А. Квантовый вызов. Современные исследования оснований квантовой механики. — Долгопрудный: Интеллект, 2008. — 384 с.
11. Грожан Д. В. Проблема судьбы в западноевропейской культуре: дис. ... канд. филос. наук. — Ростов-на-Дону: ДГТУ, 2003.
12. Зеньковский В. Основы христианской философии. — М., 1992.
13. Кант И. Соч.: в 6 т. — М.: Мысль, 1966. — Т. 5. — 564 с.
14. Каку М. Параллельные миры. Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса. — М.: София, 2008. — 416 с.
15. Копейкин К. В. «Души» атомов и «атомы» души: Вольфганг Эрнст Паули, Карл Густав Юнг и «три великих проблемы физики». — URL: <http://ufn.ru/tribune/trib151208.pdf> (дата обращения: 24.01.2019).
16. Круглова И. Н. Метафизика судьбы как онтология свободы: дис. ... канд. филос. наук. — Томск: ТГУ, 1999.
17. Куксаузен А. А. Античные концепции судьбы в культуре итальянского Возрождения: дис. ... канд. культурол. — Саратов: СГТУ, 2006.
18. Лейбниц Г. В. Монадология // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1982. — Т. 1.
19. Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 4. — 554 с.
20. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. — М.: АСТ, 2000. — 960 с.
21. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. — М.: Мысль, 1996. — 975 с.
22. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.
23. Лосев А. Ф. Признавая абсолютную истину. — URL: <http://bookworm-e-library.blogspot.com/2008/12/aleksey-losev.html> (дата обращения: 27.01.19).
24. Льюис М. История физики. — М.: Мир, 1970. — 262 с.
25. Планк М. Принцип наименьшего действия. // Вариационные принципы механики: сб. статей классиков науки / под ред. Л. С. Полак. — М.: Физматгиз, 1959.
26. Платон. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3. — 654 с.
27. Полак Л. С. Вариационные принципы механики // Вариационные принципы механики: сб. статей классиков науки / под ред. Л. С. Полак. — М.: Физматгиз, 1959.
28. Понятие судьбы в контексте разных культур / науч. совет по истории мировой культуры. — М.: Наука, 1994. — 320 с.
29. Постовалова В. И. Судьба как ключевое слово культуры и его толкование А. Ф. Лосевым (фрагмент типологии миропониманий) // Понятие судьбы в контексте разных культур / науч. совет по истории мировой культуры. — М.: Наука, 1994.
30. Розенбергер Ф. История физики. Ч. 2: История физики в Новое Время. — М.; Л.: ОНТИ, 1933.
31. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М.: Наука, 1994. — 608 с.
32. Тайнов Э. А. Трансцендентальное. Основы православной метафизики. 3-е изд. — М.: Парад, 2007. — 282 с.
33. Терехович В. Э. Действующие и целевые причины в принципе наименьшего действия // Вестник ЛГУ. Сер. Философия. — 2012. — № 3 (т. 2).

34. Терехович В. Э. Философско-методологические проблемы принципа наименьшего действия: дис. ... канд. филос. наук. — СПб.: СПГУ, 2013.
35. Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. — М.: Мир, 1977. — Т. 6: Электродинамика. — 349 с.
36. Флоренский П. А. Мнимости в геометрии: расширение области двумерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). 2-е изд. — М.: Едиториал УРСС, 2004. — 72 с. (Академия фундаментальных исследований: история математики.)
37. Цехмистро И. З., Штанько В. И., Тягло А. В. и др. Концепция целостности. — Харьков: Изд-во Харьковского гос. ун-та, 1987. — 222 с.
38. Berry E. G. The History and Development of the Concept of *Qeía Moira* and *Qeía Tých* down to and including Plato. — Chicago, 1940.
39. Leibniz G. W. *Dynamica de potentia et legibus naturae corporeae* // *Leibnizens mathematische Schriften* /Hrsg. von C. I. Gerhardt. — 1860.
40. Merali Z. Are Humans the Only Free Agents in the Universe? // *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience*. — Springer Science+Business Media, 2013. — P. 81–94.
41. Onians R. B. *The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*. — Cambridge, 1954.