

И.Н. Попов

**МЕТАФИЗИКА АБСОЛЮТНОГО ДУАЛИЗМА:
ОРАТОРИЯ ПРЕОДОЛЕНИЯ**

Монография

Барнаул 2010

УДК 11/14

Сведения об авторе: кандидат философских наук, доцент кафедры менеджмента и правоведения Алтайского государственного аграрного университета, докторант Алтайского государственного университета, основатель религиозного объединения «Круг преданных Аллат». E-mail: salmanasar@rambler.ru

Рецензенты:

кандидат философских наук, доцент кафедры философии, декан факультета гуманитарного образования АлтГТУ им. И.И. Ползунова **Н.А. Белоусов**;

кандидат философских наук, доцент по кафедре философии религии и религиоведения **М.М. Градусова**.

Попов И.Н. Метафизика абсолютного дуализма: оратория преодоления / И.Н. Попов. – Барнаул: Азбука, 2010. – 290 с.

Popov I.N. Metaphysics of Absolute Dualism: an oratorio of the overcoming / I.N. Popov. – Barnaul: Azbuka, 2010. – 290 p.

ISBN 978–5–93957–396–2

В научном издании выявляется общая парадигма панмонизма (всеединства) предшествующих как религиозных, так и атеистических учений, господствующая со времени окончания продолжительной до-религиозной эпохи человечества. Для ее преодоления выдвигается не относительно-, но абсолютно-дуалистическая религиозная метафизика (включающая тео- и материологию), где по-новому освещены понятия божественной трансцендентности, «вечной женственности» и др.

Предназначено философам, религиоведам, теологам и всем, кому не безразличны проблемы религиозного мировоззрения.

Фото на обложке – И.Н. Попова.

ISBN 978–5–93957–396–2

© Попов И.Н., 2010

Содержание

Предисловие	4
Раздел I. Дорелигиозное мировоззрение	7
Глава 1. Эпоха палеолита как время дорелигиозного мировоззрения. Отрицание гипотез палеолитических форм религии	7
Раздел II. Парадигма панмонизма (всеединства)	29
Глава 2. Статические понятия всеединства и Единого	29
Глава 3. Энергетические понятия эманации и Софии	52
Глава 4. Инертное понятие материи. Человек – амфибия ...	84
Глава 5. Псевдодуалистические учения панмонизма (зороастризм и др.)	112
Раздел III. Метафизика абсолютного дуализма (безусловной двойственности)	144
Глава 6. Метафизика как сверхъестествознание (познавательный «барьер»)	144
Глава 7. Материология абсолютного дуализма («человек – обезьяна»)	162
Глава 8. Позитивная тео(фея)логия абсолютного дуализма (архисимволизм «женственности»)	206
Глава 9. Негативная теология абсолютного дуализма (архинегативизм «иноного»)	225
Послесловие	258
Библиографический список	261
Белоусов Н.А. Рецензия на монографию И.Н. Попова «Метафизика абсолютного дуализма: оратория преодоления»	285
Градусова М.М. Рецензия на монографию И.Н. Попова «Метафизика абсолютного дуализма: оратория преодоления»	288

ПРЕДИСЛОВИЕ

*Отчалъ от пристани недвижной,
а добрым ветром буду Я Сама.*

Аллат

Адынгла Аллат Дьангмылу Энези!

Не учи тому, чего сам не исполняешь! не учи плавать, стоя на берегу. – Вот первейшее условие для всякого пишущего книгу мировоззренческого посыла. (Речь не о том, кто учит тому, чего сам не знает, и не об ученике, который учится не у того, либо вообще не желает учиться. Доволен учитель учеником, коего надо не подгонять, а придерживать.)

Не учи мудрости как разумному приспособленчеству к этому миру, но – преодолению этого мира! – Вот другое условие уже не для всякого пишущего, но для меня, в силу чего и отвечать придется за каждое сказанное слово.

Обычно предисловия создаются после написания основного содержания, отчего они превращаются во введения с основными положениями исследования, прочитав которые и поверив им или нет, можно уже и не читать остального. Мне предпочтительнее предпослать именно короткое предисловие с необходимыми и достаточными словами. Ввиду некоторой «энциклопедичности» предстоящего исследования, я не заявляю его общей методологии и историографии; каждый раздел, а в отдельных случаях и глава, будет начинаться соответствующим их задачам методологическим введением, и по мере надобности по ходу изложения будут приводиться и историографические ссылки.

Цель работы – преодоление безраздельно господствующей в религии, искусстве, философии и науке парадигмы панмонизма (мировоззрения всеединства), вот уже сколько тысячелетий подавляющей ростки чего-либо иного (правда, к сугубо художественной литературе обращение будет крайне редким). Само понятие «преодоление» взято из этой самой парадигмы, а именно, из гегелевской философии (логики), где «aufheben» (снимать, преодолевать) означает спекулятивное, в своем роде мистическое мышление как снятие противоположных определений без

их абстрактного обобщения, т.е. с сохранением различий¹; использование его здесь оправдано тем, что целью является не «уничтожение» панмонистического мировоззрения в целом, но «снятие» его тотальности и, одновременно, ограниченности, показ частичной ценности его свивания в делах «посюстороннего» мира; однако преодоление его будет обходиться без посредства очередного объемлющего противоположности абсолюта.

Основное содержание исследования разместится в трех разделах. В первом в ограниченном объеме будет реконструироваться дорелигиозное мировоззрение эпохи палеолита; наличие этой части работы совсем не необходимо для последующих разделов – это своего рода энциклопедический «факультатив»; определение воззрений человечества названной эпохи в качестве дорелигиозных (нерелигиозных) не задано основной целью, тем более не собрано в угоду некоей схемы: последующие части исследования способны состояться и при противоположной точке зрения, и я руководствовался строго эмпирическими данными. Во втором разделе будет представлена собственно парадигма панмонизма как типа мировоззрения; несмотря на то, что уже здесь не получится совсем обойтись без критического рассмотрения, однако в основном второй раздел включит обобщающее изложение названной парадигмы; помимо философских и религиозно-философских учений будет привлекаться религиозный материал, в т.ч. устные первобытные мифы; именно это позволит увидеть сильнейшую зависимость философских идей от более древних учений (широкий контекст позволяет нередко за «авторскими» учениями видеть воззрения анонимных мифотворцев), чего до настоящего времени не заметно многим, изучающим историю мысли (от Фалеса) глазами Аристотеля или Диогена Лаэртского. Третий раздел посвящается преодолению панмонизма путем метафизики абсолютного дуализма (безусловной двойственности), насколько это возможно в теории; эта метафизика имеет своим истоком особое религиозное учение и заканчивается верой, только и способной к полноте практического преодоления. Наверное, во всех частях изыскания будет

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 212, 238.

большое количество ссылок на литературу (для удобства как автора, так и читателя в подавляющем большинстве случаев она будет русскоязычной, оригинальной и переводной), что вызвано как широтой задач, так и стремлением при изложении мыслей о чем-либо при первой возможности указывать их творцов, т.е. приблизительно первых; в этом есть свои неудобства, но в сравнении со сплошными сочинениями «от автора», где на деле едва ли четверть написанного самостоятельна, это оправдано.

Представленная таким образом работа – не готовая для каждого «железная дорога» и даже не «тропинка» или ариаднина нить, но – не более чем «указатель» направления пути, который в снегах каждый пошедший будет торить сам, и ступить придется не в теплых сапогах, но босыми ногами... а за то, что «отчалить от пристани недвижимой» стоит рискнуть, – ручаюсь.

Говорю спасибо поэтессе Наталье Геннадьевне Макаренко и ярлыкчи (ясновидице), каму Кларе Михайловне Кыпчаковой, по-своему поддержавших замысел книги.

РАЗДЕЛ I ДОРЕЛИГИОЗНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

...Разве тело моё не природы часть?

Аллат

*Некогда были вы обезьяной, и даже
теперь еще человек больше обезьяна,
чем иная из обезьян.*

Ф. Ницше

Глава 1

Эпоха палеолита как время дорелигиозного мировоззрения. Отрицание гипотез палеолитических форм религии

В начале исследования я намерен рассмотреть проблему дорелигиозного мировоззрения; после этого надежнее и плодотворнее обращаться к позднейшим типам религиозного мировоззрения, включая метафизику.

Социобиологический подход. На мой взгляд, эпоха палеолита – первейшее время человечества – была дорелигиозным периодом истории. Но ведь известно, что даже сохранившиеся до Нового времени и даже до наших дней самые архаические общества демонстрируют сложнейшие религиозные обряды и мифологию; например, Б. Малиновский говорил, что нет обществ без религии и магии, как и без научного мышления¹. Однако верно и то, что отмечалось многими авторами, даже самые архаичные из современных народов, например, австралийцы, соответствуют как минимум уже эпохе мезолита (12-6 тыс. лет назад); но при этом они считают допустимым экстраполировать эти позднейшие факты из их мировоззрения на более древние времена; считают, что тем самым поняли то, что делалось в головах людей палеолита. Я же считаю, что мировоззрение палеолитической эпохи в области религии в корне отлично от позднейшего времени, являясь «заповедником» дорелигиозного мировоззрения.

¹ См.: Малиновский Б. Магия, наука и религия: пер. с англ. М., 1998. С. 19.

Палеолит (древнекаменный век) – громадный период – представлен как современным подвидом *Homo sapiens sapiens* (modern) (40 тыс. – 12 тыс. лет назад), так и промежуточными между ним и видами современных высших обезьян вымершими видами: виды рода *Australopithecus* (4 млн лет назад и позже) и виды рода *Homo* – *Homo habilis* (2,7 млн – 1,5 млн лет назад), *Homo erectus* (1,5 млн – 0,2 млн лет назад) и *Homo sapiens* (archaic) (0,2 млн – 40 тыс. лет назад). Традиционно отряд приматов (Primates) делится на два подотряда: Prosimii и Anthropoidea, а последний – на секции Platyrrhina (широконосые) и Catarrhina (узконосые); до последнего времени в секции узконосых выделялось надсемейство Hominoidea с семействами Hylobatidae (гиббонообразные), Pongidae (человекообразные) и Hominidae (люди); эта классификация еще часто применяется в исторической литературе, однако в биологии ряд систематиков идут на сближение человека с человекообразными обезьянами; сейчас наиболее принята классификация А. Манна и М. Вейса: семейство Hominida включает подсемейство Ponginae (орангутанговые) и подсемейство Homininae с трибой Gorillini и трибой Hominini: подтриба Panina (шимпанзе) и подтриба Hominina (*Homo* и ископаемые предки); М. Гудман предлагает объединить в одну подтрибу Hominina горилл, шимпанзе и людей. Исследования таких американских биохимиков, как А. Вильсон и М.-К. Кинг, и цитогенетиков – К. Данхэм, Дж. Сойер и Дж. Юнис, выявили сходство белков и, соответственно, участков ДНК у шимпанзе и человека до 99%, что для систематики является основанием отнесения любых видов животных с таким сходством к одному роду; поэтому нахождение человека, человекообразных обезьян и вымерших переходных видов и подвидов в рамках одного семейства – несомненно, более же дробная классификация не принципиальна для настоящего исследования.

Такая высокая «биологичность» современного человека и обращение к эволюционно самой древней эпохе человечества делают целесообразным применение в данной главе социобиологической методологии. Основы ее, без использования самого термина, заложены Ч. Дарвиным в сочинении «Происхождение

человека и половой отбор» (1871)¹, где он, в частности, для реконструкции первобытного общества применял метод аналогии, привлекая материалы наблюдений за обезьянами, собаками др. Сегодня социобиология выступает междисциплинарным (отчасти и философским) направлением исследования социальных проблем; программным именно для социобиологии в узком смысле слова стало заключение книги канадского философа и биолога М. Рьюза «Философия биологии» (1973), где он заявил: «Я совершенно убежден, что в будущем биология сомкнется с социальными науками, как на другом конце она уже смыкается с науками физическими. Все чаще и чаще мы будем видеть, что такие дисциплины, как психология, социология и антропология, будут включать в свои теории результаты, полученные ранее биологами. Соответственно на долю философов будет приходиться все более важная роль...»²; уже в 1975 г. эта мысль в целом была реализована в работе американского энтомолога Э.О. Уилсона «Социобиология: новый синтез»³. Именно подход, обосновывающий социальные феномены направленностью биоэволюции, я и намерен применить в первой главе.

Проблема существования религии в эпоху палеолита, конечно, решается не абстрактно в целом; археологи выделяют в нем следующие периоды: 1) древний (нижний) палеолит (примерно 2,7 млн – 70 тыс. лет назад); 2) средний палеолит, или Мустье (70 тыс. – 40 тыс. лет до н.э.); 3) поздний (верхний) палеолит (40 тыс. – 10 тыс. лет до н.э.). В то время как я считаю дорелигиозными все три периода палеолита, большинство авторов придерживаются мнения о существовании религии (в формах, наблюдающихся у современных наиболее архаичных народов) еще в мустьерскую эпоху⁴ (и чем новее книга, тем далее вглубь

¹ См.: *Дарвин Ч.* Происхождение человека и половой отбор // Соч. Т. 5: Происхождение человека и половой отбор. Выражение эмоций у человека и животных. М., 1953.

² Рьюз М. Философия биологии: [пер. с англ.]. М., 1977. С. 302.

³ См.: *Wilson E.O.* Sociobiology: The New Synthesis. Cambridge, Mass., 1975.

⁴ См., напр.: *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. Л., 1936. С. 241; *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990. С. 387; *Деревянко А.П.* Палеолитоведение: Введение и основы / А.П. Деревянко, С.В. Маркин, С.А. Васильев. Новосибирск, 1994. С. 191; *Элиаде М.* История веры и религиозных идей (от каменного века до элевсинских мистерий). М., 2008.

веков, уже отчасти в древний палеолит, отодвигаются зачатки духовной ритуальной культуры). Правда, есть и иная точка зрения – в настоящем исследовании я, можно сказать, возрождаю на новой основе подход французского археолога, основателя палеолитоведения, Г. де Мортилье, который в работе «Доисторическая жизнь» (1883) (третье изд. закончено его сыном) утверждал в культуре Солютрейской, Мадленской и Турасской эпох (поздний палеолит), в частности в искусстве, «полное отсутствие религиозных представлений и религиозного чувства»¹ (еще Д. Юм в добротной для своего времени работе «Естественная история религии» в принципе допускал животноподобное безрелигиозное состояние у отдельных отсталых народов)². В России также, уже в угоду государственной атеистической идеологии, была попытка некоторых ранних советских авторов представить дело так, что вообще в любом доклассовом обществе религии не было, а появляется она лишь в классовых государствах, бывшая ни чем иным, как вульгарным марксизмом (ни Маркс, ни Энгельс подобного не утверждали, а, последний, наоборот, выделял первобытные «племенные» религии); энгельсовская точка зрения возобладала, так что большинство советских ученых стали даже возводить ее происхождение в средний палеолит. Однако был и взвешенный подход таких авторов, как И.И. Скворцов-Степанов и В.Ф. Зыбковец, предлагавших более поздние датировки; правда и здесь поздний палеолит рассматривается как эпоха со сложившейся религией (устойчивой системой мистических воззрений, чувств и культа)³; если же к этому прибавить мнение об изначальности заблуждений в реалистическом мышлении, постепенном возникновении религии в связи с этим⁴, то, в отличие от точки зрения Мортилье, представления о дорелигиозной эпохе этих авторов становятся крайне размытыми.

¹ См.: Мортилье Г. и А. де. Доисторическая жизнь. Происхождение и древность человека: пер. с фр. 3-е изд., перераб. и доп. СПб., 1903. С. 273.

² Юм Д. Естественная история религии // Соч.: в 2 т.; пер. с англ. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996. Т. 2. С. 378.

³ См.: Зыбковец В.Ф. Дорелигиозная эпоха. К истории формирования общественного сознания. М., 1959. С. 12, 246.

⁴ См.: Там же. С. 246.

Палеолитические изображения женщины и матрилинейность. В целях доказательства выдвинутого (вслед за Мортилье) утверждения о дорелигиозности палеолита обращаюсь к памятникам палеолита, обычно интерпретируемым в религиозном ключе; здесь, конечно, не будет возможности рассмотреть все многообразие артефактов; поэтому, делая выборку, обращаюсь к наиболее сложным из них, которые, казалось бы, «дваждырелигиозны». Речь, в первую очередь, о палеолитических изображениях женщины.

Изображения женщин сопровождают человечество на протяжении практически всей его истории: многочисленные глиняные статуэтки культур неолита, энеолита и бронзового века (например, тысячи фигурок в поселениях цивилизации долины Инда), женская иконография средневекового христианства, портретная живопись Нового времени (например, «Кабинет мод и грации» П. Ротари в Большом Петергофском дворце). Наиболее загадочны среди них самые древние изображения женщины, датируемые эпохой позднего палеолита – «палеолитические Венеры». Именно в это время появляется подвид *Homo sapiens (modern)*; именно тогда женские изображения занимают господствующее положение в искусстве. Таким образом, факты свидетельствуют о важности образа женщины в мирозерцании появившегося человека.

Но изображение изображению рознь; ошибкой исследователей, пытавшихся разгадать значение «палеолитических Венер», был как раз перенос смыслов из древних письменных цивилизаций, современных архаичных обществ или мировоззрения общества, к которому принадлежал сам ученый, на эпоху палеолита; в результате привлечения артефактов позднейшей истории возникали чисто умозрительные гипотезы об изображениях хозяйки природы, хозяек домашнего очага, жриц охотничьего культа, амулетов культа предков эпохи матриархата, культа плодородия, наконец, просто эротических объектов мужских художников. Попробую избежать этого.

Среди палеолитических натуралистических и схематичных изображений человека¹ – более половины женские; если сюда

¹ Основные сведения представлены в кн.: *Абрамова З.А.* Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.; Л., 1966.

добавить фигуры неопределенного пола и зооморфные с признаками женского и неопределенного пола, то их подавляющее большинство. Чисто женские изображения можно разделить на следующие четыре вида.

1. Статуэтки. К настоящему времени открыто более сотни статуэток, изготовленных из кости, реже мягкого камня, но есть и из змеевика и др. твердых пород, и даже глины; все они небольшого размера – чаще всего от 5 до 10 см в длину; география находок включает широкий пояс от юго-западной Франции до Иркутской области в Сибири (культуры мадлена и восточного граветта, костёнковско-авдеевская и мальтинская культуры).

2. Малые гравюры и барельефы. Они выполнены на плитках известняка и костях, например, на костяной пластинке из Нижней Ложери изображена лежащая женщина, рядом с ней видны задние ноги и часть живота оленя; на бивне мамонта из Пржедмости (Моравия) представлена схематичная гравировка.

3. Наскальные барельефы, гравюры и росписи (барельефы – изображения фигур до 46 см в высоту на плитках известняка, относимые к наскальному искусству ввиду их больших размеров, говорящих о том, что они стояли вдоль стен пещер). Многочисленные барельефы и гравюры из Лоссель, Ла Магдален, Англь-сюр-Англен, Романелли и др.; росписи прямо не изображают женщину, лишь в некоторых зооморфных фигурах улавливаются их черты.

4. «Женские знаки». Особую разновидность женских изображений составляют условные изображения женского репродуктивного органа, «великого чрева». Гравюры найдены в Ла Феррасси, Бланшаре, Поиссоне и Бадегуле; обнаружены знаки и среди пещерных росписей Западной Европы; есть и скульптурные изображения из Костёнок I. Интересно то, что хотя такой способ обозначения женщины в позднем палеолите стал редкостью, но имел место уже в среднем палеолите (в одном из погребений грота Ла Феррасси обнаружена известняковая плита с искусственными углублениями, среди которых вырезаны и три женских знака).

Для этих изображений, частично и для женских знаков, характерно обнаженное женское тело. Но не все оно изображается одинаково натуралистично: редуцировано, как вынужденная

необходимость, представлены руки и ноги ниже колен, особенно ступни; орнаментированная голова хотя и крупная, но без лица; правдоподобно же, для возраста зрелой рожавшей женщины, реже беременной, изображены большие отвислые груди и живот, жировые отложения поясницы и бедер (на одной из статуэток из Костёнок I сзади видны поперечные линии – складки полного тела); на одной статуэтки из Нижнего Ложери, наоборот, груди только обозначены, но очень увеличен детородный орган. При этом одни фигуры коренасты, другие вытянуты, однако вышеперечисленные черты присутствуют как у первых, так и вторых; по мнению П.П. Ефименко, это не более чем воспроизведение двух типов физической конституции – брахискелической и макроскелической¹.

Мортилье оценивал все палеолитическое искусство как высоко художественное и в то же время реалистичное, не имеющее позднейшей религиозной «чудовищности»². Из сказанного следует, что позднепалеолитические резчики *не* имели целью изобразить: а) просто женщину, отличную от мужчины; б) половозрелую девушку в период наибольшей привлекательности; в) просто женский половой орган, позволяющий отобразить лишь потенциальность репродуктивной функции (заслуживает внимания мнение, что даже женские знаки изображают не вульву, а именно чрево³). *Позднепалеолитические изображения женщины воплощают образ матери, женщины, уже родившей одного и более детей, скорее, даже имеющей не одно поколение потомков.* Отсутствие лица говорит о том, что это, скорее, не конкретные родственницы, а групповые прародительницы (нет данных, позволяющих достоверно установить, какая группа в это время имела место и имелась ввиду – стадо, фратрия, род). (Уже одно это указывает на неправомерность отождествления палеолитических изображений с костяными фигурками эскимосов, изображавших именно умерших женщин в той или иной семье и для чего в них вкладывались волосы умершей.)

¹ Ефименко П.П. Первобытное общество. Очерки истории палеолитического времени. 3-е изд., перераб. и доп. Киев, 1953. С. 388.

² См.: Мортилье Г. и А. де. Доисторическая жизнь. С. 182, 275.

³ См.: Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. М., 1985. С. 254.

Данный вывод хотя и не блистает глубинами иных гипотез, но основан на твердом фундаменте артефактов самого палеолитического времени; обходится без, как было сказано, неправомерного привлечения исследователями этнографических материалов позднейших эпох, когда начались существенные изменения в материальной и духовной культуре.

Но, значит ли, что на этом следует остановиться? думаю – нет. Большшему пониманию палеолитических изображений женщины может послужить следующее: раз нельзя двигаться в более поздние эпохи, то можно обратиться к более ранним (средний палеолит уже упоминался); это обоснованно тем, что более ранние времена хотя и обнимают относительно громадные периоды, связанные с различными видами приматов, вплоть до появления *Homo sapiens (modern)* в позднем палеолите, но характеризующиеся единством отношения к окружающей среде, мировоззрения, лишь по-разному выражающемуся, в т.ч. в искусстве. И здесь такими же надежными, как палеолитические изображения, являются факты поведения современных обезьян, и не только семейства *Hominida*, но и всех антропоидов из секции узконосых (*Catarrhina*), обладающих сложной социальной жизнью; я за использование приматологических материалов для осмысления рассматриваемых палеолитических изображений.

Но перед этим несколько слов об этнографических данных. Они давно свидетельствуют о том, что для архаичных народов характерен счет родства по материнской линии (матрилинейность), что не могло не найти отражения и в мифологии¹, сохраняющийся и в более сложноорганизованных обществах в виде исключения прямо либо в виде разного рода следов и пережитков. Например, у австралийских аборигенов, хотя хозяйственные группы и патрилинейны, но тотемические роды всегда матрилинейны²; у индейцев преимущественным был материнский счет родства³. Еще в XIX в. были выдвинуты три точки зрения

¹ См. об этом, напр.: *Малиновский Б.* Матрилинейный комплекс и миф // Он же. Магия, наука и религия.

² См.: *Максимов А.Н.* Материнское право в Австралии // Избр. тр. М., 1997; *Элькин А.* Коренное население Австралии: сокр. пер. с англ. М., 1952. С. 90.

³ См.: *Морсан Л.Г.* Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости чрез варварство к цивилизации: пер. с англ. Л., 1934. С. 52.

на значение матрилинейности. Первая принадлежит швейцарскому юристу И.-Я. Баховену, выступившему за существование в древности матриархата – власти женщины на уровне семьи и даже гинекократии – политической власти женщин¹; эта гипотеза не подтвердилась ни этнографическими, ни приматологическими фактами и позднее сторонниками гипотезы матриархата являются обычно представители идеологизированной науки² (включая и феминистскую). Вторая, более проницательная, точка зрения принадлежит Дарвину и немецкому историку Э. Курциусу. Дарвин в «Происхождении человека» по аналогии с поведением обезьян делал вывод, что первобытный человек жил либо малыми группами с моногамными или полигамными семьями, либо подобно гориллам жил отдельной полигамной семьей, но в том и другом случае ревностно охранял женщин от других мужчин³. «Мужчина физически и умственно сильнее женщины, – писал он, – и в диком состоянии он держит ее в более унижительном рабстве, чем самцы какого-либо другого животного»⁴. Эта выдержка красноречиво говорит о склонности Дарвина представлять власть самца-вожака; вместе с тем он писал и о своей активной роли женщин в половом отборе, доказательством чего служит опять же аналогия с животными, у которых нередко самцы имеют вторичные половые признаки для привлечения самок, т.е. в реальности существовал двусторонний отбор⁵. Курциус, со своей стороны, писал о матрилинейности не как о знаке социальной роли женщины и уважения к ней, а лишь удобным способе счета родства, пока моногамия еще прочно не утвердилась⁶. Сегодня наиболее надежными учеными (включая женщин) теория матриархата именуется не иначе как мифом⁷; для исследователей становится очевидным доминирование

¹ См.: *Bachofen J.J.* Myth, religion and mother right: Sel. writings of J.J. Bachofen: Transl. from the German. Princeton (N. J.), 1973.

² См., напр.: *Ефименко П.П.* Первобытное общество. С. 400.

³ См.: *Дарвин Ч.* Происхождение человека и половой отбор. С. 632.

⁴ Там же. С. 637.

⁵ См.: Там же. С. 639.

⁶ См. об этом: *Морган Л.Г.* Древнее общество. С. 199.

⁷ См.: *История женщин на Западе: в 5 т. Т. I: От древних богинь до христианских святых* / под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перро; под ред. П.Ш. Пантель; пер. с англ. СПб., 2005. С. 456 и след.

мужчин во властных отношениях и в архаических обществах¹. Американский историк Л.Г. Морган выдвинул третью точку зрения, в соответствии с которой в первобытном обществе женщины и мужчины равны; впоследствии его сторонники использовали для обоснования гипотезы, в частности, материалы по австралийским аборигенам². Я не могу присоединиться ни к одной из существующих точек зрения; считая, что матрилинейность не имеет никакого отношения к возможности или невозможности лидерства женщины в обществе (семье, роде, общине, племени), различаю вертикальные властные и горизонтальные матрилинейные отношения в качестве репродуктивных; именно наличие последних объясняет ситуацию, когда женщина была уважаема и даже почитаема, занимала ведущее положение в репродуктивных отношениях, и в то же время была отстранена от прямого властвования; но и в вертикальных властных связях взрослые женщины не были простым пассивным материалом, уже потому, что речь идет о догосударственном самоуправлении; *власть мужчины (мужчин) основывалась на активном участии женщин в качестве сознательно-подвластных, использующих биологическую приспособленность мужчин к выполнению необходимых управленческих функций*³.

Существование матрилинейности в человеческом обществе общепризнанно; неожиданным стало открытие матрилиний у других современных приматов рядом исследователей, наблюдавших сообщества обезьян как в естественных условиях, так и в неволе (свободноживущих и вольерных). Матрилинейность у приматов, со своим «счетом» родства, является наиболее распространенным типом родственных связей. Основное проявление ее здесь, конечно, связь матери со своими детенышами; но это общее место для многих видов животных, и если бы все ограничивалось этим, ни о какой матрилинейности обезьян, по-

¹ См., напр.: *Фрейд З.* Тотем и табу // По ту сторону принципа удовольствия. Харьков; М., 2001. С. 160-162; *Tiger L.* Men in groups. London, 1970. P. 60.

² См.: *Морган Л.Г.* Древнее общество. С. 51; *Kaberry Ph.M.* Aboriginal Woman: Sacred and Profane. Philadelphia, 1939.

³ См. подробнее: *Понов С.Н.* Самоуправление в догосударственных обществах // Вестн. Челябинского гос. ун-та. 2007. № 17; *Понов С.Н.* Право в догосударственных обществах // Вестн. Челябинского гос. ун-та. 2008. № 11.

добной человеческой, говорить бы не приходилось. Хотя, уже здесь обнаруживаются важные особенности: «Относительная длительность периода лактации (около года), защита детеныша и после того, как он переходит в подростковую группу, длительное сохранение связи матери с ее дочерьми и внуками, перенос материнского отношения на чужих детенышей, подростков, а зачастую и на взрослых особей оказываются важнейшими цементирующими факторами в сообществе павианов, особенно гамадрилов»¹. Однако родственные связи у приматов, особенно узконосых, идут дальше.

Так, даже у видов приматов с патрифокальными группами, т.е. в которых не самцы, а самки покидают родную группу, достигнув репродуктивного возраста (шимпанзе, гориллы, павианы), взрослые дети сохраняют особые родственные связи с матерью. Дж. Лавик-Гудолл, наблюдавшая обыкновенных шимпанзе в естественных условиях, отмечает: «Как правило, и в десять-одиннадцать лет сыновья (по сути дела уже совсем взрослые) продолжают с большим уважением относиться к своим старым матерям. Если предложить сыну банан в присутствии матери, то он никогда не возьмет его, а, отойдя в сторону, предоставит эту возможность матери»². Сыновья также защищают свою мать, в то время как отцов своих они не знают, а отцы не знают своих детей и не принимают непосредственного участия в их жизни³.

Наиболее явно матрилинейность обнаруживается у видов с матрифокальными группами, в которых самки остаются всю жизнь. Зеленые мартышки, например, узнают не только своих матрилинейных родственников, но и дифференцируют неродственные особи на подгруппы по родственному критерию: они с большей вероятностью направляют агрессию на особь, если до этого они ссорились с ее близкими родственниками; у японских макак потомство, особенно женское, сохраняет тесные связи с матерью и во взрослом состоянии; у макаков резусов общение в

¹ Тих Н.А. Предыстория общества (Сравнительно-психологическое исследование). Л., 1970. С. 36.

² Лавик-Гудолл Дж., ван. В тени человека: пер. с англ. М., 1974. С. 126.

³ Там же. С. 127, 135.

группе, по наблюдениям С. Вессея, преимущественно осуществляется между особями, родственными по матери: они держатся рядом, сидят, прижавшись, вычесывают и ласкают друг друга, играют между собой, спят вместе (63% спальных групп составляли родственники); в случае голода число родственных контактов еще более возрастает¹; бабушки опекают внуков и даже прикармливают их грудью, если сами кормят детеныша². Б. Трэфорд наблюдал у макаков резусов альтруизм внуков и правнуков по отношению к 25-летней одряхлевшей бабушке (прабабушке): если, при переходах эта старая самка отставала, то ее дожидался и сопровождал внук или правнук (ученый считает, что таким образом высокоранговые потомки укрепляли свой ранг, полученный от прародительницы по наследству)³. Связь матрилинейности и ранга особи в группе установлена у разных видов (мартышек, макак, павианов, шимпанзе), при которой ранг, как правило, наследуется по материнской линии: дочери получают ранг, близкий к матери, обычно чуть ниже, но младшая из сестер – более высокий; самцы при высокоранговых матерях также без труда занимают высокое положение; даже при переходе в другую группу, в результате воспитания, и там завоевывают высокий ранг; в одной из групп макаков резусов самец-вожак доминировал по отношению к своей матери, но она, в свою очередь, доминировала над двумя другими высокоранговыми самцами. У макаков резусов разросшиеся группы, кроме того, делятся по инициативе самок; дочерние группы основываются на матрилинейно-ранговом принципе. И последнее, в матрилиниях половые контакты крайне редки, случающиеся спаривания сыновей с матерями являются просто первыми опытами, обычно не влекущими зачатия. В сезоны размножения упомянутые спальные группы макаков резусов включали в свой состав не менее одной неродственной особи⁴.

¹ Бутовская М.Л. и др. У истоков человеческого общества (поведенческие аспекты эволюции человека). М., 1993. С. 30-31.

² Тух Н.А. Предыстория общества. С. 40.

³ Treford B. Nondesertion of a post-reproductive rhesus female by abut male kin // J. Mammalia. 1981. № 3. P. 638-639.

⁴ Дерягина М.А. и др. Этология приматов: учеб. пособ. М., 1992. С. 70-72; Бутовская М.Л. У истоков человеческого общества. С. 31.

Приведенные факты доказывают реальность матрилинейности у приматов; и, ввиду почти общепринятого использования приматологических материалов для реконструкции ранней истории человечества и отдельных аспектов его современного поведения, конечно же, напрашивается идея происхождения матрилинейности человека из матрилинейности обезьян, во всяком случае, их однотипности; об этом писал в частности Р. Фокс в работе «Обезьяний род и человеческое родство»¹. Я, со своей стороны, поддерживая эту точку зрения, считаю обоснованным, видеть именно матрилинейность основой палеолитических изображений женщины, феноменом которой они являются.

Именно фундаментальные матрилинейные представления вызывали образы состоявшейся матери с увеличившимися с годами формами, групповых прародительниц (в этом, конечно, позднепалеолитический человек далеко ушел от почитания приматами своих прабабушек). Нет нужды религиозно окрашивать начальный период осмысления матрилинейности; все гипотезы, уводящие объяснение в русло сексуальной магии, охотничьего культа, культа огня домашнего очага и т.п., являются надуманной перспекцией.

Теперь возникает немаловажный вопрос: насколько палеолитические изображения женщины могли иметь религиозный характер? Если да, то плодотворной выглядит их связь с тотемизмом. Теорий тотемизма несколько десятков; я придерживаюсь взглядов российского этнографа Л.Я. Штернберга и британского – Дж.Дж. Фрэзера (Тотемизм и экзогамия, 1910), которые, первый на основе сибирских материалов, второй – на основе австралийских, на рубеже XIX-XX вв., практически параллельно, пришли к «концепциональной» теории тотемизма²; ее суть в происхождении тотемического родства из веры в связь женщины рода с тотемом (духом тотема), отчего эта форма религии и религия как таковая может быть определена в качестве детища *женской* психики. Д.Е. Хайтун в 1955 г. интерпретировал женские изображения палеолита в связи с австралийскими этногра-

¹ Fox R. Primate Kin and Human kinship // Biosocial anthropology. London, 1975. P. 30-31.

² См.: Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. С. 29, 496-500.

фическими параллелями как образы «тотемических предков»¹; тогда зооморфные изображения палеолита приобретают религиозный смысл. Действительно, у разных австралийских племен существует легенда о предках людей «альчерингах» – полулюдях, полуживотных, носивших при себе «чуринга» – деревянные или чаще каменные плоские предметы; впоследствии они переселились под землю, но оставили каждый свой след на земле в виде дерева, скалы и т.п.; и если женщина, проходя мимо такого места, почувствует, что беременна, считается, что в нее предок бросил чурингу, и его дух вошел в нее; отцом ребенка будет тот или иной предок местности (кенгуру и др.)². Здесь перед нами и сверхчеловеческие существа, и материальные предметы.

Приведу еще несколько примеров мифов о сверхъестественной связи женщины; при этом особенно интересны как самые древние те, в которых женщина-мать или прародительница не является божеством; сюда же относятся и мифы о рождении у женщины близнецов, так как по поверьям многих народов, они всегда являются плодом связи с духом (теория А.М. Золотарева о фратриальном происхождении культа близнецов относится, скорее, к одному из более поздних смыслов). У нивхов рассказ женщины о сне, где она делила ложе со зверем, рождал у всех убеждение, что родившийся после этого ребенок – дитя «горного человека» (тигра, медведя)³. Миф о рочей (который записал Штернберг и вместе с запретом есть мясо медведя на медвежий праздник членами откормившего его рода связал с тотемизмом) гласит, что жили брат с сестрой; узнал брат, что сестра дружит с медведем, и попытался его убить, а сестра ушла; раз в тайге он встретил двух мальчиков, от которых узнал, что они дети его сестры и медведя, и тут ему удалось убить медведя. «Он умер, а сестра говорит: ‘Ну, теперь я должна стать медведем, и мои ребята тоже. Смотри, если где-нибудь встретишь медведицу с двумя детенышами, знай, что это – я’»⁴. В одной из чукотских сказок говорится о дочери, отказавшейся выйти замуж: «Как-то

¹ Хайтун Д.Е. К вопросу об интерпретации женских изображений ориньякской эпохи // Ученые записки Тадж. гос. ун-та. Душанбе, 1955. Т. VII. С. 140.

² Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. С. 487.

³ Там же. С. 95.

⁴ Там же. С. 29-30 прим.

два дня не было дома девушки. И еще раз целый день ее не видели. А вечер наступил, услышали вдруг из ее яранги крик маленького моржонка. Сказал отец: “Да где же это моржонок кричит! А ну-ка, пойду посмотрю!” Пошел к дочериной яранге, а моржонок, оказывается, в пологе кричит. Заглянул туда. Видит – в корыте, которое он сделал, плавает в воде новорожденный моржонок и кричит. Схватил он моржонка и убил. Домой принес. Говорит жене: “Вот моржа убил. Свари-ка мясо, с удовольствием молоденькой моржатины поем!”. Обрадовалась жена, стала еду готовить. Сварилось мясо, стали есть. А тут дочь вошла. Говорят ей: “Поешь и ты с нами!”. Подошла было, да узнала мясо моржонка. Сказала, отстраняясь: “Не буду я своего ребенка есть”, – заплакала и ушла домой»¹. Сюжеты о девушках, отказывающихся от замужества по велению родителей, в связи с тайной связью со зверем или иным существом, распространены у палеоазиатских народов Сибири и, особенно, у эскимосов; с ними сходна и чукотская история тоже о дочери, отказавшейся выйти замуж, выгнанной из дома (связь с другим существом здесь не упоминается), но не родившей, а создавшей из камней, нерпичьих и моржовых зубов, китового уса людей (жителей реально существующего селения Утен), жилища, животных². В Того и Бенине у ряда племен близнецы считались детьми обезьян, и ни они, ни их родители не могли есть мясо родственного им вида³.

Что касается мифов о происхождении людей, то, согласно воззрениям племени мурнгин в Австралии, когда животные еще были, как люди, две сестры в стране Уауилак вступили в кровосмесительную связь с камнями, отчего появились люди; они дали имена животным и растениям, принесли орудия⁴; миф о-ва Леперс (Новые Гебриды): «Гагара сделал сначала двух мужчин; один из них взял кусок мяса и швырнул в другого, и тот превратился в женщину. Эта женщина имела двух дочерей, от которых

¹ Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки / сост. Г.А. Меновщикова. М., 1974. С. 261.

² Там же. С. 209-17.

³ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. С. 97.

⁴ См.: Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 93-94.

и произошли современные фратрии»¹; тробриадский миф говорит, что «сначала было две сестры» и старшая родила солнце, месяц, огонь, а младшая принесла его людям²; в Африке пангве рассказывали, что праматерь родила близнецов, от которых произошли и люди, и боги³. В Океании на архипелаге Пелау было предание: «Давным-давно женщина по имени Милат разрешилась от бремени тремя сыновьями и дочерью. (Кто был ее супруг – предание умалчивает, или рассказчик позабыл его.) От этих детей Милат произошли люди, которые живут теперь в четырех участках острова»; она же во время наводнения превратилась в существующий до сих пор камень⁴. Важно, что такие архаические мифы могут вообще не ставить вопрос о прародителе всего мира, ограничиваясь матерью человечества или только происхождением своего племени, что заметно из приведенных примеров; также и мифы островов Тробриан содержат представления о происхождении каждого рода от своей женщины-прародительницы (сопровождаемой не мужем, но лишь, и то, иногда, тотемами или братьями, беременующей от случайного укуса рыбой и т.п.) и о своем месте выхода из земли⁵; ительмены, говоря о Кутхе и его сестре Сымскалине как творцах земли и прародителях людей, не знали, кто сотворил небо или ссылались на вечность света⁶. Как отмечает С.А. Токарев, первичными «мифами» вообще следует считать рассказы вроде того, отчего у ворона перья черные (испачкал углем) и т.п., выполняющие объясняющую (этиологическую) функцию и ни в чем не обнаруживающие связи с религиозными представлениями⁷.

Из приведенного материала, по моему мнению, видно, что *первичным объектом сакрализации в истории могла быть только мать-прародительница; но возвышение ее образа, с пси-*

¹ Там же. С. 126.

² Там же.

³ Там же. С. 213.

⁴ Миклухо-Маклай Н.Н. Собр. соч.: в 5 т. Т. III. Ч. I: Статьи по антропологии и этнографии. М.; Л., 1951. С. 284.

⁵ См.: Малиновский Б. Матрильный комплекс и миф. С. 258-260.

⁶ См.: Крашенинников С.П. Описание Земли Камчатки с приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. М.; Л., 1949. С. 406-407, 409.

⁷ См.: Токарев С.А. Ранние формы религии. С. 516-517, 550-551.

хологической точки зрения, для законченности мировоззрения требовало впоследствии дополнения «праотцом»; а раз само общество той поры не носило в себе основы для такого дополнительного образа, то им стало нечеловеческое существо. (В ряде исследований, утверждающих центральность образа Богини-Матери в деле происхождения мира в религии еще доземледельческой первобытности, эта гипотеза основывается (все еще) на теории матриархата¹; З. Фрейд является примером теоретика, верного, на базе Эдипова комплекса, идее первичности образа Бога-Отца².) По-моему, *первобытный образ Богини-Матери: 1) не предполагает эпоху матриархата, а тем более гинекокрации; 2) не столь древен, появляясь позднее палеолита; 3) первично не распространяется на объяснение происхождения всего мира, оставаясь более естественным источником человечества.* Следует оговориться, – религиозно-тотемическая линия суждений наиболее приемлема для объяснения эволюции образа в мезо- и неолите; для верхнего же палеолита, не имеющего этнографических параллелей, вопрос остается как минимум открытым.

Если же остановиться на том, что матрилинейность и религиозное мировоззрение не обязательно подразумевают друг друга, что наблюдается у приматов, то же могло быть и у человека позднего палеолита, то *выражение матрилинейности, матери как ее центральной фигуры, в искусстве палеолита было не религиозным феноменом*; бесспорно открытие человеком религиозного смысла в этом в более позднее время, но для палеолитического времени твердо можно утверждать лишь сходность почитания матерей-прародительниц с почитанием приматами своих прародительниц вплоть до третьего поколения (а, как свидетельствуют наблюдения за приматами, «почитаются» только предки по женской линии, но не вожак, ненастная погода и т.п.). Если даже в мифах народов, перешагнувших палеолитическую стадию, заметно сказанное, то у *людей палеолита совсем не бы-*

¹ См., напр.: *Грейс Р.* Белая Богиня: историческая грамматика поэтической мифологии: пер. с англ. Екатеринбург, 2005. С. 500-501; *Наговицын А.Е.* Трансформация гендерных ролей в мифологических системах: учеб. пособ. М., 2005. С. 20.

² См.: *Фрейд З.* Тотем и табу. С. 147, 163-65, 169; *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Он же. По ту сторону принципа удовольствия. С. 591, 602.

до каких-либо религиозных культов естественных праmaterей, за исключением нерелигиозного почтительного отношения к ним, а тем более не было веры в происхождение от них мироздания.

Палеолитические погребения и проблема веры в бессмертие души. Не менее знамениты, чем антропоморфные изображения, погребения среднего палеолита и позднейшего времени. Среднепалеолитические захоронения обнаружены во Франции (Ле Мустье, Ла Феррасси, Ля Кина, Регурду и др.), в Крыму (Киик-Коба, Староселье, Заскальная VI), Узбекистане (грот Тешик-Таш); это ямы, иногда перекрытые камнями, и насыпи с останками как в вытянутом, так и скорченном положении; в некоторых случаях прослеживают наличие сопровождающего инвентаря в виде орудий, костей и кусочков охры. Позднепалеолитические погребения ничем существенно не отличаются от них; лишь в самом конце палеолита появляются первые могильники – специальные места для погребений в стороне от поселений¹. И, как же иначе? все они интерпретируются большинством исследователей в качестве следствия религиозных верований (погребальный культ)².

Я же здесь на стороне тех, кто объясняет это естественное. Так, еще в нач. 20-х годов XX в. немецкий археолог М. Эберт писал о том, что у первобытного человека, во-первых, отсутствовало представление о различии души и тела, а, во-вторых, не было страха перед умершим, потому и хоронили близ жилища или в самом жилище; вместо этого умершего продолжали считать живым и, погребая его, тем самым заботились о нем; «первоначальный культ мертвых есть не что иное, как продолжение общественных обязанностей за пределами смерти»³. Скворцов-Степанов замечал: «Ошибочно думать, будто когда открывают могильник, то погребальные обряды говорят непременно о существовании “культа мертвых”. И еще ошибочнее предполагать, будто они говорят о “культе душ”...»⁴. «Вначале было дело», – цитировал он гётеву мысль. – Вначале были, например, погре-

¹ См.: Деревянко А.П. Палеолитоведение. С. 190-191, 221.

² См., напр.: Брей У. и др. Археологический словарь: пер. с англ. М., 1990. С. 173-174.

³ Цит. по: Токарев С.А. Ранние формы религии. С. 155.

⁴ Цит. по: Там же. С. 158.

бальные обычаи (в смысле просто погребальной практики), затем они затвердели в погребальных обрядах (это культ), а потом на этой почве выросло фантастическое “царство мертвых”, “загробный мир” (это уже, если угодно, “вероучение”)¹. Наконец, не следует сбрасывать со счетов и точку зрения Мортилье, не видевший в останках человека всего палеолита ни погребений, ни, тем более, кладбищ, а сопутствующие останкам вещи интерпретировал как принадлежащие неолитическим захоронениям, сделанных поверх палеолитических останков либо, в бесспорных случаях, как украшения²; М.С. Плисецкий (1952) не видел достаточных оснований рассматривать только среднепалеолитические останки людей в качестве преднамеренных захоронений, что снимает проблему религии этого периода³. Даже если вслед за Тайлором считать, что наблюдения первобытных людей за разницей между живыми и мертвыми, бодрствующими и спящими были одними из основных составляющих появления анимизма⁴, это совсем не означает тождество анимизма и погребений. Даже в поздних этнографических материалах присутствуют примеры отсутствия у человека настоящего бессмертия. По воззрениям селькупов, после смерти человек живет под землей, но и там он «умирает», после чего превращается в водяного жука, когда и он умирает, от человека ничего не остается⁵; Штернберг делает общий вывод об отсутствии веры в личное бессмертие на начальных этапах истории религии, в частности в древнееврейской⁶.

В отличие от изображений женщины, факты «погребений» я не намерен рассматривать подробнее. Скажу только, что действительные или вымышленные погребения среднего палеолита и даже вполне явные захоронения палеолита позднего совершенно не означают ни религиозных обрядов, ни тем более религиозных верований; вместо этого здесь *следует видеть пример матери-*

¹ Цит. по: Там же. С. 177.

² См.: Мортилье Г. и А. де. Доисторическая жизнь. С. 242, 252 и след., 274.

³ См.: Токарев С.А. Ранние формы религии. С. 158-159.

⁴ См.: Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с англ. М., 1989. С. 213 и след.

⁵ См.: Прокофьева Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Л., 1977. С. 75.

⁶ См.: Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. С. 109-110, 347.

альной культуры, подобный тому, как животные предки человека обходились без рукотворных жилищ, а человек, начав с использования пещер, где была климатическая необходимость, перешел к строительству, так и в своем отношении к телам умерших, начав с простого их оставления (у ительменов зафиксирована простая отдача тел умерших собакам на съедение¹), перешел к захоронениям ввиду совершенно естественных представлений.

То же самое, еще более кратко, можно сказать о фактах найденных украшений, ям с костями медведя, пещерных росписей с изображением животных и др. В частности, все просверленные и подвешиваемые предметы Мортилье считал пуговицами или украшениями, а не амулетами². Совершенно не следует усматривать религию в любой кости и в любом следе краски на стоянках; зачем выдумывать сложное, если понятно проще?

Источник «человеческой» религии. Хотя это и выходит за пределы поставленной в главе задачи, тем не менее, в нескольких словах о естественных источниках «естественных» религий (об этом еще будет сказано в соответствующих местах при критическом рассмотрении монистической религиозности). Вне зависимости от решения проблемы – культ чего первичнее (предков, земли и т.д.), *не совпадающее с обыденно-рациональным отношением к чему-либо у первобытного человека возникало на почве эмоциональной окраски различных явлений*; из объектов окружающей среды они превращались в очеловеченных субъектов. Ф. Мора в повести «Волшебная шубейка» вспоминает детство, когда все на свете было живым: печка и кукурузный початок были «кто»; можно было разговаривать и со скобкой дверной и со ступкой медной; было понятно, о чем говорят настенные часы; филин на чердаке мяукал оттого, что уронил свои очки...³ Так и для первых людей ветер «выл», Солнце «улыбалось», небо во время дождя «хмурилось и плакало», земля «кормила» и «рождала», звери «разговаривали», умершие предки были «велики», а чужаки – «злобны» и т.д. Это именно субъек-

¹ См.: Крашенинников С.П. Описание Земли Камчатки. С. 443.

² См.: Мортилье Г. и А. де. Доисторическая жизнь. С. 274.

³ См.: Мора Ф. Волшебная шубейка: повесть: пер. с венг. М., 1976. С. 36.

ективно-психическая окраска явлений, а не слова; словесное выражение этого отношения – вторично. Но, повторюсь, это только основа для позднейшей первобытной религии; наличие таких переживаний, разумеется и в эпоху палеолита, еще не признак анимистических и других верований и обрядов, что имеет место и в жизни современного человека, чувствующего, что ночной скрип «страшен», птицы «поют», ясная погода «хорошая», начальник «наверху», а любимый человек «не такой, как другие». Это говорит о том, что наряду с центральной ролью в первичной сакрализации прародительницы, периферийное и последующее зарождение и развитие тотемических, анимистических и фетишистских культов не имело всеобщей столбовой дороги, а существенно варьировалось у групп и племен.

Выводы. Чем более современны научные исследования, тем все далее вглубь веков отодвигается зарождение религии (сейчас в покое оставлена только древнейшая часть палеолита, когда собственно не было и человека как такового); история человечества и история религии оказываются тождественны. В работе предполагается отсутствие религиозной составляющей в мировоззрении человека и его человекообразных предков в эпоху среднего и позднего палеолита.

Позднепалеолитические изображения женщины носят не культовый характер; основанием этих изображений как социально-биологическим, так и мировоззренческим, является существование в эпоху палеолита матрилинейности (не матриархата), наличие которой доказывается матрилинейностью, с одной стороны, у приматов, с другой, у человека мезолита по этнографическим материалам; матрилинейность же и религиозное мировоззрение не подразумевают друг друга (что наблюдается у приматов, то же, вероятно, и у человека позднего палеолита); следовательно, названные изображения воплощают исключительно естественный образ состоявшейся матери, прародительницы группы. Позднее действительно первичным объектом сакрализации во многом благодаря переживаниям самих беременных женщин становится мать-прародительница, что для законченности мировоззрения требовало дополнения «праотцом», а раз само общество не носило в себе основы для такого дополнительного образа (отсутствие моногамии), то им стало нечелове-

ческое существо (тотемизм). Однако первобытный образ Богини-Матери появляется позднее палеолита в мезо- и неолите; не предполагает эпоху матриархата, а тем более гинекократии; первично не распространяется на объяснение происхождения всего мира, оставаясь более естественным источником только человечества, что заметно в наиболее архаических мифах. Аналогично следует относиться и к иным памятникам среднего и позднего палеолита (погребениям, ямам с костями животных, пещерным росписям с изображениями животных и др.): все они являются социобиологическими феноменами естественного до-религиозного мировоззрения: в них следует, в частности, видеть пример материальной культуры, подобный тому, как животные предки человека обходились без рукотворных жилищ, а человек, начав с использования пещер, где была климатическая необходимость, перешел к строительству, так и в своем отношении к телам умерших, начав с простого их оставления, перешел к захоронениям ввиду совершенно естественных представлений.

Особенности психики человека, приведшие впоследствии к зарождению естественной религии, не могли не присутствовать и во времена палеолита. Ими следует считать не совпадающее с обыденно-рациональным отношение к явлениям на почве их эмоциональной окраски; из объектов окружающей среды они превращались в очеловеченных субъектов (например, восприятие шелеста листвы в качестве «печального шепота» и т.д.); словесное выражение этого отношения – вторично. Но это только основа для позднейшей первобытной религии; наличие таких переживаний еще не признак анимистических и других верований и обрядов; в связи с этими переживаниями находится и не религиозная группа объясняющих мифов-сказок про то, откуда взялась первая кукушка и т.п. Громадная роль такого субъективного фактора как эмоции вела к зарождению и развитию вариативных тотемических, анимистических и фетишистских культов на уровне групп и племен, наряду с центральной ролью в первичной сакрализации их прародительниц.

РАЗДЕЛ II ПАРАДИГМА ПАНМОНИЗМА (ВСЕЕДИНСТВА)

*В то время как могла / родить бесщётное
количество миров, / ибо твоя природа
плодороднейшая из бывавших, / Ты
малое удочерила.*

*Ты не творение и не нуждалась в нём, /
создательница Ты и мастерица / лишь с
изволения своего. / Не будучи ни частью,
ни целокупностью всего / Ты можешь
облекаться всеми образами.*

Аллат

*Злым и враждебным человеку называю я
все это учение о едином, полном, непод-
вижном, сытом и непреходящем!*

Ф. Ницше

*Все кругом постоянно твердят... что
назначение человека – преодолеть свою
самость, что всеединство – высшая
идея и т.д. И ничего: никто не сердится,
все довольны, всем представляется, что
очень ново.*

Л. Шестов

Глава 2 Статические понятия всеединства и Единого

Введение. Типологическая методология. От рассмотрения дорелигиозной эпохи, т.е. ни религиозной, ни антирелигиозной, перехожу к выявлению типа мировоззрения, в котором сходятся как религиозные, так и атеистические доктрины; речь идет не о каком-либо одном учении или о влиянии одного на другое, а именно о выделении определенного типа мирозерцания. *Панмонизм (всеединство) есть господствующий тип естественно-*

го мировоззрения, имеющий тенденцию к имманентности и пантеизму / панматериализму, противостоящий религии откровения с тенденцией к трансцендентности и теизму. Из трудов пантеистов, претендующих на не-пантеизм, в научную литературу перекочевало понимание в качестве пантеизма лишь теорий всеобщего тождества, а концепции всеединства, в которых оставляют место различиям во множестве, определяются не пантеистическими; я не провожу грани меж первыми и вторыми в понятии «пантеизм», основным признаком которого выступает не тождество, а единство.

Методологией здесь будет не историко-философский подход и даже не обычная компаративистика как недостаточные для охвата в рамках этой части работы предельно широкого многообразия религиозных и философских учений; требуется плодотворная типологическая классификация. Не будет возможности, да и надобности, обращать внимание на тонкости оттенков панмонизма в разных текстах; задача демонстрации последовательной логики панмонистов, их типичных путей, требует пожертвовать неповторимым, хронологическим анализом, в т.ч. на уровне биографии какого-либо автора, лишь в отдельных случаях нельзя будет обойтись без вариантов, укладываемых в общее русло панмонизма.

Методологией для начала я вижу подразделение А.С. Хомяковым в пер. пол. XIX в. всех религий на «иранство» (монотеизм) и «кушитство» (пантеизм). Устранив все второстепенные признаки, он во главу угла поставил категории воли человека, находящие свое отражение в вероучениях. «Свобода и необходимость, – писал он, – составляют то тайное начало, около которого в разных образах сосредоточиваются все мысли человека. В языке религии, переносящей в невидимое небо законы, которыми управляется внутренний мир земли и его видимый владык – человек, свобода выражается творением, а необходимость – рождением»¹. Знаменитое религиозно-философское понятие «эманация» он и считал разновидностью рождения, необходи-

¹ Хомяков А.С. «Семирамида». И <исследование> и <стины> и <исторических> и <дей> // Соч.: в 2 т. Т. 1: Работы по историософии. М., 1994. С. 188.

мости¹. Очень пронизательным было и указание Хомякова на слияние монотеизма с пантеизмом, когда первое пытались выразить в философских формах, так как «логическое развитие мысли влечет человека к пантеизму, ибо логика есть соответственно наука проявлений, а свобода (корень единобожия) не проявляется или, проявившись, теряет свой характер»² (такое смешение с пантеизмом будет мною, в частности, продемонстрировано в дальнейшем). При всей ценности этих новаторских идей, только скудными в то время сведениями о восточных религиях и философии можно объяснить отнесение Хомяковым к «иранству» вместе с еврейской религией, также брахманизма и зороастризма³. В принципе же я принимаю данную типологию на этапе выделения пантеистического всеединства, но в дальнейшем постараюсь доказать, что ему противостоит не библейский и иной креационизм, который сам является особой разновидностью всеединства, а совершенно иной тип мировоззрения, метафизическому выражению которого и посвящена работа.

Сквозь призму сказанного о Хомякове выглядит как изобретение колеса то, что на основе многочисленных академических компаративистских исследований по проблемам гносиса (гнозиса) участниками Международного коллоквиума по происхождению гностицизма в г. Мессине (1966) были выявлены отношения между понятиями «гностицизм», о нем писали еще древнехристианские теологи, и «гносис» (*др.-греч.* знание, понимание), как понятия, ставшем принятым в религиозных штудиях XX века⁴. Гностицизм является одним из вариантов гносиса, существовавшим в Средиземноморском регионе во II-III вв. н.э. в виде ряда самостоятельных течений (для него были характерны оппозиция иудео-христианской религиозной традиции и одновременно переосмысление отдельных элементов вероучения и заимствование некоторых терминов последней⁵. Под гносисом же сегодня понимается основной тип развитой религиозной эзо-

¹ См.: Там же. С. 194.

² Там же. С. 203.

³ См.: Там же. С. 199.

⁴ См. об этом: Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии. М., 1989. С. 164 и след.

⁵ См. об этом, напр.: Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998.

терики, «в котором определяющее место занимает процесс перестройки сознания адепта через его инициацию в «тайную доктрину» космогонического и антропогенического содержания и «путь восхождения» через освоение недоступных для непосвященных обрядово-медитативных практик»¹; то есть гносис в отличие от гностицизма видится как целый трансрегиональный религиозный тип, хотя, в таком понимании, и не безграничный, примером которого на русской почве является практика общин христововеров (хлыстов)². Для гносиса характерны: пантеизм; эманационный космогонизм; деперсонализм; метемпсихоз; оппозиция духа и материи; апология самопознания собственной единственности Абсолюта в противовес вере; освобождение своей духовной сущности и воссоединение с Абсолютом, а не спасение; метаэтичность (нравственный релятивизм, т.е. выход за пределы нравственных ценностей обычных людей); эзотеризм и др. Таким образом, в современной литературе за этим трансрегиональным мировосприятием закрепилось наименование гносис.

В данной же работе я, опираясь в т.ч. и на типологию гносиса, предлагаю понятие более широкого типа интеллектуальных, и не только, практик, именуя его не гносисом, а *панмонизмом (всеединством)* в силу двух причин. Во-первых, именно монизация всего во всеобщую систему предопределяет в них все остальное; это мировоззрение оправдано называть также и софиологией, так как «София – Премудрость Божия» (Σοφία του Θεου) является не просто одной из составляющих монистических учений, но тем понятием, которым сохраняется принцип монизма при переходе от общего к конкретному; ведь и сами софиологи, а именно те, которые основываются на библейской книге Притчей Соломоновых и используют именно имя София (*ивр.* Хокма), понимают под софиологией не науку об особом духовном существе – Софии, но «учение о премирном начале мира»³, т.е. учение об отношениях Абсолютного и относительного; поэто-

¹ Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994. С. 24.

² См. об этом: Попов С.Н. Русский гносис: общины христововеров // Теология и религиоведение. Барнаул, 2002. Вып. 1.

³ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. М., 2005. С. 17.

му-то, христианские софиологи, делая в своих работах исторические обзоры софиологических «прозрений», не ограничиваются лишь патристикой, средневековой теологией и новоевропейской мистикой, но обращаются к Платону и Аристотелю, без чего христианские богословы традиционно не могли обойтись почти по всем вопросам, и даже к каббале, индуизму и даосизму¹. С.Н. Булгаков философию Платона и Аристотеля даже называет «Ветхим Заветом» софиологии², чем, по сути, подписывается под положением Ф.Ф. Зелинского «античная религия – это и есть настоящий ветхий завет нашего христианства»³. Поэтому софиологию следует понимать широко как синоним панмонизма в особом аспекте его рассмотрения.

Во-вторых, сам панмонизм я понимаю значительно шире, чем только тип развитой религиозной эзотерики; это повсеместно распространенный основной тип натуралистического мировоззрения, представленный как на всех уровнях мифо-религиозного сознания, так и в сфере теоретического мышления, под конструкциями которого часто лежит мифо-религиозная подкладка. Поэтому малопродуктивными выглядят усилия ряда старых и современных исследователей, направленные на поиск заимствований идей, например, древнегреческими философами у древнеиндийских, на основе сходства тех или иных положений, или выстраивание генеалогий эзотерических объединений от древности до наших дней. Как здесь не вспомнить слова Зелинского: «Я часто имел возможность говорить религиоведам... несмотря на мое большое уважение к ним: ваш взгляд – это заимствование, мой взгляд – эволюция»⁴. Панмонистическими выступают не только большинство религиозных вероучений и соответствующих религиозных практик, но и большинство философских теорий как прошлого, так и настоящего; материалистическая философия во всех ее разновидностях также выступает в качестве варианта панмонизма, с обратной

¹ См.: Шипфлингер Т. София-Мария. Целостный образ творения: пер. с нем. [б.м., 1997]. С. 305 и след.

² Булгаков С. Невеста Агнца. С. 19.

³ См.: Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. Томск, 1996. § 1.

⁴ Зелинский Ф.Ф. Страсбургская космогония // Гермес Тризмегист и герметическая традиция Востока и Запада / сост., коммент., пер. К. Бугуцкого. Киев; М., 1998. С. 485-486.

мифологической точкой отсчета; увидим, что монистичными являются и архаичные религии, и библейский монотеизм, и академическая философия.

Основными источниками, в силу невозможности равномерного внимания ко всем текстам при широком типологическом подходе, являются «типичные» для панмонизма древнеиндийские упанишады (первая пол. I тыс. до н.э.) и Бхагавад-гита (вторая пол. I тыс. до н.э.), древнекитайские трактаты «Дао-дэ цзин» Лао-цзы (сер. I тыс. до н.э.) и «Чжуан-цзы» Чжуан Чжоу (369-286 гг. до н.э.), древнегреческие «Эннеады» Плотина (ок. 204-270 гг. н.э.) (написанные под сильным влиянием учителя Плотина – Аммония¹) и «Герметический Свод» (перая пол. I тыс. н.э.), и уже дополнительными послужат иные материалы Востока, Запада и России (первобытные устные и древние письменные мифы, Египетская книга мертвых, Веды, Библия, «Санкхья-карика» Ишваракришны, «Абхидхармакоша» Васубантху, диалоги Платона, «Невеста Агнца» Булгакова и др.). При этом я буду отдавать преимущество священным текстам и текстам религиозных деятелей, чья жизнь заслуживает доверия в качестве посвященной духовному пути, даже если это ошибочный путь. Ряд, по существу монистических, учений не станут предметом исследования по причине малого внимания в них метафизической проблематике, замыкания их на вопросах социальной философии и т.п., примером является Конфуций, отказывающийся говорить «о чудесном и о духах» (см.: Суждения и беседы, VII.21)². Как правило, не будут упоминаться кабинетные философские идеи, хотя полностью и принадлежащие панмонистическому мировоззрению, но происходящие не из религиозной практики, а иных мотивов (научного интереса, карьеры и др.). «Если религия есть проявление, которое действительно служит на пользу божескому или человеческому делу, – писал В. Джемс, – то тот, кто живет хотя бы узкой религиозной жизнью, является лучшим слугой этого дела, чем тот, кто обладает только огромным запасом сведений о ней»³. А вслед за Зелин-

¹ См. об этом: *Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 463, 468.*

² См.: *Конфуций. Суждения и беседы. СПб., 2001.*

³ *Джемс В. Многообразие религиозного опыта: пер. с англ. СПб., 1993. С. 387.*

ским следует прибавить, что и для исследователя религии необходимо наличие «религиозного чувства»¹. И пусть не ставят в тупик частые нападки гностиков друг на друга: у Плотина один из трактатов так и называется «Против гностиков», а у христианского писателя Иоанна Златоуста в сочинении «Против иудеев» (I.3-4) синагоги «красноречиво» объявляются непотребными домами, вертепами разбойников, логовищами зверей и жилищами демонов, а сами иудеи по своей похотливости и жадности – не отличающимися от свиней и козлов²: эти столкновения неоплатоников и гностиков, христиан и иудеев не существенны и касаются пусть важных деталей с точки зрения личного опыта того или иного автора, но укладывающихся в один тип мировоззрения.

Понятие всеединства. Панмонизм зачинается с идеи *всеединства*. Разумеется, не стоит искать уже в первобытной мифологии буквально это абстрактное понятие, появившееся позднее, но, пусть иначе, образнее высказанное оно присутствует всюду; выводя все из яйца или иначе от одного прародителя всё или связывая все мировым деревом мифы задают панмонистическую установку. В соответствии с мифом австралийцев-арунта вначале вода покрывала «весь мир»³; у нганасан «Нилыты'а нуо» – творец всего; вавилонский миф творения гласит, что Тиамат («море») родила все; позднее, когда появились гимны, превозносящие исключительную силу какого-либо из иных богов, в одном из них, в честь бога луны Сина, он называется «виновником бытия всего»⁴ (это уже почти понятие всеединства); в Главах о восхождении к свету (Египетской книге мертвых) (XVII.26; 139; LXIV.2) Бог создал все сущее и является хранителем всего и всего, что будет⁵. Древнейшим выражением собственно всеединства выступало «*мировое древо*», соединяющее нижний, средний и верхний миры: яркий пример, изображение космического дерева на крышке саркофага правителя Пакала из

¹ См.: Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия: общий очерк. Пг., 1918. § 2.

² См.: Иоанн Златоуст, св. Против иудеев // Полн. собр. творений: в 12 т. М., 1991. Т. 1. Кн. 2.

³ См.: Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. С. 91.

⁴ См.: Тураев Б.А. История Древнего Востока. Мн., 2004. С. 125, 145.

⁵ Текст см. в кн.: Бадже Э.А.У. Египетская книга мертвых: пер. с англ. СПб., 2008.

Паленке, ритуального центра индейцев майя¹. Вариантом является представление чукчей о Полярной звезде Унпэнэр («Воткнутый кол звезда»), которая сквозь неподвижное отверстие видна во всех трех мирах².

В древнейшей из Вед – Ригведе утверждается: «есть всё» и «едино то, что стало всем» (IV.5.11; VIII.58.2)³ (все последующие пантеисты, включая современных, по сути, лишь вторят этому); упанишады продолжают, что Бог (Атман, Брахман, Пуруша) – всё как бывшее, так и будущее (см.: Брихадараньяка упанишада (уп.), II.4.6; Тайттирия уп. I.8.1; Майтри уп. V.1; Шветашватара уп. III.15)⁴. Чжуан-цзы для указания на единство мира использует слово «цзун» (*кит.* родовое единство, всеединство) (Чжуан-цзы, V-VI)⁵; «в мире все едино» (Лао-цзы, XXXIX; XXXIX; Чжуан-цзы, I-II). Также и по Плотину, «ибо сущее всецело всеедино» («*Ομοιον γαδ παν το ον*») (Эннеады (Энн.), VI.4.4)⁶ (выделено мною. – *И.П.*); согласно герметизму, который есть не связанный с христианством гностицизм⁷, Бог есть все, и нет ничего, что не было бы им, он есть даже не существующее (Герм. Свод, V.11; XVI.3)⁸.

Требуется с самого начала понять, что даже авторы, отрицавшие «само-по-себе-единое» в качестве онто-математической реальности, тем не менее, принимали, работая в его рамках, понятие всеединства: таковы, например, монист Аристотель, у которого «сущее и единое – одно и то же» (см.: Метафизика, IV.2; XIV.5)⁹, и плюралисты, о которых еще будет в дальнейшем идти

¹ См.: Религиозные традиции мира: в 2 т.: пер. с англ. М., 1996. Т. 1. С. 183.

² См.: *Вдовин И.С.* Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Л., 1977. С. 123-124.

³ См.: Ригведа: Мандалы I-IV / изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. М., 1989; Древнеиндийская философия. Начальный период: пер. с санскр. М., 1963.

⁴ Все упанишады приводятся по изд.: Брихадараньяка упанишада: пер. с санскр. М., 1964; Чхандогья упанишада: пер. с санскр. М., 1965; Упанишады: пер. с санскр. М., 1967.

⁵ См.: Чжуан-цзы: Даосские каноны: пер. М., 2002.

⁶ Греческий текст и перевод см. по изд.: *Плотин*. Первая – шестая эннеада: пер. с древнегреч.: [в 7 т.]. СПб., 2004-2005.

⁷ *Йонас Г.* Гностицизм (Гностическая религия). С. 155.

⁸ См.: Герметический Свод // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада.

⁹ См.: *Аристотель*. Метафизика // Соч.: в 4 т. М., 1976. Т. 1.

ти речь, здесь же ограничусь примером учения джайнизма, где плюрализм субстанций обнимается «Вселенной» (см. Умасвати. Таттвартха-адхигама-сутра, 10.5)¹.

Вышеприведенные примеры понимания всеединства преимущественно взяты из сугубо религиозной мысли; на античных же натурфилософов до сих пор смотрят как на диссидентов по отношению к традиционному мировоззрению. Так ли это? Возьмем первых философов Древней Греции (я не вступаю здесь в дискуссию о том, начинается ли античная философия с Фалеса, либо с Ксенофана, либо с Парменида и Гераклита). Итак, А.Ф. Лосев совершенно прав, когда, критикуя натуралистические толкования «*αρχη*» первых философов, говорит, что в представлениях Фалеса Милетского о воде содержится идея всеединства: «*Это тождество Бога, Мира, Разума и Души и есть то исходное мифолого-символическое Понятие, из которого диалектически будет выводиться эллинская философия всю философскую картину мироздания.* <...> Разве есть в греческом философствовании тот, кто этого не говорил?»². Совершенно верно: все эти поиски первоначала мироздания, первореальности, будь то вода Фалеса Милетского, воздух Анаксимена, огонь Гераклита, единое бытие Парменида, число Пифагора, апейрон Анаксимандра, чем бы он ни был, и др., являются рефлексивным вариантом более древнего всеединства и, в частности, пантеизма и эманационизма. Всеединство (панмонизм) – это, например, и взгляды Анаксагора на все как «совокупное» (см.: Диоген Лаэрт. II.3.6)³, и уже названное единое сущее Аристотеля. О пантеизме античной философии всеединства говорят идеи, например, учившегося у египетских жрецов Фалеса и Гераклита, что мир одушевлен и полон божеств (Диоген Лаэрт. I.1.27; IX.1.7) и все последующие рассуждения философов о божественности Единого. Нельзя согласиться с авторами, утверждающими атеистичность воззрений первых философов, нерелигиоз-

¹ См.: Шри Умасвати Вачака. Таттвартха-адхигама-сутра // Степанянц М.Т. Восточная философия: вводный курс. Избр. тексты. М., 1997.

² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 107, 124.

³ См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.

ность значения, придаваемого последними словам бог и боги¹. Исходя из сказанного, все античные и позднейшие² поиски принципов мироздания есть, осмысленное или нет, следование панмонистической парадигме. С высоты сегодняшнего дня нельзя согласиться и с мнением Лосева, который вслед за Гегелем, Ницше и С. Трубецким говорит о небывалом полете мысли первых философов, сводящих хаос вещей к всеединству³; как видно, *идея всеединства – не открытие философов, а неотъемлемая черта архаичного панмонистического мировоззрения*; они, скорее, были бы первооткрывателями, если бы учили о пропастях между мирами. Таким образом, *первые философы – не диссиденты и еретики, а теоретики-обоснователи традиционного мировоззрения*; не беда, что сограждане философов часто не понимали этого.

Раз всё не только есть, но и едино, значит все взаимоподобно всему. В упанишадах и у Чжуан-цзы эта идея предельно сжато выражена в афоризме «Это – То» (*санскр.* «Тад Вай Тат») (Катха уп. II.1.3-13; II.2.14; Брихадараньяка уп. V.4.1; Чжуан-цзы, II). Более развернуто: «Что здесь, то и там; что там, то и здесь» (Катха уп. II.1.10) (почти дословно эта идея излагается во втором тезисе герметической Изумрудной Скрижали: «Quod est inferius, est sicut (id) quod est superius, et quod est superius, est sicut (id) quod est inferius»⁴); «все сходно и едино» (Чжуан-цзы, V); в Новое время эта идея особенно проявилась в теософии Э. Сведенборга, где Бог, небеса и человек подобны Человеку, а земля небесам⁵. Пусть отдельные представители панмонизма, вроде Гегеля, критикуют «варварский» способ выражения единства, когда все есть одно и то же⁶, – истоки и итоги у всех их одни. Такая мировоззренческая позиция, видимо, возникает из

¹ См., напр.: *Ортега-и-Гассет Х.* Возникновение философии (предисловие к работе Х. Мариаса «История философии») // Он же. Что такое философия? М., 1991. С. 217, 273, 276.

² Об этом см., напр.: *Гайденко П.П.* Испытание диалектикой: пантеистические и гностицистские мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1998. № 4.

³ См.: *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 103-105.

⁴ См.: Изумрудная Скрижаль // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада.

⁵ См.: *Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде: трактат: пер. с лат. СПб., 2000. С. 72 и след.

⁶ См.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. С. 62.

древнего мироощущения всеобщей взаимосвязи явлений и понимания себя не более чем элемента систем разных уровней. Атеистический панмонизм во всех его разновидностях выступит за материалистическое, пангилическое всеединство – за другую мифологическую точку отсчета, другую сторону медали всеединства пантеистического.

Всеединство остается самим собой при любом религиозном раскладе: прилагается ли предикат божественности только Абсолюту в его аспекте единого, единственного, или обожествляется и все существа политеистического пантеона. Упанишады учат, что Брахману лишь приписываются разные образы ради нужд поклоняющихся, но боги оставляют того, кто почитает их отличными от Него (Брихадараньяка уп. II.4.6; Рамапурватапаниа уп. 7) (другие древневосточные примеры будут приведены ниже при рассмотрении понятия Единого). Плотин таким образом ставит задачу теологии всеединства, чтобы не ограничивать Бога лишь его единством, но показать его и во множественности – в богах и во всем космосе (Энн. II.9.9; III.2.3). Поэтому для панмонизма вообще не существует проблемы выбора между моно- и политеизмом; всё в конечном итоге есть явления абсолютного и всё в конечном итоге сливается в абсолютном: чья того или иного божка, чьят Абсолют; те или иные системы различаются лишь большим акцентом, делаемом на едином абсолютном, многочисленных богах или даже душах предков. Выглядит исторической случайностью, объяснимой лишь крайностями отдельных деятелей неоиндуистской реформации, доказывание Рамакришной в XIX веке того, что почитание крестьянином статуи местного божества и осмысление монахом-интеллектуалом безличного Абсолюта – этапы одного пути или пути сквозь разные аспекты божественного (что было понятным и ранее). Сказать стороннику всеединства, что не все едино, что есть нечто трансцендентное этому, значит расписаться в его глазах в непонимании смысла понятия «всеединство», объемлющем множество миров, и не только материальных. Поэтому и сугубо монотеистические религии (иудаизм, христианство, ислам) в лице своих богословов постоянно подпадали под чары всеединства, а в лице своих софиологических и эзотерических направлений,

например, в исламе это суфизм¹ и эзотерические течения шиизма вроде друзов², особенно, которое несмотря ни на какие оговорки в дальнейшем камня на камне не оставляет от чистого монотеизма, превращая его в его относительный аналог монизма. Так, даже «умеренный» суфий Зу-н-Нун говорит в стихотворении: «Господь один лишь в вечности пребудет»³. Софиолог Булгаков, действительно пытался решить ряд школьных недоговоренностей христианской теологии и философии (поэтому, оговорюсь, критически призывая его в качестве образца христианской софиологии, тем самым я не принижаю его творчество относительно иных авторов, наоборот, считаю, что у большинства иных философствующих христиан вообще мало что заслуживает внимания, являясь переделкой мыслей платоников и др.); хотя он сам писал об опасности пантеизма, исходя из софиологических воззрений, делает как раз «мягкий» пантеистический вывод о бытии тварного мира как особой модальности бытия Божественного; творение «из ничего», значит, что мир существует в Боге, не имея собственного основания бытия⁴. «Есть только Божество сущего Бога, и нет ничего, кроме и вне Божества»⁵. Что он понимает под словами «божественное» и «ничто» еще увидим впоследствии, но, в любом случае, отказать космосу в самобытности, значит назвать его лишь особым явлением божьим. Как не жонглируй словами Бог, Божественное, природа, при сопоставлении лишь трех страниц работы Булгакова⁶, четко вырисовывается *пантеистический взгляд на мир: 1) Божественное Божество есть вечная безличная природа Бога и также есть Бог; 2) тварное Божество – не другое Божество, а лишь особый вечный способ бытия Божественного Божества; 3) все вещи произрастают из первоматерии тварного Божества*. Все остальное – «в этом смысле», «в другом смысле» – «от лукавого».

¹ Об этом см.: *Андре Т.* Исламские мистики: пер. с нем. СПб., 2003; *Арберри А.Дж.* Суфизм. Мистики ислама: пер. с англ. М., 2002.

² См.: Раса'ил ал-хикма I-IV («Послания мудрости» I-XIV): из друзских рукописей СПбФ ИВ РАН (А 173). СПб., 1995.

³ Цит. по кн.: *Андре Т.* Исламские мистики. С. 166.

⁴ *Булгаков С.* Невеста Агнца. С. 10-11.

⁵ Там же. С. 51.

⁶ См.: Там же. С. 69-70, 74.

Всеединство было бы невозможным без сущностного единства природы, составляющих его частей. *Все слои всеединства различаются лишь по степеням.* В религии майя, как отмечает Д. Карраско, мир делится не просто на три уровня, но небо, в свою очередь, состоит из тринадцати или девяти уровней, а подземный мир – из девяти¹; алтайские шаманы говорили о семи или девяти препятствиях на пути к зазвездному дворцу благого духа Ульгена² (представление о семи и т.п. числах небес и подземелий, по которым можно путешествовать через спиралевидные тропы на космическом дереве и т.п. – общее место мифологии). Бог и т.п. – это только «тончайший» из всех, тонкое тело (Шветашватара уп. IV.14-16; Мундака уп. I.1.6; Чхандогья уп. VI.8.7; Веданта Сутра, I.4.2³; Бхагавад-гита, 13.16; Лао-цзы. Дао-дэ цзин, I; XIV (далее – Лао-цзы)⁴). «Самое тонкое, что есть в материи, это воздух, в воздухе – душа, в душе – ум, в уме – Бог» (Герм. Свод, V.11). В буддийском психокосме каждая из множества вселенных состоит из: 1) чувственно-материального мира (камалоки); 2) мира материальных форм (рупьялоки) и 3) нематериального мира не-форм (арупьялоки); эти слои переходят друг в друга, в частности, уже в материальных слоях есть невидимая непроявленная без сопротивления часть материи (Васубантху. Абхидхармакоша, III.1-3; IV.4-7)⁵. Панмонистические тексты – древние оригиналы (см., например, сочинение джайнского автора Умасвати «Таттвартха-адхигама-сутра», 2.37-38) и современные переделки⁶ – заполнены схемами сфер, все более тонких тел-материй (духовных, астральных, физических) и т.п.; верх изобретательности – агама шиваизма, в которых на основе учения философской школы санкхья о 25 таттвах (реальностях)

¹ См.: Религиозные традиции мира. Т. 1. С. 152.

² См.: Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Репринт. Горно-Алтайск, 1994. С. 9.

³ См.: Веданта Сутра (Брахма Сутры): пер., транслитер. санскр. текста, послов. пер., коммент. СПб., 1995.

⁴ См.: Лао-цзы. Трактат о пути и потенции (Дао-дэ цзин) // Антология даосской философии. М., 1994.

⁵ См.: Васубантху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме: пер. с санскр. М., 2001.

⁶ См., напр.: Тухолка С. Окультизм и магия // Окультизм и магия. М., 1993. С. 35 и след.

(о нем будет сказано отдельно в одной из глав) представлено учение о 36 таттвах, которые подразделяются еще на 116 планов бытия, поверх которых располагается «ататтва», трансцендентное состояние Парашивы¹. Показательно место в тексте буддийский махаяны «Тибетская книга мертвых» («Бардо Тёдол»), где описывается посмертное «сияющее иллюзорное тело» (*санскр.* майя-рупа), подобное телу земному (поначалу умерший даже не осознает, что он мертв) и питающееся эфирной пищей, извлекаемой из еды приготовленной людьми для покойного². Такое единство панмонисты объясняют происхождением всего из одного корня (об эманации речь впереди).

В следующей главе будет особо рассмотрен способ умножения Единого, обогащение его содержания, но уже сейчас следует четко понять: лишь на чувственно-воспринимаемом уровне феномены познаются в качестве следующих друг за другом; умопостигаемое же сущее уже все содержит в прямом и смысле слова – и причину, и следствие – в нем нет того после этого как в пространственном, так и временном аспекте, всё только «есть», или всецело «это» (см., например: Парменид. О природе. Фр. 8.5-15³; Платон. Тимей 37e-38b⁴; Плотин. Энн. VI.7.1); как заявлял Л. Карсавин, мы привыкли мыслить во временном смысле, всеединство же – «сразу» становящееся и завершенное⁵. ное⁵.

Понятие Единого. От понятия всеединства, задающего монистическую логику, перейду к понятиям, вмещающимся в него – к единому и ко всему. Двигаться здесь можно как от единого, так и от многого, считаю предпочтительнее первый способ, позволяющий представить логику панмонистического мировоззрения.

Как уже ясно, понятие *Единого*, с которым отчасти шла работа выше, следует отличать от идеи всеединства в качестве хотя и наиболее мистической составляющей панмонизма, но все же

¹ См. об этом: *Субрамуниясвами С.Ш.* Танец с Шивой. Современный катехизис индуизма: пер. с англ. Киев, 1997. С. 735-737, 742.

² См.: Тибетская книга мертвых: пер. с англ. СПб., 1992. С. 51, 125.

³ Фрагменты текста см. в кн.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 295-298.

⁴ См.: Платон. Тимей // Собр. соч.: в 4 т.: пер. с древнегреч. М., 1994. Т. 3.

⁵ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 49.

лишь одним из состояний всеединства. Не следует забывать и сказанное в первой главе о реконструировании генезиса религиозной мифологии: Единое как в образе Праматери, так и в лице Праотца не следует возводить к истокам мифотворчества; наиболее архаичные мифы спокойно обходятся без существа прародителя всего мира либо его хранителя. Единым обозначается не обязательно стоящее у истоков генеалогии богов; Б.А. Тураев (опираясь на идеи А. Иеремиаса, сходную гипотезу выдвигал еще Юм), уделяя особое внимание монотеистическим тенденциям в древневосточных религиях, обратил внимание на то, что распространенным явлением было сочинение гимнов, в которых уже слабо различались функции того или иного бога из пантеона, и оттого каждое божество объявлялось и Единым, и Творцом, и царем мира; все боги начинали пониматься в качестве образов единой божественной силы¹. Выше было приведено соответствующее этому положение о единстве Брахмана из упанишад. Кроме этого вавилонский бог Луны Син в одном из храмовых гимнов воспевается как «единый великий на небе и земле»: «какой бог тебе подобен? Кто велик на небе? Ты один»². В четвертом гимне в честь Ра (15), предваряющем Египетскую книгу мертвых, и гл. XVII об Амоне-Ра говорится как о Едином: все боги – его члены: он равен первичному Хаосу-Нуну, он и Осирис, и Исида; в другом тексте от имени Амона сказано: «Я – один, ставший двумя, я – два, ставший четырьмя, я – четыре, ставший восемью, и все-таки один»³; в отдельных надписях и текстах главным объявлялся бог Тот⁴; одной из вершин египетского богословия (вершиной следует считать учение времен реформы Эхнатона и Нефертити⁵) являются следующие слова об Амоне-Ра одного текста кон. II тыс. до н.э.: «Образ единый, создавший все существующее, единый, единственный, создатель сущих»⁶, в срав-

¹ См.: Тураев Б.А. История Древнего Востока. С. 123, 145; ср.: Юм Д. Естественная история религии. С. 340 и след.

² Цит. по: Там же. С. 144-145.

³ Цит. по: Там же. С. 352.

⁴ См.: Тураев Б.А. Бог Тот: Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. СПб., 2002. С. 222, 245.

⁵ См. об этом: Тураев Б.А. История Древнего Востока. С. 300-307.

⁶ Цит. по: Там же. С. 350.

нении с которыми вся последующая философия единого – плагиат и эпигонство. В Ведах в некоторых гимнах воспевается поклонение исключительно Индре – богу-громовержцу, бесподобному (Ригведа, I.4.6; II.33.4; IV.30.1); также и Адити – богиня бесконечности объявляется всем (Ригведа, I.89.10). Значительная часть Тибетской книги мертвых посвящена описанию посмертных благостных и ужасных видений различных богов и сияний, – что умерший должен сознать только как порождения своего разума¹.

Сильнейшим источником понятия единого бога, по моему мнению, были и сугубо личные духи и боги того или иного человека. Так, в Вавилоне у каждого человека был «илия» («мой бог») – бог (богиня)-хранитель и представитель личной души перед далекими верховными богами²; аналоги этому есть как в предшествующей архаике, например, чукотские личные «охранители» («тайныквыт») ³, так и в последующих религиях, к примеру, в буддизме махаяны «божеством-хранителем» (*тиб.* идам) обычно является один из Будд или Бодхисатв (популярен *тиб.* Ченрази, *санскр.* Авалокитешвара)⁴. Особенно интимные отношения человека со своим богом подвели к постепенному слиянию с ним в его молитвах всех иных существ. Гимн фараона Рамсеса IV свидетельствует, что в его воззрениях вершиной и средоточием всего стал бог Тот, поклонником которого он был⁵. был⁵. Поспособствовали психологии Единого и древние корпорации, избиравшие особое поклонение какому-либо божеству по профессиональной или сугубо духовной принадлежности; их разновидностью были мистерии (таинства) с особым членством мистов, например, Элевсинские в честь Деметры, и мистические кружки типа орфизма⁶. Таким образом, *покровительство избранного бога отдельной личности, т.е. частный культ особых почитателей, а также семейные и общинные культы, – еще один путь, готовящий индивидуальное сознание к пантеистическому монотеизму.*

¹ См.: Тибетская книга мертвых. С. 103.

² См.: Там же. С. 121.

³ *Вдовин И.С.* Религиозные культы чукчей. С. 141-145.

⁴ См.: Тибетская книга мертвых. С. 49-50.

⁵ См.: *Тураев Б.А.* Бог Тот. С. 230-234.

⁶ См. об этом, напр.: *Зелинский Ф.Ф.* Древнегреческая религия. § 19, 27.

По-моему, образ Единого древнее не только философских учений, но и имеющих в виду Тураевым развитых древневосточных мифов. Наиболее архаичным выражением Единого являются, во-первых, первобытные представления о Первоначале из которого происходит все (об этом еще будет сказано ниже), и, во-вторых, мифы и гимны, посвященные мистическому единству духов и богов: например, у индейцев лакота-сиу бог «уакан танка» – это и всесильный бог, и шестнадцать духов различных уровней¹, а в Ведах – это «Все-Боги» (вичве дэвах) (Ригведа, I.3.7-9 и др.; Атхарваведа, I.9.1)².

Более концептуализированно о Едином говорится так: «Един Огонь, многообразно возжигаемый, / Едино Солнце, всепроникающее, / Едина Заря, все освещающая, / И едино то, что стало всем [этим]» (Ригведа, VIII.58.2); «Без дуновения само собой дышало Единое, / И ничего, кроме него, не было» (Ригведа, X.129.1-2). В Бхагавад-гите про Бога говорится: «Ты – все» («Аси сарвах») (11.40)³; в священной книге сикхов «Грантх Сахиб», при отрицании авторитета Вед, об этом сказано то же: «Бог Един и больше ничего нет»⁴. В древнекитайском даосизме Единое – это и Дао (Путь) – сердцевина мира, собирающее все воедино (Лао-цзы, I; XXXIX; Чжуан-цзы, II), и собственно Единое (Лао-цзы, XIV; Чжуан-цзы, II; VI; XII; XXI) и Одинокое (Чжуан-цзы, VI). Единым зовет Бога (Зевса) легендарный договорский поэт-пророк Орфей – основатель особого эзотерического течения в древнегреческой религии⁵; о рождении всего из Единого и возвращении в него говорил легендарный же ученик последнего Мусей (Диоген Лаэрт. I.3); Пифагор использует понятие единицы (там же, VIII.1.25); для Плотина Единое – это всё – это начало – это тождество всего (Энн. III.3.7).

Единое – это Абсолют во всей полноте традиционного значения слова. Временными и пространственными иносказаниями

¹ См.: Религиозные традиции мира. Т. 1. С. 260.

² См.: Атхарваведа. Избр. М., 1976; Древнеиндийская философия. Начальный период.

³ См.: *Прабхунда Б.С.* Бхагавад-гита как она есть. Полное изд. с подлин. санскр. текста-ми, рус. транслитер., дослов. и лит. пер. и подроб. коммент. М.; Л.; Калькутта; Бомбей; Нью-Дели, 1990.

⁴ Цит. по: Религия сикхов: пер. с англ. Ростов-н/Д., 1997. С. 339.

⁵ См.: Фрагменты ранних греческих философов. С. 55.

эта «истина» выражается, к примеру, так: Бог Ра – день вчерашний и день сегодняшний (Египетская книга мертвых, XVII.13-16); согласно Орфею, Зевс – начало, середина, конец и глава всего¹ (то же и по Фалесу (Диоген Лаэрт. I.1.86); Бог – начало и конец (*прабхавах пралаяс татха*) и в Бхагавад-гите (7.6; 10.20; 11.16); еще точнее – никто не знает, где его начало и конец (Чжуан-цзы, VI), оно – неисчерпаемо, бездонно (Бхагавад-гита, 11.18; Лао-цзы, IV). В связи с этими словами распространенное мифическое «В Начале» следует толковать не как хронологический оборот, но как субстанциальное понятие (образ) первоприроды Абсолюта: в полинезийском мифе Островов Общества творец всего Та'ароа называется также Тахи-гуму (Начало)²; в Брихадараньяка-упанишаде говорится: «Вначале здесь не было ничего» (I.2.1), смысл чего проясняется именно при субстанциальном прочтении.

Единое имманентно вселенной, но в то же время, не оно в ней, а она в нем (панентеизм). А. Гулткранц передает слова индейца-шошона о божестве-творце «Там Апо» (Отец Наш): «Мы думаем о нем как о небе; он покрывает весь мир»³. «Все существа находятся во Мне, но Я – не в них» (*мат-стхани сарва-бхутани на чахам тешв авастхитах*) (Бхагавад-гита, 9.4; ср.: Ригведа, X.90.3-4; Шветашватара уп. III.7; Иша уп. 4-5; Герм. Свод, IV.10). Единое – всеобъемлющее предельное понятие: оно объемлет и сущее (сат) и не-сущее (асат) (Ригведа, X.129.1-2; Шветашватара уп. IV.18), сущее и «то», истинное (тъят), воплощенное (мурта) и невоплощенное (амурта), быстрое и неподвижное (Брихадараньяка уп. II.3.1; Иша уп. 4-5). По Платону, благо не есть существование, «оно – за пределами существования» (Государство 509b)⁴; по Плотину оно находится по ту сторону сущностей и энергий (Энн. I.7.1). У христиан-гностиков над Единым (Отцом, Плеромой (Полнотой) нет ничего, но он над всем (Апокриф Иоанна, 2.25; Ев. Филиппа, 69)⁵.

¹ См.: Там же. С. 54.

² См.: Энциклопедия сверхъестественных существ. М., 1997. С. 89-90.

³ См.: Религиозные традиции мира. Т. 1. С. 274.

⁴ См.: Платон. Государство // Собр. соч. Т. 3.

⁵ Тексты христиан-гностиков см. в кн.: Апокрифы древних христиан.

Если двигаться дальше, то Единое выше непроявленного. В образах первобытных мифов первичное Единое – *тьма, хаос*. В соответствии с мифом австралийцев-арунта первоначально жили недифференцированные существа, плававшие в воде, покрывавшей весь мир; вода высыхает и к беспомощным существам прилетает мухоловка, ножом отделяющая одни их члены от других, вырезает глаза и др., делает обрезание, одаряет различными орудиями¹; это очень архаичный миф, в котором нет еще хаоса как такового, но налицо и первичный океан, и первоматерия, и творец всего. Миф североамериканских индейцев кахуилла гласит: «Вначале не было ничего, кроме тьмы»; временами светлело и слышался шум; все это слепилось в вертящийся шар материи, в котором возникли два зародыша; позже из своих сердец они создали разные предметы²; ранее названный полинезийский миф изображает первичную «беспросветную, густую тьму», в которой извечно в своей скорлупе сидел бог-творец Та'ароа; по преданию индейцев хопи, первоначально ничего не существовало, кроме воды, и на востоке и западе этого океана жили две богини с общим именем Гуру-инг-Вути³; вавилонский миф творения первобытный хаос персонифицирует в боге Апсу («бездна») и богине Тиамат («море») (в храмовом зодчестве их символизировали бассейны для омовений при храмах, называемые «апсу»), а в древнеегипетской мифологии отец всего – Хаос – старец Нун' (следует обратить внимание, что уже в этих текстах это состояние описывается как отсутствие имен, т.е. бесформенность, безобразность и не-существование в позднейшем смысле)⁴; Гесиод древнегреческую теогонию также начинает с хаоса (*греч.* пасть) (Теогония, 116-17)⁵. Первый бог в мифологии может уже представлять не хаосом и, тем не менее, также не иметь образа и изображений, как ненецкий бог неба и творец земли Нум⁶. Первобытный хаос, несмотря на свою безобразность несет

¹ См.: *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. С. 91-92.

² См.: Там же. С. 156-160.

³ См.: *Фрэзер Д.Д.* Фольклор в Ветхом завете: пер. с англ. 2-е изд., испр. М., 1986. С. 26.

⁴ См.: *Тураев Б.А.* История Древнего Востока. С. 125, 142, 179.

⁵ Цит. по: *Лосев А.Ф.* Теогония и космогония // Он же. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 694.

⁶ См.: *Хомич Л.В.* Ненцы: историко-этнографические очерки. М.; Л., 1966. С. 195-197.

сет начало единства: это либо подразумевается (ведь хаос один, а не два), либо, как в мифологии индейцев цутуил Гватемалы (одних из потомков майя), хаос централизован богом, имеющим вид мирового древа¹.

Позднее, в теоретических текстах единый хаос станет описываться как Единое – «на ити на ити» (не это, не это) (Брихадараньяка уп. II.3.6; III.9.26), не имеющее признаков и форм (Катха уп. I.3.11; II.3.7-8; Веданта Сутра, III.2.14; Плотин. Энн. VI.7.17); в даосизме Дао – это все неопределимое в мире: «Постоянство Пути – в отсутствии имени» (Лао-цзы, XXXII; см. также: XLI); «где “это” и “то” еще не противостоят друг другу, находится Ось Пути» (Чжуан-цзы, II); Единое предшествует формам (Чжуан-цзы, XII) (вспомним это определение, когда будем говорить о природе материи). Джайнские пять из шести субстанций (дравья) бесформенны (Умасвати. Таттвартхаадхигама-сутра, 5.3-4). Как уже говорилось, буддийский третий, нематериальный мир не имеет форм и состоит из: 1) бесконечного пространства; 2) бесконечного сознания; 3) «ничто» и 4) сферы, где нет ни восприятия, ни невосприятия (Васубантху. Абхидхармакоша, III.3); в Тибетской книге мертвых первореальность Будды – Дхарма-Кайя (Божественное Тело Истины) – это бесформенная пустота чистого света². В таком эзотерическом течении иудаизма, как каббала, Бог изначально есть Эйнсоф («Беспредельный»), т.е. непроявленный и непознаваемый; все, что говорится в Библии относится уже к его проявленному состоянию³. В русле сказанного, по моему мнению, следует понимать и первоначало и основу всего в философии Анаксимандра – апейрон (беспредельное); сказано, что философ «не определял его» (см.: Диоген Лаэрт. II.1.1), т.е. здесь имеет место не банальное незнание, но принципиальное восхождение к бесформенному уровню Единого. То есть, до всего определенного, должен быть все определяющий, иначе это не первоначало. *Оно максимум и минимум* (Шветашватара уп. III.9; Николай Кузан-

¹ См.: Религиозные традиции мира. Т. 1. С. 188.

² См.: Тибетская книга мертвых. С. 44-45.

³ См.: *Колетт Сират*. История средневековой еврейской философии: пер. с англ. М.; Иерусалим, 2003. С. 371-372.

ский. Об ученом незнании, I.2.5-6¹). Суть этого состояния в его первичности относительно всего, а не наоборот, а значит и в его простоте (чистоте): самое сжатое определение Бога у Плотина – «*μονον και εν και απλως*» (единственное, единое и простое) (Энн. VI.7.1; II.9.1), следующее пониманию Платона (Тимей 37d; Государство 382e). Потому Единое и мистично, что оно собственно не сущность или идея чего-либо; понятие единого, идея блага лишь указывают на него; само оно не умопостигаемо, а значит сверхфилософично, мистично.

Но если Единое ни одно из существующего («не это, не это») и даже не едино-множественное, не аристотелевская форма форм, нельзя ничего приписать ему, остается сказать, что Оно «не-сущее» (Ригведа, X.129.1; Атхарваведа, X.7.21), «Отсутствие» без свойств и имени, предшествующее даже бесформенному Единому (Лао-цзы, I; Чжуан-цзы, XII), «Он – ничто» (Плотин. Энн. VI.7.32) (близко «ничто» буддийского психокосма; ср. с гегелевским началом всего как ничто²). Данное «ничто» не несет смысла «не есть» настоящего ничтожества, не-существование означает лишь невозможность дачи ему какой-либо характеристики, что отмечает Шанкара³; Единое не трансцендентно иному, иначе, зачем его называть именно Единым: так Плотин разъясняет, что Единое ничто в себе, но от которого все происходит (Энн. V.2.1); также в Брихадараньяка упанишаде говорится, что в начале ничего не было, лишь затем происходит самосознание Бога (I.2.1). Единое есть всё и ни одна из единичных вещей (Плотин. Энн. V.2.1), т.е. *ничто панмонистов следует понимать лишь как ничто в отдельности, но как что в целом*. Мистицизм Единого, догмат о нем, непроверяемые ни опытным, ни умственным путем, позволяют монистам занять точку опоры для выведения из него всего остального и обоснования природного единства всего и вся. Единое – благо не только потому, что оно первоначало; его благостыня вечна: «Он достаточен для Себя, а для иных достаточно того, что Он есть»

¹ См.: Николай Кузанский. Об ученом незнании // Соч.: в 2 т. М., 1979. Т. 1.

² См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 220.

³ См.: «Брахма-сутры». Комментарий Шанкары. Гл. II. Разд. III: пер. в ст.: Исаева Н.В. Концепция индивидуальной души в комментарии Шанкары на «Брахма-сутры» // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 220. Ср.: Тибетская книга мертвых. С. 45.

(Энн. VI.7.37). Что-либо может быть еще более множественным, но нельзя стать единее Единого, значит он превосходнее всего.

Из приведенных указаний на Единое явно следует его внеличностный характер, а точнее сверхличностный/безличностный; для панмонизма в целом характерен имперсонализм как в вопросах Бога, так и человека, о чем речь еще впереди; последовательно монистические системы типа даосизма, шуддхадвайта-веданты Валлабхи, буддизма и материализма и не скрывали этого: признавая всеединство, буддисты вообще отказались от ведического понятия Единого как субъекта, ибо субъекта – нет (см.: Васубантху. Абхидхармакоша, III.18); бессубъектно и Единое даосов; согласно одному из древнейших материалистов – Чарваке (Брихаспати), *все* само проистекает из внутренней природы¹. Отрицание персонификации Единого совсем не означает отрицание единства со строчной буквы. Однако по мере появления на свет религиозных течений, пытавшихся абсолютизировать не метафизические понятия священных текстов, а эмоциональный опыт служения тому или иному богу, в том числе в его земном воплощении, появляются учителя, критикующие крайности монизма, проповедующие служение личностному образу Бога: уже в Ригведе из всех богов особо выделен громовержец Индра, ему посвящено большинство гимнов, в которых воспевается поклонение лишь ему: «Только у Индры мы хотели бы быть под защитой!» (I.4.6), он может прогневаться совместным призыванием с ним иных богов (II.33.4); позднее это нашло отражение в Бхагавад-гите в понятии бхакти-йоги, практикуемой в личностном аспекте Бога отдельными направлениями бхакти²; при этом и таким старинным имперсональным понятиям, как Бхагаван (Божество) и Пуруша (Космический Человек) придается значение Божественной личности. Я с большим вниманием отношусь к этим тенденциям в панмонизме; однако в целом, данные дискуссии остаются внутримировоззренческими. В самой Бхагавад-гите про несведущих о высшей природе сказано как о думающих, что Бог сначала был безличным, а в земном

¹ См.: [Мадхавачарья. Сарва-даршана-самграха. Гл. I] // Антология мировой философии: в 4 т. Т. I: Философия древности и средневековья. Ч. 1. М., 1969. С. 170.

² См. об этом: Аликханова Ю. Бхакти // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: словарь. М., 1996.

воплощении стал личностью (*санскр.* व्याктим) (7.24); в философии Бог становится личностью только путем подмены понятий: так, для Г. Зиммеля личность – «действительное и вневременное раз-и-навсегда, абсолютная связанность всех бытийных моментов», почему только Бог и есть совершенная личность¹, – воистину философы научились у софистов вести споры и белить черноту и воронить белизну. Персоналистские учения о Едином не отказываются от принципов всеединства, эманации миров, божественности душ и др., что придает их учениям о личности Бога инструментальный характер, в качестве одного из путей к Богу, предназначенному для людей особого склада и уровня развития. К запредельному Единому в конечном итоге уже не приложимы понятия личный/безличный, ибо *он в любом монистическом учении утрачивает субъект-объектные отношения, где некому и нечего сознавать.*

Выводы. Панмонистическое мировоззрение столь же естественно в своем происхождении, что и предшествовавшее ему «дорелигиозное мировоззрение»; оно в свое время и родилось в недрах последнего; однако, если представления людей эпохи палеолита обходились без выводов всеединства, ограничиваясь вопросами генетического единства отдельных явлений, в частности человечества, а еще вернее, отдельного племени, то панмонизм занял тотально-объяснительную точку зрения на базе единства всего как естественного, так и сверхъестественного. Панмонизм есть повсеместно распространенный тип натуралистического мировоззрения ввиду происхождения такой мировоззренческой позиции из древнего мироощущения всеобщей взаимосвязи явлений и понимания себя не более чем элемента систем разных уровней; чему способствовали как перманентное сведение сил пантеона к одному из его членов, так и культ личных и семейных охранителей. Он представлен не только на всех уровнях мифо-религиозного сознания («мировое древо» и т.п.), но и в сфере теоретического мышления, в т.ч. материалистической философии, которая выступает в качестве варианта панмонизма с обратной мифологической точкой отсчета: пантеистический монизм учит, что внеличный Бог и мир составляют

¹ Зиммель Г. Личность Бога // Избранное. Т. 1: Философия культуры. М., 1996. С. 642.

всеединое бытие, Всеединство, содержащее все многообразие вселенной; атеистический панмонизм во всех его разновидностях выступает за материалистическое, пангилическое всеединство. Всеединство объемлется понятием Единого, который понимается либо в качестве субъекта, либо как совершенное безличие-единство; однако в конечном итоге любой монизм логически бессубъектен, ибо в Едином некому и нечего сознавать. Это безобразный Абсолют, объемлющий сущее и не-сущее, проявленное и непроявленное (тьма, хаос), минимум и максимум; в нем отождествляются все пространственно-временные параметры – остается только «есть». Однако он не есть что-либо в отдельности, он «ничто», но он же – всё. Отсюда монотеистическая тенденция любого политеизма/пантеизма; тем не менее речь не о трансцендентном Одном, а об одном Едином, объединяющем пантеон с любым количеством мифических образов.

Глава 3 Энергетические понятия эманации и Софии

Значение эманации. Обозначенное выше *Единое* выступает причиной, в т.ч. материальной, всего остального (Шветашватара уп. V.5; Веданта Сутра, I.4.14 и 23; Чжуан-цзы, XII; Пифагор (Диоген Лаэрт. VIII.1.25); Плотин. Энн. III.3.7); «матах сарвам правартате» (из Меня все исходит) (Бхагавад-гита, 10.8; ср.: Веданта Сутра, I.1.2); Бог – «сарва-каарана-кааранам» (причина всех причин) (Шримад-Бхагаватам, 3.11.42)¹; Орфей говорит: «Зевс – всех прародитель единый»². И в буддизме именование Света первореальности «изначальным»³ свидетельствует о его первичности. (О возведении всего к некоему существу в большинстве первобытных мифов было уже сказано.)

Прежде понимания иных после Единого явлений всеединства, обратимся к самому способу умножения Единого; этим спо-

¹ См.: Шримад-Бхагаватам. Третья песнь «Статус кво» (главы 1-12) с ориг. санскр. текст., рус. транслитер., посл. пер., лит. пер. и коммент. Б.С. Прабхупады. [б.м., 1992].

² См.: Фрагменты ранних греческих философов. С. 55.

³ См.: Тибетская книга мертвых. С. 37.

собом выступает *эманация* (лат. истечение; санскр. вьюха), равнозначный понятию «эволюция»; этот термин часто заменяется на более репродуктивный «рождение» (см. ниже). Во всеединстве по определению не может кто- или что-либо возникнуть из ничего (если под ничто не понимать само Единое); нет природы независимой и даже автономной от всеединства, а последнее, как было видно, не простая познавательная сумма существующего, но лучи, исходящие от Единого Солнца. Речь идет о субстанциальном развертывании Единого во всеединство: «Ничто не отделено и не отсечено от того, что прежде» (Плотин. Энн. V.2.1). Очень наглядный символический образ этого приведен в Мундака упанишаде: «Как [растут] волосы на голове и теле живого человека, так возникает все из негибнущего» (I.1.7); там же присутствует другой образ – паук, вытягивающий из себя паутину (см. также: Шветашватара уп. VI.10). Плотин считает, что содержанием всякой природы выступает развертывание себя, подобно семени (Энн. IV.8.6), хотя и оговаривает, что духовное истечение не умаляет предыдущее (последнее будет противоречить иным его положениям). В учении каббалы Эйн-соф эманурует (проявляется) в форме десяти «сфирот» – аспектов самой божественной природы¹. Наконец, Ибн Рушд, как апологет философии, подытоживает: «Философы были согласны... *что все начала эмануруют из Первого...*»². Я говорил выше, из каких естественных установок обыденного мировоззрения возникает понятие всеединства, здесь же предположу, что идея эманации могла возникнуть в головах людей не творящих, а присваивающих и рождающих, ведь *эманация является ни чем иным как аналогом процессов рождения и почкования в природном мире.*

Понятие эманации, пожалуй, более всего вскрывает суть софиологии панмонистов, даже более, чем собственно учение о женственных ипостасях; посредством эманации само полярное первоначало есть материнское лоно последующего, отчего, как было сказано, часто употребляется репродуктивная терминология. Все рождается из материнского лона, «Великого чрева»

¹ См.: *Колетт Сират.* История средневековой еврейской философии. С. 371-373.

² *Аверроэс (Ибн Рушд).* Опровержение опровержения. Киев; СПб., 1999. С. 201.

(санскр. «Маха йони»), родителя и т.п. (Ригведа, X.90.5; Атхарваведа, X.7.7; Шветашватара уп. V.5; Веданта Сутра, I.4.27; Бхагавад-гита, 14.4; Лао-цзы, I; Чжуан-цзы, VI; Платон. Тимей 28с; Плотин. Энн. V.2.1; Герм. Свод. IV.10). Все есть чье-либо потомство: так, в «Слове о полку Игореве» ветры – внуки Стрибога, русские – Дажьбога, Боян – Велеса¹.

В текстах, конечно, используется и креационистская терминология: Творец (санскр. Карга, Ишвара), сотворение и т.д. (Ригведа, I.25.11; Брихадараньяка уп. IV.3.10; Чжуан-цзы, VI; Фалес (Диоген Лаэрт. I.1.85); Платон. Тимей 28с; Плотин. Энн. IV.3.10; V.2.1). В древних (архаических) религиях типична ситуация, когда творцом космоса выступает не первоначально времен хаоса, но бог одного из последующих поколений: так, в мифологии ацтеков мир создается не первичным дуальным Омететотлем, а одним из его четырех детей – бог Кецалькоатль (Пернатый Змей)²; в индуизме распространено учение об Абсолюте в виде Троицы (Тримурти) в составе Брахмы, Вишну и Шивы, где Брахма ответственен за цикличное творение всех миров (см., например, Бхагавад-гита, 10.33). Стало быть, *пантеистическое творение – всегда не более, чем синоним порождения, указание на несамостоятельный «творческий» аспект Единого*. Оттого для мистиков и глуп вопрос о начале бытия (Парменид. О природе. Фр. 8.15) или, конкретнее, творения (рождения): «Это вопрос людей, – пишет Плотин, – предполагающих [во-первых] начало того, что существовало всегда, и [во-вторых] обращение творящей силы от одного к другому, [и как следствие –] ее изменение» (Энн. II.9.8); Николай Кузанский почти повторял это: «Поскольку творение сотворено бытием максимума, а в максимуме быть, создавать и творить – одно и то же, то творение очевидно, есть не что иное, как то, что бог есть всё» (Об ученом незнании, II.2.101); Булгаков точно также критикует богословов, прежде всего, Фому Аквинского (древней патристике он вообще уделяет мало внимания за отсутствие глубокой разработки идеи творения), считавших, что могущество Бога могло и не выражаться в творении, его могло и не быть, а могло быть и еще

¹ См.: Слово о полку Игореве. М., 1975. С. 50, 58, 62.

² См.: Религиозные традиции мира. Т. 1. С. 147.

лучшим, как вводящих в теологию антропоморфизмы, Бог «не может обойтись без мира, и мир необходим для самого бытия Божия»¹. Булгаков, тем не менее, как все же христианский софиолог, борется и с идеей причинности мира: «идея творения, в отличие от причинности, персональна, она предполагает лично-го Бога. Творение не только не включается, но даже в известном смысле исключается идеей причинности или перводвигателя, поскольку творение лично, причинение же – движение, механично и внелично»². На самом деле, как эманацию ни назови, как ни пытайся ее встроить в креационизм (мы здесь не рассматриваем это воззрение), это будет все тот же панмонизм с его вечной полнотой в себе, вечно переливающейся из пустого в порожнее, где нет ничего нового, в Абсолюте всё уже есть, есть лишь вечное его течение от лучшего к худшему; что же касается антропоморфизмов, то не гоже такое замечание делать тому, кто сам только и говорит о любви Божьей, в сравнении с которой свободная воля, произвол, смотрится куда менее человекоподобной. Вследствие сказанного, и репродуктивные, и креационистские термины нередко содержатся в одном месте панмонистических текстов с приложением их к одному предмету. Также и то, что, например, буддисты с их идеей несотворенной и неуничтожимой вселенной критиковали присутствующую в индуизме идею Ишвары-Творца³, не более чем удар по частностям брахманистской философии, прежде всего, ньяи и вайшешики, в целом же Единое индуизма однотипно с единой вселенной буддизма. *Творец панмонизма – это всего лишь инструментальный мифический образ из пантеона, олицетворяющий творческий аспект Единого.*

Необходимость эманации. Единое, не будучи личностью, и не способно решать, быть чему-либо или не быть. Его «полнота» (Брихадараньяка уп. I.4.17; Плотин. Энн. VI.7.1; ср.: Лаоцзы, I.4) предопределяет самопроизвольное истечение (Шримад-Бхагаватам, 3.8.11-13). Древние теокосмогонии, например, египетская, рисуются именно в качестве эманации: из муже-

¹ Булгаков С. Невеста Агнца. С. 53.

² Там же. С. 44.

³ См. об этом: Андросов В.П. Вклад Нагарджуны в концепцию ниришвара // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст.

женственного Хаоса (Нуна) поднимается в бутоне лотоса или яйце Ра; цветок распускается и мир наполняется светом; от Ра рождается пара богов воздушного пространства – Шу и его сестра и жена Тефнут; они в свою очередь рожают пару земли и неба – Геба и Нут; от них просходят две пары – Осирис и Исида, Сет и Нефтида (составившие великую Эннеаду) и другие дети, включая людей¹. Согласно Плотину, переполненность Единого порождает иное, обращение которого к Единому создает сущее и Ум; «необходимость (выделено мною. – И.П.) тянет Ум к худшему, несет в алогическое», изливая энергию – Душу, рождающую все чувственно-воспринимаемое (Энн. III.2.2; V.2.1). Ибн Рушд писал: «То, что может вечно существовать, *необходимо* должно существовать вечно...»². Хомяков, как говорилось, один из первых обратил внимание на такую особенность «кушитских» религий, как рассмотрение всего сквозь призму необходимости³. Учитывая это, теряет смысл различие Фрээрером построенной на принципе необходимости магии и религии с верой в произвол⁴; вся монистическая религиозность предстает рабской магичностью.

Эманационные рды Единого строго концептуально объясняются необходимостью; однако в панмонизме имеют место и психологические объяснения мотивации данного процесса. Так, Платон говорит о благости Творца, отсутствии у него зависти, что то же – переполненности, отсутствию нужды (Тимей 29е; ср.: Плотин. Энн. V.2.1; VI.7.1); в Брихадараньяка-упанишаде встречается мотив не избытка, а, наоборот, «голода», творящего разум и речь, поскольку Атман не знал радости и хочет второго (I.2.1; I.4.3). Из бытовой репродуктивной установки происходит понятие страдания; в Герметическом Своде оно объясняется наиболее психологически откровенно: «Все рожденное полно страданий, поскольку само рождение уже есть страдание (*патос*)» (VI.2); о повсеместности страдания («духкха») в мирах говорится и в индуизме (см., например: Брихадараньяка уп. III.4.2;

¹ См.: Тураев Б.А. История Древнего Востока. С. 178-179.

² Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. С. 87.

³ См.: Хомяков А.С. Семирамида. С. 189.

⁴ См.: Фрээрер Д.Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии: пер. с англ. 2-е изд. М., 1986. С. 53 и след.

Бхагавад-гита, 2.56; 14.20) и в буддизме – первая арийская истина Будды (Васубантху. Абхидхармакоша, IV.9 и 32). Уже из этого следует, что как бы высокопарно не описывались последующие эманации, относительно своих родителей они могут быть только хуже (см., например: Лао-цзы, XXXVIII; Плотин. Энн. III.2.2), но никак не лучше («золотой век» всегда в прошлом).

Так как в процессе эманации все принудительно, необходимо, то вырастающий мир становится отчужденным естественным злом, ограничением абсолютного начала. В этом смысле логичным будет толковать ранее названные повсеместные архаические представления о многочисленных вертикальных слоях космоса не как изначальной структуре, но как ступенях эманации первоначала; ведь если, например, согласно религии ацтеков, первичный дуальный бог Оmeteотль пребывает над двенадцатым уровнем небес¹, ниже – его дети (четыре бога) и т.д. вплоть до последнего уровня подземного мира, то все они – все более отпадшие, потемневшие, опустившиеся этажи всеединства. По Плотину, есть первые вещи, но есть и вторые, и третьи, с природой хуже предшествующей (Энн. I.2.2; III.3.4) (дихотомия низшего/высшего). Из такой топографии будет следовать и особый духовный путь человека, о котором будет сказано впоследствии. В гностическом евангелии говорится о происхождении мира из-за ошибки (Ев. Филиппа, 99). Панмонизм, следовательно, несет в себе фундаментальное противоречие. *1. Рождение всего в мире в ходе эманации Бога предопределяет, что все божественно, даже указание на разную степень этого (от Единого до материи) безосновательно, так как в пантеизме ничто не имеет собственной природы, не восходящей к Богу; каждая удаляющаяся ступень эманации все более отличается от Единого не субстанционально, но объемом знания, информационно; таким образом, исходя из первого тезиса, всё в целом благо и прекрасно. 2. Одновременно, необходимость эманации, ее самопроизвольность предопределяет взгляд на рождающиеся существа и миры как на нечто противостоящее изначальному безвременному и безпространственному покою Единого.* Второй

¹ См.: Религиозные традиции мира. Т. 1. С. 147.

тезис рисует картину потемнения и остывания лучей по мере их удаления от «Солнца». Монистические тексты полны выражений и первого, и второго тезисов одновременно (например, в Майтри упанишаде в одном месте говорится, что все божественно (V.1), а в другом – «зловонное тело» (I.3), также и у Плотина, в одном – «прекрасное мироустройство», красивая Вселенная (Энн. II.1.4; VI.6.1), а в другом – «дерьмо тел» (Энн. VI.7.31). В этом ключе надо понимать «языческое» радостное почитание природы и произведение из нее же злого рока. Итак, с одной стороны, все – благостно, с другой, в самом всем не все равноценно, читай, не все есть чистое единство. Учения панмонизма, которые бы чернили все, мне не известны; такой взгляд на мир возможен, скорее, в минуту отчаяния, как у Анны из романа Толстого «Анна Каренина», которая незадолго до смерти думает, что «все зло!..»¹. Панмонизм логически не в состоянии справиться с этим противоречием, поэтому конкретные авторы и учения имеют крен в ту или иную сторону, в мажорное всеединство или минорное, вплоть до монистического «дуализма», равно делящего мир на борющиеся белое и черное.

Время и пространство эманации. Эманация как процесс пространственного развертывания предполагает время. Внутреннее единство расточает себя во вне, продвигаясь в бессильную протяженность; время и рабство у него появляется как движущаяся вечность (Платон. Тимей 37d; Плотин. Энн. III.7.11). В Шримад-Бхагаватам время (кала) выступает даже как синоним энергии Бога (Шакти) (3.8.12). Однако куда длится время?

Для панмонистических учений, в целом, характерно представление о вечном круговороте, вечном возвращении: эманации Единого и обратное поглощение всего им. Здесь следует помнить вышесказанное о Едином как начале и конце всего. В Ведах Кала (Время) – бог именно циклического времени (Атхарваведа, XIX.53-54) (само санскритское слово родственно русскому «коло» и означает вращение); первоначально это время носит светлый смысл вечного возвращения, лишь затем появля-

¹ См.: Толстой Л.Н. Анна Каренина: роман: в 8 ч. М., 1994. С. 788.

ется пессимизм круговорота (сансары)¹. Сансара включает все-ленский пожар в конце цикла и растворение всех миров в строго обратном порядке, пока не возникнет первичное «ни существующее, ни не существующее» (Субала уп. I-II; Шветашватара уп. III.2); в Бхагавад-гите Кришна говорит: «в конце эпохи все материальные проявления входят в Мою природу, а в начале следующей, благодаря моему могуществу, я творю их вновь» (*сарва-бхутани пракритим янти мамикам калпа-кшае пунас Тани калпадау висриджамй ахам*) (9.7). В соответствии с позднейшей пуранической традицией цикл деградирования материального мира – махаюга состоит из четырех юг (Сатья, Трета, Двапара, Кали) и длится 4320000 солнечных лет, т.е. 12000 божественных лет, каждый из которых равняется 360 солнечным годам (считается, что нынешняя махаюга закончится через 427000 лет); в конце махаюги растворяется физический мир и возникает новый; по истечении кальпы или дня Брахмы, равняющемуся 14 манвантарам (1 манвантара = 71 махаюге), растворяются и тонкие миры, покоясь до нового проявления ночь Брахмы, равняющейся дню Брахмы, вместе составляющие сутки Брахмы (ахоратра). 360 ахоратр – это год Брахмы, заканчивающийся великим растворением (махапралайей), когда исчезают время, пространство и форма. Но полностью явление Абсолюта исчезает через сто лет Брахмы (1 жизнь Брахмы) = = 30917376000000 солнечных лет, но начинается новая жизнь (Шримад-Бхагаватам, 3.11.17-39)². В связи с тем, что очередное растворение миров начинается со всемирного потопа, то и очередное творение Брахмы начинается с втягивания им, сидящим в лотосе на поверхности океана, всех вод (Шримад-Бхагаватам, 3.10.5-6; 11.31; ср. с древнеегипетским мифом о появлении Ра в лотосе из хаоса). В буддизме сансара, аналогично, предстает в виде Великой кальпы – космического законченного периода, состоящего из 80 промежуточных кальп созидания, промежуточных кальп в узком смысле слова и кальп разрушения огнем, водой и ветром (Васубантху. Абхидхармакоша, III.89-93, 100). Чжуан-цзы неоднократно говорит именно о мировом круговоро-

¹ См.: Васильков Я. Кала // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм.

² См. также: Субрамуньясвами С.Ш. Танец с Шивой. С. 679-680.

те Дао (Чжуан-цзы, II; XIII-XIV): «Мушки-однодневки не ведают о смене дня и ночи» (I). Цикличность времени отражается и в известном 12-летнем животном цикле, присутствующем не только у китайцев, но и, в частности, у тюркских народов¹. На Западе, уже Орфею, наряду с понятием Бога как начала, середины и конца всего, принадлежит и представление о вечном вращении (см.: Платон. Законы 715e-716a)²; у Эмпедокла представлено четко коловращательное учение: «Властвуют поочередно они во вращении круга, / Слабнут и вновь возрастают, черед роковой соблюдая. / Ибо все те же они, проницая однако друг друга, / Образ людей и животных различных пород принимают. / То, Любовью влекомые, сходятся в стройный порядок, / То Враждой ненавистной вновь гонятся врозь друг от друга, / Чтобы в единое целое снова затем погрузиться. / Так, поскольку единство рождается без перерыва / В множества недрах, а множество вновь прорастает в единстве, – / Вечно они возникают, и нет у них стойкого века. / Но, поскольку обмен сей никак прекратиться не в силах, – / Вечно постольку они существуют в недвижимом круге» (О природе, 26)³; сходно учение Гераклита (Диоген Лаэрт. IX.1.8). В платонизме круговращение Вселенной идет то в одну сторону, то в другую, и все вещи будут вновь в Едином (Платон. Политик 269c-270a⁴; Федр 247d-248c⁵; Тимей 34a, 36c-d; Плотин. Энн. III.7.13; V.2.1). Сложную систему цикличного времени с резким чередованием порядка и хаоса разработали в цивилизации майя, унаследованную и развитую ацтеками. Высеченный ацтекский календарь на Камне Солнца и другие источники описывают три или четыре предшествующих и нынешний век Солнца: современный век «Солнце Четырех Движений» также произошел из упорядочивания богами хаоса и закончится землетрясением и голодом (в соответствии с расчетами майя 23 декабря 2012 г.); при этом цикличность парал-

¹ См. об этом: *Самойлович А. К вопросу о двенадцатилетнем животном цикле у турецких народов // Восточные записки. Л., 1927. Т. I.*

² См.: *Платон. Законы // Собр. соч. Т. 4.*

³ Текст см. в кн.: *Якубанис Г. Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. Гёльдерлин Ф. Смерть Эмпедокла: драма. Киев, 1994.*

⁴ См.: *Платон. Политик // Собр. соч. Т. 4.*

⁵ См.: *Платон. Федр // Собр. соч. Т. 2.*

лельна сохраняющейся автономии трех сфер времени: названные пять циклов относятся лишь к земному времени, над которым возвышается макровремя – время мифов, в свою очередь, включенное в мегавремя Верховного Прабога, в котором продолжается лишь первый цикл¹. Но следует понять, что все временное этих учений, возвращаясь в вечность, тем самым не увековечивается, а растворяется в абсолютном океане, а вернее сказать – *исчезает* в нем. Обращает также на себя внимание факт круговращения, по сути, означающий, что условно все учение о Едином в качестве первоначала (не зря в Брихадараньяка упанишаде изначальное состояние Абсолюта названо смертью (I.2.1), а во многих архаических мифах – хаосом).

Любой миф о возникновении мира – только часть Мифа о круговороте: *Единое как первоначало таково только с определенной точки зрения, а с другой – оно само есть плод развития (и деградации) множественности; полностью снимаются разногласия монистов-идеалистов и монистов-материалистов: из Бога рождается материя, а из материи – Бог (Бог → живой космос → мертвый хаос → Бог...).*

Уже затрагивался пространственный аспект времени эманации. В полинезийском космогоническом мифе первичная тьма – одновременно и бесконечное пространство²; согласно индейцам-кахуилла, превращения первоматерии происходят в пространстве и тьме³; а в названном мифе индейцев хопи в первичном океане уже есть восток и запад. В соответствии с Ригведой из не-сущего возникло сущее, а из него – пространство (X.72.3; см. также: X.90.5), а Лао-цзы уподобляет пространство кузнечным мехам (V), т.е. пространство увязывается с наиболее абстрактными этапами эманации, когда еще речь не идет о частном; так и у Фалеса: древнее всего – Бог, а объемлет все – пространство (Диоген Лаэрт. I.1.85).

Однако напомним сказанное об абсолютности, вне-временности-пространственности всеединства и Единого: условны любые пространственно-временные характеристики его бытия; в

¹ См.: Религиозные традиции мира. Т. 1. С. 149, 154, 198-199.

² См.: Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 89.

³ См.: Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. С. 156-160.

нем как Абсолюте совпадают минимум и максимум; для Брахмана нет востока и иных направлений (Майтри уп. VI.17), прошлого и будущего, но лишь есть здесь; не зря в ряде древних мифов, например, египетских, боги в соответствии с теогонией являющиеся детьми других богов, в другом месте могли спокойно, наоборот, становиться их родителями, как в случае с Ра и Нут; поэтому *эманацию следует мыслить, прежде всего, в качестве логического, а не физического процесса, поэтому не принципиальны различия между процессуальными и статическими формами панмонизма.*

Понятие Софии. София как ипостась Единого-Троицы.

После эманации как главного объяснительного принципа софиологии панмонизма рассмотрим собственно такую ипостась Единого, как *София* (Иштар, Хокма, Шакти, Душа-Психея и др.) – энергию, средоточие оживотворяющего движения (энергетическое учение о явлениях божьих широко применяется в богословии самой разной конфессиональной принадлежности). Хотя, согласно учению упанишад и платонизма, логически и топографически первый после Единого – Ум (Разум), но наименование его второй ипостасью чисто условно, и многие авторы именно Душу в качестве полюса Единого считали второй, тогда Ум сливается с первым. Ум (Разум) имеет самостоятельное ипостасное место лишь в тринитарных доктринах панмонизма, а тройственное понимание Бога совсем не обязательный признак этого типа мировоззрения. Само понятие Софии не всегда четко прослеживается во всех учениях, так как Бог и его Душа могут практически не различаться; все нижеследующее учение о Софии следует понимать не иначе как в динамическом, проявленном аспекте всеединства; Единое в предельно-первичном состоянии не имеет ипостасей и свойств.

Троица широко представлена в богословии еще древнейших цивилизаций. Так, Троица шумеров, позднее заимствованная вавилонянами, состояла из непостижимого и далекого Ану (далекий бог неба), могучего и царственного Энлиля (бог-творец, бог ветра и гор, сын Ану) и премудрого и святого Эа (бог первичной водяной бездны); несмотря на отсутствие в этой триаде напрямую женского лица, оно здесь подразумевается; к тому же представленный состав Троицы был не единственный. Прави-

тель шумерского Лагаша провозглашает, что получил жизнь от Энлиля, наделен разумом от Энки (Эа), избран сердцем Нины – как раз женской составляющей высшей триады; шумерский миф о рае и потопе называет Эа, его жену Нинеллу и богиню-мать – Ниншуд. Другой вариант в Вавилоне состоял из Энлиля, его супруги Нинлиль и их сына Сина (бога Луны) (в Уре Син почитался даже как глава семейной троицы). Позднее место Энлиля, сливаясь с ним, занимает покровитель города Вавилона – Мардук (Бел), а Нины (Нинлиль) – богиня Иштар¹. В Древнем Египте, несмотря на то, что по распространенной теогонии Ра как единый рождает пару богов (в этом тоже есть троичность), но во втором Гимне в честь Ра (5), предворяющем Египетскую книгу мертвых, последний сам называется сыном Нуна (Хаоса) и Нут (богини неба), а Троица четвертого поколения богов, соответствующая тому же поколению шумеро-вавилонской триады, почиталась как Исида, Осирис и их сын Гор; согласно же лейденскому папирусу XIII-XII в. до н.э.: *«Три бога есть всего: Амон, Ра, Птах. Нет никого рядом с ними. Сокровенный именем – Амон; он же Ра – в лице, а тело его – Птах»*².

В Брихадараньяка упанишаде Троица выглядит следующим образом: первичный Атман (пуруша) выделяет в себе разум-отец (манас) и речь (вач), от этой супружеской пары рождается дыхание (прана), в свою очередь от этой троицы рождается все остальное (I.2.1-6.3; см. также: Шветашватара уп. I.7). В позднейшей индийской литературе, как говорилось, закрепится «тримурти» в составе Брахмы, Вишну и Шивы со своими женскими дополнениями. Также и в «Дао-дэ цзин» Лао-цзы: «Путь рождает один. / Один рождает два. / Два рождает три. / Три рождает мириады сущностей» (XLII; ср.: XIV). В буддизме махаяны Будда как вселенская реальность состоит из трех тел: ранее называемая Дхарма-Кайя, Самбхога-Кайя (Божественное Тело Совершенного) и Нирмана-Кайя (Божественное Тело Воплощения)³. Еще слабо проработанная мысль Анаксагора: «Все, что имеется, было совокупно, затем пришел Ум и установил в нем

¹ См.: Тураев Б. История Древнего Востока. С. 80, 119-122, 139-140.

² Цит. по: Тураев Б. История Древнего Востока. С. 353.

³ См.: Тибетская книга мертвых. С. 31.

распорядок» (Диоген Лаэрт. II.3.6), завершается у Платона с Плотинем: есть Единое, Ум (мифическим образом которого Плотин считал Зевса) и Душа (Афродита) (Тимей 30b; Энн. V.2.1) (духовный предок последних, Пифагор также считал мир одушевленным и разумным (Диоген Лаэрт. VIII.1.25); Ум – это умное небо, идеальная «парадигма» космоса, в которой царствует гармония частей, хотя в отличие от Единого и он уже не способен мыслить целое разом (Энн. III.2.1-2.2; VI.7.16).

Известно, что иудейские (каббалистические) и христианские софиологи основывались на библейской книге Притчей Соломоновых, словах «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою» (Притч. 8.22-24)¹, плюс – некоторых неканонических грекоязычных библейских книгах. В христиански и иудейски ориентированных софиологических доктринах третья ипостась Троицы – Дух прямо понимается женским лицом (в семитских языках слово дух – *ивр.* руах, *арам.* роха, *араб.* рух – женского рода): еще в каноническом Апокалипсисе (12.1-2; 12.5) присутствует образ женщины, облаченной в солнце, рожаящей сына; древние христианские писатели толковали ее или в качестве Богородицы, или, чаще, как Церковь² (этого рода и воззрение Анастасия Синаита в «Изъяснении шестоднева» на Еву как прообраз Церкви). Каббалистические и христианские софиологи нередко Софию (Шехину) в библейской книге «Песнь песней Соломона» толкуют как описание любви и брака Бога и еврейского народа (в книге Зохар Шехина не раз именуется «Кнессет-Израэль», мистической Общиной Израиля) или Христа и Церкви³. У христиангностиков говорится: «Я – [отец, я] – мать, я – сын» (Апокриф Иоанна, 2.10); эманация Отца выглядит следующим образом: он видит себя самого в свете, окружающем его, он устремляет в него желание, из чего обнаруживается Эннойа (Барбело) – первая си-

¹ Все библейские книги, кроме Торы, приводятся по изд.: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1994.

² См.: Андрей св., Архиеп. Кесарийский. Толкование на Апокалипсис: пер. с греч. Иосифо-Волоколамский монастырь, 1992. С. 90-91.

³ См.: Булгаков С. Невеста Агнца. С. 284-285.

ла, бывшая до всех эонов, ставшая материнским чревом всего, Отец взглянул на нее «светом чистым, который окружает незримый Дух», и она родила (Апокриф Иоанна, 4.15-6.10) (далее рассказывается, как от Отца и Матери – Бербело рождается Сын – Христос). В другом гностическом тексте спрашивается: «Некоторые говорили, что Мария зачала от Духа святого. Они заблуждаются. Того, что они говорят, они не знают. Когда (бывало, чтобы) женщина зачала от женщины?» (Ев. Филиппа, 17); так как в тело Адама вошла душа от Духа, то давшая ее – его мать (Ев. Филиппа, 80). В каббалистической книге «Зохар» о месте Души – Шехины, небесной основы всего женского, сказано: «буква У в имени УНВН (Yahweh) называется Отцом и подразумевает мудрость; первая буква Н – божественная Мать, называемая пониманием; В и вторая буква Н – двое детей, сын и дочь, которые были коронованы их Матерью» (Зохар, III.290b)¹. «Божественная Н [то есть Мать] понесла в результате любовного соединения – поскольку У никогда не оставлял ее – и дала жизнь В [Сын], после чего встала и накормила его. Когда В появился на свет, с ним вместе появилась его подруга [Дочь, представленная второй буквой Н в Тераграмматоне]» (Зохар, III.77b)². Иосиф бен Авраам Гакатилла писал: «во времена Авраама Шехину называли Сарой; во времена Исаака – Ревеккой; а во времена Иакова – Рахилью»³.

Исламские софиологи нашли прибежище в шиитских полуэзотерических течениях; так, исмаилитский таджикский теоретик Насир ибн Хосров представлял троичность Бога в виде: 1) изначального непознаваемого, метафора которого – приказ («Амр»); 2) первосотворенного мирового разума «‘Акль» и 3) мировой души «Нэфсь» (она же дух человека); когда соединяются разум и душа – появляются небо и планеты⁴.

И в XIX-XX веках софиологи отождествляют третью ипостась с женственностью. Д.С. Мережковский языческую Троицу (Отец, Сын, Мать) находил и при «тайном» прочтении Троицы христианской, где Мать – Дух; еще при творении человека по

¹ Цит. по кн.: *Патай Р.* Иудейская богиня: пер. с англ. Екатеринбург, 2005. С. 118.

² Цит. по кн.: Там же. С. 128.

³ Цит. по кн.: Там же. С. 131.

⁴ См. об этом: *Бертельс А.Е.* Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959. С. 242-245.

образу своему Бог создал мужчину и женщину, что означает половую природу самого Творца¹. Согласно Булгакову, мужская ипостась существует по образу ипостаси Логоса, а женская – по образу ипостаси Святого Духа²; отсюда и особый его взгляд на миссию Девы Марии: «Сын Божий вочеловечился в мужское естество, а ипостасное схождение Святого Духа совершилось на женское естество Пресвятой Богородицы»³. (В христианской софиологии имеет место и мариологическое учение о Софии, характерное для католических софиологов, где Мария явилась воплощением Софии⁴.) Божественная же София, согласно Булгакову, есть «Божественная жизнь, самооткровение Божие в Божественной Софии, или же как Божественный мир, сущий в Боге для Самого Бога»⁵. Выходит, что Душа есть противоположность, отражение Единого, духовная множественность, в сексуальных терминах – противоположный Единому пол, материнское чрево для всего последующего. София, в отличие от Духа, не третья ипостась, а природа, «духовное тело» Божий⁶. Единосущие природы Троицы предвечно открывается в Боге как Божественная София, идеально-реальная жизнь Божия, то *οὐτως οὐ* самосущие бытие; она не есть *causa exemplaris* (совокупность идей, задуманных на предмет сотворения мира), но собственная жизнь Божия, Его самооткровение; сама София неипостасна (не есть «четвертая ипостась»), но она предвечно ипостасируется для ипостасного Бога⁷. София – не Бог, не ипостась, но безличное Божество, природа Бога, его всеединство, «идеально-реальная связь *всего*», в лучшем случае индивидуальность индивидуальностей⁸.

Из этих слов следует, что София не понимается как личность; для панмонизма персоналистский подход вообще не характерен, но христианские софиологи, тем не менее, хотя бы на словах

¹ См.: *Мережковский Д. С.* Тайна трех. Египет – Вавилон. М.; Харьков, 2001. С. 116-118.

² *Булгаков С.* Невеста Агнца. С. 99-100.

³ Там же. С. 100.

⁴ См.: *Новалис.* Генрих фон Офтердинген. М., 2003. С. 98 и др.; *Шипфлингер Т.* София-Мария. С. 396.

⁵ *Булгаков С.* Невеста Агнца. С. 37.

⁶ См.: Там же. С. 89, 279.

⁷ Там же. С. 45-46.

⁸ См.: Там же. С. 46-47, 92.

говорят о Лицах Троицы; когда же доходит черед до Софии, то оказывается, что это некая безличная божественная природа. *О такой идеально-реальной связи всего можно еще много чего сказать, но ей нельзя помолиться.* Хотя встречаются и персоналистские трактовки Софии: например, Шипфлингер, основываясь на книге И. Геттсбергера «Божественная Премудрость как личность» (1919), понимает библейский образ Софии не как одну из традиционных ипостасей Троицы, не как четвертую ипостась, в силу ее сотворенности, но как сотворенное универсальное лицо тварного мира, Душу мира¹. Даниил Андреев в своей «Розе Мира» говорил о Софии иначе: вонне Единый проявляет внутреннюю полярность; истекая во вселенную, в слое неорганической материи она проявляется всеобщим законом тяготения, в полярности электричества и др., в органической материи – в противоположности мужского и женского начала². Поэтому и Троицу он видит в составе Отца, Приснодевы-Матери (Божественной Женственности) и Сына (Дух понимается как иное имя для Отца)³. Прибавлю: ряд авторов пишут, что наличие женского божества в религиозной системе есть вообще психологическая потребность человека⁴.

Таким образом, *Троица с женственной ипостасью, по моему мнению, есть архаичный репродуктивно-бытовой и репродуктивно-теологический образ матери, отца и ребенка с различными вариациями.* Если же Душу (Дух) понимать в качестве женской ипостаси, то логичнее выглядят именно софиологи, считающие ее второй ипостасью, вернее сказать – вторым полюсом абсолютного, деятельностью в отношении к покою.

София как ипостась Единого-Двоицы. От Троицы недалеко до нередкой замены в монистической мифологии Троицы на *Двоицу*; тогда именно София становится вторым составляющим всеединства. Так, в той же Брихадараньяка упанишаде (I.4.17) Атман-троица (разум, речь, дыхание) отождествляется с разумом в широком смысле слова, а речь становится его женой (другой).

¹ См.: Шипфлингер Т. София-Мария. С. 297 и след.

² Андреев Д.Л. Роза Мира. М., 2001. С. 256.

³ Там же. С. 257.

⁴ См.: Юнг К.Г. Психологические типы: пер. с нем. Мн., 1998. С. 468-471; Паттай Р. Иудейская богиня. С. 9; Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 255.

Аналогично у Бёме понятие Троицы (единица, нечто (сила) и предмет (софия) (Христософия, III.44)¹ чуть ранее выступает Двоицей (единица и Слово (София), где сила и слово Божье – сама София (III.1-3). Синтетической, переходной, концепцией следует считать и пифагорейское учение о паре единицы и двоицы, рождающие все остальное (Диоген Лаэрт. VIII.1.25) (здесь прослеживается как троичное, так и парное представление). Следует помнить, что в координатах панмонизма уже само Единое, истекающее последующими природами, представляется в качестве некоего квазиматеринского лона, как родителя, истекающего аналогично организму при размножении почкованием (атавизм первобытного образа Матери); при появлении его второй ипостаси (полюса) необходимым следствием будет и третья ипостась – детище первой и второй; следовательно, Двоица есть некий абстракт от более устойчивых образов Единицы и Троицы.

Итак, в догмате Двоицы Единое в вечности имеет второй полюс, полюс первоматерии, плодородия, множественности. Китайский миф о первобытном хаосе (хунь-тунь) говорит о зарождении в нем пары Инь и Ян, женского и мужского²; в соответствии с религией ацтеков космос произошел от дуального бога Ометеотля (Дающего Жизнь) – соединения Ометекутли и Оме-сиуатля – бога и богини³; у нганасан творец всего – «Нилыты'а нуо» и у него есть жена – «Нуо немь» (Небо мать)⁴; у индоевропейских народов было распространено представление о таких супругах-первоначалах, как Небо-Отец и Земля-Мать (у скифов – Див и Апия)⁵, в Древней Греции еще до появления полувосточных культов было немало храмов именно Матери с изображениями полногрудой женщины, лишь наполовину являющейся из земной стихии, позднее отождествляемой с Деметрой⁶; в Ведах также наиболее архаичным вариантом космогонического

¹ См.: Бёме Я. *Christosophia*, или Путь ко Христу: пер. с нем. СПб., 1994.

² См.: Юань Кэ. *Мифы Древнего Китая*: пер. с кит. 2-е изд., испр. и доп. М., 1987. С. 35.

³ См.: *Религиозные традиции мира*. Т. 1. С. 174.

⁴ См.: Попов А.А. *Нганасаны. Социальное устройство и верования*. Л., 1984. С. 60.

⁵ См.: Афанасьев А.Н. *Поэтические воззрения славян на природу* // Он же. *Славянская мифология*. М.; СПб., 2008. С. 87 и др.

⁶ См.: Зелинский Ф.Ф. *Древнегреческая религия*. § 6.

мифа выступает история, где первичное единое «Небо-и-Земля» («дьявапритхиви») образует два мира: «Мать-Землю» и «Отца-Небо», порождающие остальное (Ригведа, I.89.4; I.160.2; I.185.11; Атхарваведа, III.23.6; VI.120.2; ср.: Субала уп. I-II; Лаоцзы, V-VII; Чжуан-цзы, XXI). В вавилонском мифе творения первичную бездну составляли бог, мужское начало, Апсу («бездна») и богиня Тиамат, родившая всех, в т.ч. самого Апсу и некоего визиря при них, Мумму; у финикийцев высшей парой были бог грома Ваал и мать-земля Астарта, или Баалат (Владычица); по древнеегипетскому представлению в первобытном Хаосе (старец Нун) уже были стихии – праотцы и праматери¹. Для развитой древневосточной мифологии было характерно по мере демократизации учения о посмертном существовании, пред которым терял свою значимость весь многочисленный и противоречивый пантеон, переход к практике почитания божественной пары, дарующей воскресение и вечность: в Вавилонии такую роль начинает играть пара из четвертого поколения богов – Иштар (богиня любви и плодородия) и Таммуз – ежегодно умирающий бог растительности и весны, за которым Иштар спускается в преисподнюю (в правящей Двоице пару Иштар составлял Мардук-Бел, и в одном тексте изображаются и его страсти, схожие с позднейшими христовыми: его и некоего преступника хватают у горы, допрашивают, бьют и вводят в гору, откуда его выводит жена к новой жизни); в Египте аналогичная пара – Исида и ее брат и муж Осирис – умирающий и воскресающий бог; у хеттов это – Великая Мать (Ма) или Кибела и юный бог плодородия Аттис²; у греков это нашло место в мистериях-адониях в честь Афродиты и Адониса (Дионис) и более древних элевсиний в честь Деметры и ее дочери Коры (Персефоны), выводимой матерью на две трети года из Аида (постепенно частью последнего культа стал и Вакх-Дионис)³. Предисловие Ясумаро к синтоистским Кодзикам также начинается с описания сгущения Хаоса, затем читаем: «Но вот настало впервые разделение

¹ См.: Тураев Б.А. История Древнего Востока. С. 125, 179, 372.

² См.: Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. С. 308-309, 340-345; Тураев Б.А. История Древнего Востока. С. 143, 328.

³ См.: Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия. § 27-28; Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. § 6-10, 20-23.

Неба-Земли, и три божества совершили почин творения; и раскрылись мужское и женское Начала, и Два Духа стали родоначальниками всех вещей»¹. В «Теогонии» Гесиода читаем: «Прежде всего во всей вселенной Хаос зародился, а следом / Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный, / [Вечных богов, обитателей снежных вершин олимпийских], / Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких, / И, между вечными всеми богами прекраснейший, – Эрос. / Сладкоистомный, – у всех он богов и людей земнородных / Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает. / Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса. / Ночь же Эфир родила и сияющий День, или Гемеру: / Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись» (Гесс. Теог. 116-125)². Здесь, несколько сумбурно, вклинивается упоминание о Гее, но отчетливо говорится о Хаосе как первоначале (Единое позднейших греков), хотя сказано и о его рождении (самозарождении?), о присутствии в нем Эроса как символа единства его половых полюсов и об истечении из Хаоса женственной Ночи и мужественного Эреба; позднее мифолог Акусилай будет продолжать этот взгляд Гесиода, и уже без упоминания Геи и Эроса³. В гимнах Орфея первичный Хаос есть Мировое яйцо, содержащее все в свернутом виде; содержимое яйца тождественно первичному богу Фанету, являющемуся андрогинном с детородным органом сзади. В соответствии с Комментарием Гермия к платоновскому «Федру» Орфей сказал: «Первородного лик никто не видел очами, / Кроме одной только Ночи священной»⁴; комментарий Прокла к платоновскому «Тимею» прибавляет: «Фанет и эманурует как один, и воспевается сразу как женщина и как мужчина. Он изводит Ночи и находится среди них как отец: “У своей дочери родной он цвет невинности отнял”»⁵. То есть, уже сам Фанет есть Единое мужского и женского, из которого рождается бесформенная темнота, Ночь, способная рождать всё. Поэтому хронологически нельзя говорить,

¹ Кодзики – Записи о деяниях древности. Свиток 1-й. Мифы: пер. со старояп. СПб., 1994. С. 29.

² Цит. по: Лосев А.Ф. Теогония и космогония. С. 694.

³ См.: Там же. С. 703.

⁴ Цит. по кн.: Там же. С. 770.

⁵ Цит. по кн.: Там же. С. 771.

что некогда был бесполой Абсолют, затем же он разделился на половые полюса, так как эти истории имеют условнологический характер.

Веды говорят и иначе: «В первом веке богов из не-сущего возникло сущее. / Затем возникло пространство мира, оно [возникло] из прародительницы» (Ригведа, X.72.3) или, что вначале боги лежали с женами (Атхарваведа, XIV.2.32); в Ригведе говорится и о «вирадж» – женском начале, которое рождается от Пуруши, а тот от вирадж (X.90.5). В Брихадараньяка упанишаде об Абсолюте сказано как об имеющем два облика: воплощенный и невоплощенный, смертный и бессмертный, неподвижный и подвижный (II.3.1). У Лао-цзы в «Дао-дэ цзин» помимо тринитарных представлений есть и образ сексуальной двойственности Дао: «Постоянный Путь составляется из возможности выбора Пути и невозможности выбора Пути... / Отсутствием именуется начальное действие Неба-Земли. / Наличием именуется рождение-материнство мириад сущностей» (I); есть у него и мифические Инь и Ян (XLII); вечность женственного полюса выражена в следующих словах: «Если движется дух по долинам, то нет смерти. / Это определяется: / Мистическая женственность. / Врата, ведущие в мистическую женственность, – / это определяется: / Корень Неба-Земли» (VI). На наличие двух полюсов в предвечном Едином указывают и слова в Чжуан-цзы: «Когда еще нет форм, различие уже есть» (XII). В соответствии с рядом индуистских текстов, в начале мира Бог-Отец осеменяет чрево материальной природы, иначе свою Шакти (силу) (Бхагавадгита, 14.3–4; Шримад-Бхагаватам, 3.5.50; 3.8.10-13), т.е. вечный полюс природы в себе. Нередко в различных религиях говорится о Боге прямо как единстве мужского и женского начала: уже сказано об орфическом Фанете-андрогине, кроме того, имеется аналогичное представление Орфея и о Зевсе¹; в тантризме утверждается, что «сердце *Тантры* есть *Ямала*, единство мужского и женского принципа Божества» (Кали-йога-тантра, 3²; Шри-Ебутра-сутра, 1.14-15³); то же в брахманизме и герметизме

¹ См.: Фрагменты ранних греческих философов. С. 49, 54.

² См.: Кали-йога-тантра // *Шри Бхававсенаху*. Вамачара: Путь Левой Руки в Тантре. Бомбей; Калькутта; М., 2007.

³ См.: Шри-Ебутра-сутра // *Шри Бхававсенаху*. Вамачара: Путь Левой Руки в Тантре.

(Шветашватара уп. IV.3; V.10; Бхагавад-гита, 9.17; Герм. Свод, I.9; I.15; Асклепий, 20б¹); в буддизме Отец и Мать символизируют два состояния сознания «ригпа» как абсолютное и «шериг» как преабсолютное, в своем единстве образующие Дхарма-Кайю²; в каббале про половые полюса в Яхве сказано: «Отца и Мать, поскольку они всегда вместе и никогда не делают попытки скрыться друг от друга или расстаться, называют Парой» (Зохар, III.4a)³. В древнееврейском неортодоксальном тексте «Гром. Совершенный Ум» Богиня говорит: «И мой муж тот, кто породил меня» (Гром. 29-30)⁴. Для панмонизма существует прямая аналогия между земными и небесными полами: все мужчины являются проявлениями Шивы, а женщины – Шакти (Шивапурана)⁵ (у Новалиса – небесных Отца и Матери⁶); в платонизме Уму соответствуют мужественные боги, а Душе – женственные (Плотин. Энн. III.5.8; ср.: Платон. Пир 181c⁷). На основании представленных свидетельств совсем неинтересно (кроме как для узких философов), что В.С. Соловьев, много позднее, тоже писал о вечных двух полюсах Абсолютного: начало безусловно-единства, свободы от форм и бытия, и начало множественности форм, силы бытия, первая материя⁸ (ср.: Бёме. Христософия, III.3). Впоследствии эта идея превратилась, с точки зрения ортодоксального церковного богословия писал Г. Флоровский о соловьевской и связанной с ней (А.Н. Шмидт, А.А. Блок) софиологии, в «жуткий оккультный проект воссоединения человечества с Богом чрез разнополюю любовь»⁹. Единый Бог различает от себя свое другое единство «пассивное, женское, так как здесь вечная пустота (чистая потенция) воспринимает полноту божественной жизни», неотделимое от него. «Для Бога Его *другое* (т.е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женствен-

¹ См.: Асклепий // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада.

² См.: Тибетская книга мертвых. С. 45, 58.

³ Цит. по кн.: *Патай Р.* Иудейская богиня. С. 126.

⁴ См.: Апокрифы древних христиан. С. 308-315.

⁵ См.: *Шри Бхававсенаху.* Вамачара: Путь левой Руки в Тантре. С. 74.

⁶ См.: *Новалис.* Генрих фон Офтердинген. С. 89, 98.

⁷ См.: *Платон.* Пир // Собр. соч. Т. 2.

⁸ *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соч.: в 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 235.

⁹ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 463-470.

ности...»¹. Говоря о женственности Души, все-таки буду иметь в виду, как говорилось выше, что в мировоззрении, паяном идеей эманации, все природы от Единого до материи несут черты почкующейся матери.

Поклонение Софии. Выше было сказано, что Душа понимается панмонистами (софиологами) имперсоналистски, поэтому она не может быть актуальным божеством, к которому обращаются в молитве, оставаясь предметом развитых спекуляций; и это наиболее логичный вывод из панмонистического мировоззрения ряда религиозных деятелей. В то же время, известно о существовании отдельных течений религии, делающих основным объектом почитания именно Божественную Душу, в некотором роде возрождая первобытное почитание Богини-Матери. (Я оставляю без внимания культы женских божеств, например, Афины, не выливающиеся в понимание их в качестве верховного или единственного божественного существа, а остающиеся одной из частей пантеона той или иной национальной религии.)

В III в. до н. э. в Китае среди народа возникла вера в Си-ванму (Матушку-владычицу Запада); одна из китайских исторических книг сообщает, что люди готовились к пришествию Матушки-владычицы Запада, шумели и пугали друг друга. «В первом месяце четвертого года Цзянь-пин население пребывало в беспокойстве, каждый бежал с соломенной или конопляной человеческой фигуркой. Люди обменивались этими эмблемами, говоря, что участвуют в праздничной процессии. Большие толпы людей, многие тысячи, встречались у дорог, некоторые с вклочоченными волосами или босые. Одни из них ломали по ночам ворота; другие карабкались по стенам, чтобы проникнуть (в дома); третьи запрягали в повозки по нескольку лошадей и неслись во весь опор, временами меняя лошадей, чтобы передать знаки (человеческие фигурки. – *Прим. пер.*)»². (Оставляю в стороне вопрос о существовании этого учения у его основателей.)

Особый интерес вызывает такая ветвь индуизма как шактизм (*санскр.* шакта-дхарма): практически единственным объектом

¹ Соловьев В.С. Смысл любви // Соч. Т. 2. С. 533-534. Ср.: Странден Д. Герметизм. Его происхождение и основные учения. Сокровенная философия египтян. М., 1991. С. 65.

² Религиозные традиции мира. Т. 2. С. 418.

поклонения шактов является Шакти – Богиня в своих благостных (Амма, Лакшми, Парвати, Сараствати, Сати) и гневных (Дурга, Кали, Чанди) образах. Условно шактизм делится на народный шаманизм, йогу, бхакти и универсализм (Рамакришна)¹; одни из его течений, например, шактистский тантризм, видимо, имеют автономное от остального индуизма происхождение из культа местных богинь, другие происходят из шиваизма (такова, вероятно, конфессия Йониджа) и вишнуизма (например, основанная Хариваншем конфессия Радхаваллабха, в которой обожествляется возлюбленная Кришны Радха). Возникает вопрос, не выходят ли такие религиозные течения за пределы софиологии, относясь к иному типу мировоззрения? Отвечая на него, сразу можно указать на то, что идеи всеединства присутствуют и здесь. В тантрическом тексте «Дэви-махатмья» говорится: «Тобой рождена вся эта Вселенная. Тобой сотворен этот мир. Тобой он поддерживается, о Богиня (*Дэви*), и Ты всегда пожираешь его в конце. О Ты, Имеющая Своей формой весь этот мир, во время творения – Ты проявляешься в виде творческой Силы, во время поддержания – Ты проявляешься в виде Силы поддержания, и во время растворения – Ты проявляешься в виде разрушительной Силы. <...> И что бы и где бы ни существовало, сознательное (реальное) или бессознательное (нереальное), какой бы силой все это ни обладало – это Ты. О Ты, Душа всего, как я могу восславить Тебя (еще более)?» (1.75-82)². «Кали – Мать всех миров» («Кали ча джагатам матар») (Йогинитантра, 2)³. Сложнее факт устремления сознания верующего здесь именно на Шакти. Одна из основных мантр шактов состоит из слов «Аум Хрим Чадикайя Намах» («Я склоняюсь перед Той, кто разрывает всякую двойственность»)⁴. Как же тогда Ум, Единое? Неужели шактизм предлагает иное представление о первоначале всеединства? Вовсе нет. Само имя Шакти в переводе с санскрита значит «сила», «мощь», «энергия». И оно является в индуизме практически синонимом слова «супруга» того или иного Бога; например, супругами Шивы, Вишну и Брахмы, со-

¹ См. об этом: *Шри Бхавасенаху*. Вамачара: Путьлевой Руки в Тантре; *Вудрофф Дж.* Шакти и шакта: энциклопедия Тантры; пер. с англ. М., 2009.

² Цит. по кн.: *Шри Бхавасенаху*. Вамачара: Путьлевой Руки в Тантре. С. 38.

³ Цит. по кн.: Там же. С. 71.

⁴ Цит. по кн.: *Субрамуньясвами С.Ш.* Танец с Шивой. С. 753.

ответственно, являются Дурга, Лакшми и Сарасвати; т.е. они не первичны относительно иных богов: существует, например, икона, изображающая Шиву и Парвати в виде Ардханари – полумужчины-полуженщины. В «Брахма-Фаварта-пуране» Кришна говорит о Радхе: «Через нее вершу я творение, через нее творю я Брахму и других Деви, через нее возникает Вселенная, через нее расцветает мир, без нее не было бы мира»¹. Казалось бы, что иная ситуация в шактизме, где Шакти вырастает до положения Джаяганматри (Матери мира); однако и здесь Шакти – это сила верховного Бога, чаще всего Шивы. Таким образом, перед нами традиционное учение о Едином и его энергии – Душе, пронизывающей вселенную; разница лишь в том, что, например, шиваиты стремятся все-таки к Шиве, а шакты, считая его полностью трансцендентным Абсолютом (не миру, а мистическому опыту человека), недоступным человеку, практикуют поклонение именно Шакти как его аспекту, направленному к миру. Такая установка сознания нередко ведет к пониманию женской энергии Бога в качестве силы, без которой он «бессилен». Так, Шива говорит: «Без *Шакти* Я всегда имею форму трупа (*сада ахам шава-рупаках*); когда Я соединен с *Шакти*, Я – *Шива*, исполняющий все желания» (Гуптасадхана-тантра, 2)². В еврейской каббале также говорилось: «Царь [то есть Бог] не царь без Матронит (Шехины. – *И.П.*), не велик и не восхваляем...» (Зохар, III.5a)³. (Нечто подобное встречается, например, и в религии ненцев, где творец земли Нум устранился от своего творения, передав его духам (тадебцё)⁴.) Поэтому и основным культурным символом шактов становится «йони» – женский детородный орган и его изображение, а не мужской «лингам» (в шиваизме существуют алтари как с тем, так и с другим). (Почитание женского начала в шактизме имеет истоки еще в самых древних упанишадах, где совокупление с женщиной символизирует первое божественное совокупление и является «ваджапея» – особым видом жертвоприношения (см.: Брихадараньяка уп. VI.4.2-3; Чхандогья уп. V.8.1-2). Примером собственно шактистского текста с прославлением йони и описанием обряда поклонения

¹ Цит. по кн.: *Шиффлингер Т.* София-Мария. С. 323.

² Цит. по кн.: *Шри Бхавасенаху.* Вачачара: Путь Лево́й Руки в Тантре. С. 73.

³ Цит. по кн.: *Патай Р.* Иудейская богиня. С. 132.

⁴ См.: *Хомич Л.В.* Ненцы. С. 197.

является Шри-Йони-тантра¹; в ходе самого сексуального обряда шакт посредством женщины общается с самой Шакти, в результате чего и сам становится ей.

Для всех древних политеистических религий было присуще наделение мужских божеств супругами – женскими энергиями². *Значит шактизм и все подобные вероучения не абсолютизируют женское божество, а рассматривают его как эманацию мужского Единого.* По-моему, если и говорить о проблесках абсолютного почитания Богини в рамках панмонизма, то искать их надо не в священных текстах, не в философских системах, а, например, в религиозных стихах Сафо (Псапфы) к Афродите³ или в романе «Метаморфозы» («Золотой осел») Апулея, где Луцию является Богиня Исида, открывающаяся ему как «мать природы, госпожа всех стихий, изначальное порождение времен, высшая из божеств, владычица душ усопших, первая среди небожителей, единый образ всех богов и богинь» (XI.5)⁴, или в стремлении английского поэта и фольклориста Р. Грейвса в уже упоминаемой работе «Белая Богиня» вернуть религии к поклонению одной Богине⁵, а еще ближе, в искренней всепоглощающей молитве какой-нибудь индийской крестьянки перед статуей какой-либо богини, когда она забывает, что есть и другие боги, не знает, что она чья-то энергия, и остается одна любовь к ней.

Божественная София. София делится в индуизме на Шакти высшую (внутреннюю) (или Параматму (сверхдушу) и низшую (внешнюю) (Бхагавад-гита, 7.5; 13.23; Шримад-Бхагаватам, 3.8.10), в платонизме собственно у Платона – на душу-психею высшую неделимую и низшую, претерпевающую разделение (Тимей 35a), а у Плотина – божественную (надмирную) и космическую (мировую). В иудейской софиологии – это Хокма и Шехина; в христианской – София Божественная и София тварная: в гностическом евангелии они именуются Эхамоф и Эхмоф: «Эхамоф – просто мудрость, Эхмоф – мудрость смерти, которая

¹ См.: Шри-Йони-тантра // *Шри Бхававсенаху*. Вамачара: Путь левой руки в тантре. С. 181-190.

² *Тураев Б.* История Древнего Востока. С. 119.

³ См.: *Сафо*. Стихотворения. М., 2006. С. 165-166, 226 и др.

⁴ *Апулей Л.* Апология, или Речь в защиту самого себя от обвинения в магии. Метаморфозы в XI книгах. Флориды. 2-е изд. М., 1959.

⁵ См.: *Грейвс Р.* Белая Богиня. С. 626 и след.

есть мудрость смерти, та, которая познала смерть, та, которая называется малой мудростью» (Ев. Филиппа, 39), а у Бёме – душа (София) внутреннего мира и душа мира внешнего (Христо-софия, III.15-22). Под Божественной Софией, кроме названного, надо понимать и святую Душу душ и Силу сил Ра (см.: Гимн в честь Ра и Гимн Заходящему Солнцу, следующие за гл. XV Египетской книги мертвых, а также гл. LXIV), и даосское парное к Дао «Дэ» – творческую силу, «мистическую женственность» (Лао-цзы, VI; X; XXXVIII) «матерь жизненных сил» (Чжуан-цзы, VI; XIII), тождественное индуистской Шакти. (В новой симфонии С. Жукова «Навна» одноименный образ из «Розы мира» раздваивается на Навну небесную и земную.) Однако как не всегда четко прослеживается учение об особой Душе (Софии) Бога, так, тем более, не всегда различаются два ее уровня; я это понимаю и, тем не менее, даю концепцию двух Софий, опираясь на соответствующий материал.

Божественная София несравненно более логична, чем последующие энергии. «Нет различия между Ними. *Шакти* – это Сам *Шива*» («*На анайор видьяте бхедо / йа шактих са шиво дхрувам*») (Гандхарва-тантра, 40.4)¹. Плотин в эннеаде «О трех изначальных Ипостасях» даже говорит о ней как о Логосе Ума (выраженной мысли), разумной Душе, не истекшей, но вечно пребывающей в Уме. «Должно сказать, что только эти действия – действия умные и исходящие от нее самой – суть действия души; худшие же ее деятельности – от иного, и относятся к иной, худшей душе» (V.1.3). Эта Душа своего рода синтез разумности и чувственности. (Как говорилось выше, для Бёме эта София, или душа, тождественна вечному Слову.) Толкуя миф об Афродите в русле учения о надмирной душе, Плотин говорит, что эта Афродита произошла от Крона, Крон же есть Ум; значит – она божественнейшая Душа, происшедшая непосредственно из Ума, пребывающая в горне и не сшедшая в долнее; она есть отделенная ипостась и сущность, не причастная материи – почему ее иносказательно и назвали лишенной матери (Энн. III.5.2). Божественная Душа, конечно, не трансцендентна миру, но больше мира, и в этом смысле надмирна, «возвышаясь [над миром] своей высшей

¹ Цит. по кн.: *Шри Бхававсенаху*. Вамачара: Путьлевой Руки в Тантре. С. 73.

частью, однако посылая свою низшую силу в глубину мира» (Энн. IV.8.2). В каббале Хокма как мудрость есть второй сфирот после «Кетер эльйон» (Верховного венца), но, по сути, первое реальное проявление Бога, содержащее идеальный план всех миров¹. Булгаков библейское «в начале» толкует в качестве Божественной Софии, т.е. в Софии Бог творит все², – к месту будет указать на то, что Булгаков, по сути, вторит талмудическому толкованию библейской истории творения, в соответствии с которым «в начале» также, исходя из самой Библии (Притч. 3.19) осмысливается как премудрость Божия, что, в конечном итоге, означает творение согласно предвечной Торе³ (такая точка зрения согласуется и с субстанциальным смыслом «в начале» первобытных мифов и, например, упанишад, о чем говорилось выше).

Она еще не овеществлена, т.е. действует вне пространства и времени (в доктринах, где атрибут пространственности незначален), пребывая вечно в Уме, и, тем не менее, уже несет в себе худшие, в сравнении с ним, алогичные черты. Поэтому, софиологи, не различавшие двух аспектов Софии, Душу в целом считали повинной в деградации мира; Плотин же, различая высшую и низшую души, критиковал такой взгляд, защищая надмирную Душу: она есть следующая после наилучшего, связана с Ним крепчайшими узами; она поддерживает существование мира всегда. «Даже если бы все тела погибли, это никак бы не коснулось Души» (Энн. II.1.4). Только в отношении божественной Души Плотин употребляет слово ипостась.

Таким образом, Единое, Ум и Душа – триада, превышающая своим «благобытием» все остальное во всеединстве; однако эти ипостаси не равны своим достоинством, они вечно эмануруют друг из друга, от единого ко множеству, от лучшего к относительно худшему.

Космическая София. Космическая Душа (душа) уже не есть ипостась Единого, в ней природа троичности уже срывается в только образ божественной Души, впадает в пространственную и

¹ См.: *Колект Сират*. История средневековой еврейской философии. С. 372.

² См.: *Булгаков С.* Невеста Агнца. С. 63-64.

³ См.: *Смирнов А.В.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Рождества Христова // *Ветхозаветные апокрифы* / пер. Е.В. Витковского. М.; Харьков, 2001. С. 449.

временную ограниченность. «Трудно преодолеть эту Мою божественную энергию, состоящую из трех гунн материальной природы. Но тот, кто вручил себя Мне, может легко выйти из-под ее влияния» (*«дайви хй эша гунна-майи мама майа дурать-я / мам эва е прападьянте маям этам таранти те»*) (Бхагавад-гита, 7.14). Тем не менее она еще сохраняет от надмирного признак единства: древнеегипетский миф в честь Нут прославляет ее как наполняющую всякое место красотой и охватывающую руками все вещи¹; она есть душа, а не души – благодаря ей и чему космос есть бог (Платон. Тимей 35а, 37с; Плотин. Энн. V.1.2; ср.: Шветашватара уп. VI.11); пантеистическая (пенентеистическая) традиция разделяя душу и материю, не первое помещало во второе, а наоборот (Тимей 36d-37с; Энн. II.9.7). Моисей бен Нахман писал о Душе мира как о Шехине: «10-й Сефирот называется Шехина... Она есть этот мир, Госпожа этого мира, ибо управление эти миром находится в ее руках»². Правда, у всех возникает противоречие между единством души мира и автономностью множества вещей.

Возникновение в космической Софии космоса понимается не как слепок или отпечаток Божественной Софии, простое повторение, что было бы бедным, ненужным и невозможным ввиду неповторимости божественных первообразов. Относительная новизна космоса заключается именно в самотворчестве Софии; собственная природа Бога отпускается в свободу творчества в небытии, призванном к бытию³; в свою очередь, сама тварная София должна отпустить на свободу свое «всё» во вселенной; София тварная есть потенция, «земля» для всего. «Это уже не есть творение из ничего, но из первоматерии, как бы рождающей первоматери, которая призывается к участию и по-своему осуществляет его в творении...»⁴.

При всем том, низшая душа бессильна, ибо использует для своего творчества худшие тела в худшем месте (Плотин. Энн. II.1.5). (Как уже говорилось, монасты хотя и пользуются зачастую термином «творчество» для характеристики деятельности

¹ См.: Тураев Б.А. История Древнего Востока. С. 196.

² Цит. по кн.: Шиффлингер Т. София-Мария. С. 308; см. также: Колетт Сират. История средневековой еврейской философии. С. 372-373.

³ См.: Булгаков С. Невеста Агнца. С. 63-64.

⁴ Там же. С. 73-74.

Бога, в т.ч. Софии, но он не значит большего, чем синонима эманации. По Булгакову, творение есть «сообщение Софии Божественной образа Софии тварной, «пролог в небе», «событие» в Софии»¹.) Как божественная Душа выступала у Плотина в образе небесной Афродиты, так и космическая душа есть также Афродита, но космическая (Энн. III.5.3). Космическая душа уже в прямом смысле становится матерью душ и вещей, осеменяясь логосами Ума; тем не менее софиология должна говорить здесь о почти полной порче умного на данном этапе эманации, о почти падении в алогичное. Многие софиологи прямо и учили о согрешении мировой души, ставшим причиной материального мира. Богиня из текста «Гром. Совершенный Ум» говорит: «Я блудница и святая» (18). Про одного из отцов христианского гностицизма Симона Мага сообщается: по его учению, Сила произвела Разум (Нус), а он – Мысль (Эпинойю); из Мысли уже приистекают творческие силы, творящие мир; однако Мысль потеряла контроль над творением и оказалась в плену у мира, будучи вынужденной воплощаться в разные тела. При Симоне находилась некая Елена, называемая очередным воплощением этой Мысли (в одной из прежних жизней она, говорилось, была гомеровской Еленой)². Христиане-гностики учили: София-Эпинойя «захотела открыть в себе самой образ без воли Духа – он не одобрил» и вывела мир наружу; ее воля приняла вид змея с мордой льва; она «отбросила его от себя, за пределы этих мест, дабы никто из бессмертных не увидел его, ибо она создала его в незнании» и назвала его – Иалтабаоф (Апокриф Иоанна, 9.25-10.15). Иалтабаоф здесь никто иной, как библейский Бог-творец. Он во грехе говорит: «Я – Бог, и нет другого бога, кроме меня», – не зная о своем месте (11.20). София согрешила, но раскаялась, когда увидела захват, который совершил ее сын; она не была взята в собственный эон, но осталась на небе сына, пока не исправит ошибки (13-14); творец же материального мира, в отличие от низшей Софии, есть уже полный демон (ср.: Бёме. Христософия, II.6-8). Каббалисты гностическую идею о падении Души еще при сотворении перетолковали в ее падение вместе с

¹ Там же. С. 72.

² См. об этом.: *Йонас Г.* Гностицизм. С. 115-122; *Соловьев В.С.* Симон Волхв // Христианство: энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 2: Л-С. М., 1995. С. 569-570.

согрешением и изгнанием еврейского народа, средоточием которого она и являлась: «Когда Израиль был изгнан, Шехина тоже отправилась в изгнание, и в этом “голая суть” Шехины. Эта суть есть Лилит, мать полулюдей-полудемонов» (Зохар, I.27b)¹.

«Мажорные» же панмонисты, такие как Плотин, критиковали крайних собратьев по мировоззрению. Хотя, даже православные софиологи наиболее непосредственным проявлением души мира называют темный инстинкт². Я уже касался защиты Плотиним Божественной Души; защищает он и душу космическую: «Они (гностики. – *И.П.*) говорят, что Душа склонилась вниз, и вместе с ней – некая София, и то Душу мыслят причиной этого, то Софию, то говорят, что они суть одно» (Энн. II.9.10); «они говорят, что творение мира произошло в результате нравственного падения Души, то пусть скажут о причинах падения. Пусть скажут – когда отпала. Если от века, тогда она пребывает падшей [только] по их мнению, если в какой-то момент, то почему не раньше? Мы утверждаем, что ее творчество более свидетельствует не о склонении долу, но об отсутствии склонения. Если же она склонилась, то, очевидно, забыла тех, кто [вечно пребывает] Там. Если же забыла, как творит? Каков источник ее творчества, если не то, что она знала Там? Если творит, вспоминая тех, значит, не совсем склонилась. Даже если они [т.е. божественные ипостаси или умопостигаемые сущие] присутствуют в ней теперь смутно, не лучше ли ей было [не творить], а склониться Туда [в божественное], чтобы видеть их ясней? Почему, если она имеет хоть какую-то память, было ей не подняться назад? Чего она рассчитывала достичь для себя творением? Славы? Смешно заимствовать для нее эту страсть у здешних скульпторов! <...> Если она раскаялась, что же медлит? Если же еще не раскаялась, то и не раскается, но со временем станет все более и более любить [ею созданное]. Если же она [терпит существование космоса, потому что] ждет отдельные души, то уже не должны были бы они вновь сходить в становление, еще в прежнем рождении испытал здесь зло; так что должны были бы уже и перестать являться сюда. И отнюдь не должно приписывать источнику этого космоса дурное происхождение из-за того, что

¹ Цит. по кн.: *Патай Р.* Иудейская богиня. С. 267.

² См.: *Булгаков С.* Невеста Агнца. С. 112.

многое в нем тягостно, – так думают те, кто ставит его слишком высоко, считая, что он должен быть тождественным умпостигаемому космосу, а не быть его образом. Однако [даже если он только образ], может ли возникнуть какой-либо другой образ – прекрасней?» (Энн. II.9.4). Однако не следует придавать большое значение спорам софиологов меж собою; как известно, внутривидовая конкуренция самая жесткая. *Плотин в этой критике гностиков выглядит еще большим гностиком, пытаясь устранить все антропоморфизмы из учения о Душе, полностью обезличивая ее, тем самым, снимая с не ответственность за рождение космоса, делая последний еще более детерминированной эманацией.* А раз так, то это лишь иной вариант осуждения космической души. В иных местах, где Плотин не полемизирует с гностиками-современниками, он прямо выражает взгляд на алогичность творчества души: «Она творит иные ипостаси в этом своем продвижении и в желании низшего [худшего]» (Энн. V.2.1; см. также: II.3.17); но ведь об этом и говорили гностики в терминах нравственного богословия.

Выводы. Единое выступает причиной, в т.ч. материальной, всего остального; формой связи причины со следствием здесь является эманация (истечение). Как идея всеединства, так и идея эманации основана на естественных установках обыденного мировоззрения и могла возникнуть в головах людей не творящих, а присваивающих и рождающих, являясь ни чем иным как аналогом процессов рождения и почкования в природном мире. Посредством эманации само первоначало есть материнское лоно последующего (уже начиная с этого, панмонизм выступает в качестве софиологии – неотъемлемой части любой монистической системы). Одновременное использование творческой терминологии (Творец и др.) – не более, чем инструментальный мифический образ пантеона, олицетворяющий творческий признак Единого. В панмонизме присутствует фундаментальное онтологическое противоречие: всё проистекает из Единого, а потому благостно (мажорный аспект), но необходимость эманации, ее самопроизвольность предопределяет взгляд на рождающиеся существа и миры как на нечто противостоящее изначальному безвременному и безпространственному покою Единого, а потому зло (минорный аспект). Для панмонистических учений, в целом, характерно представление о вечном круговороте, веч-

ном возвращении: эманировании Единого и обратное поглощение всего им; однако в этом вскрывается и другое – Единое само становится плодом развития (и деградации) множественности; данный вывод снимает разногласия монистов-идеалистов и монистов-материалистов: из Бога рождается материя, а из материи – Бог (Бог → живой космос → мертвый хаос → Бог...). В силу, прежде всего, логического, а не физического характера эманации, выглядят не принципиальными и различия между процессуальными и статическими формами панмонизма.

Собственно софиология панмонизма есть не столько почитание Софии (Хокмы, Души, Шакти, Инь и др.), сколько учение о переходе Единого во многое, абсолютного в относительное, учение об иерархических слоях этого мира, где слой-эманации мира есть следствие рождения высшими низших; софиология, таким образом, есть учение о динамическом, проявленном состоянии Абсолюта, а не о статическом Едином без свойств. София как энергетическая ипостась Единого, второй полюс Абсолюта, доктринально представлена как в составе божественной Троицы, так и Двоицы-андрогина. Троица (Отец, Мать, Сын) есть архаичный репродуктивно-бытовой и репродуктивно-теологический образ матери, отца и ребенка с различными вариациями; Двоица (Отец и Мать) отражает то же представление в усеченном варианте и является менее устойчивой (переходной) мифологемой в сравнении с Единицей и Троицей. В отдельных религиозных течениях, например, шактизме, София занимает центральное культовое положение, однако и в них не абсолютизируют женское божество, но также рассматривают его как ипостась-эманацию мужского Единого. София (в образе как единой Души мира, так и спутниц-энергий различных божеств) различает на божественную и космическую: первая есть еще нематериальная предвечная природа, вторая – уже ограничена пространственно-временными параметрами. На уровне космической Софии говорится о почти полной порче идеального, о почти падении в алогичное (многие софиологи прямо учили о ее согрешении, ставшим причиной материального мира).

Глава 4

Инертное понятие материи. Человек – амфибия

Понятие материи. После понятий всеединства, Единого, Софии божественной и космической с ее космическим эманированием, настает черед обратиться к такому краю истечения абсолютного, как материя. Лишь после этого можно будет говорить о человеке и пути его совершенствования, который проповедовали монисты.

Материя расценивается в панмонистическом мировоззрении как падшая природа, и в этом согласны и мажорные, и минорные его разновидности. Сразу оговорюсь: материя не определяется здесь через телесность, ведь тонкими телами нередко именуются и идеальные сущности, так как воплощенность (мурта) – второй образ Брахмана (Брихадараньяка уп. II.3.1). *Не следует падающую материю путать и с предвечной природой-материей в Едином, как вторым его полюсом:* именно в этом смысле о материи может говориться как о безначальной и как «махадбрахма» – преемлющем семя Отца материальном чреве (см. Бхагавад-гита, 13.20; 14.3-4), как отражении Брахмана: «*Парабрахмач ча пракритих / пратибимба-сварупини*» (Шактисангама-тантра)¹, как двоице-веществе при единице у Пифагора (Диоген Лаэрт. VIII.1.25).

Собственно космическая материя оценивается не иначе как заблуждение (Шветашватара уп. IV.10), темнота и источник страдания во всех своих трех гунах без исключения (Бхагавад-гита, 13.18; 14.20) (ср. с многострадальностью в орфизме²), бессилие, ложь и «отпавшее от всего» (Плотин. Энн. III.6.7); именно процесс эманирования ведет ко все более пространному излиянию, ко все более внешнему и грубому (Бёме. Христософия, III.42). В этом ее зло, ведь «зло не есть какой-нибудь недостаток блага, но именно всецелый недостаток; то, что несколько лишено блага, еще не есть зло, ибо может даже достигь совершенства, свойственного его природе. Но то, чему

¹ Цит. по кн.: *Шри Бхававсенаху*. Вамачара: Путь левой руки в тантре. С. 70.

² См.: Фрагменты ранних греческих философов. С. 43.

его всецело недостает, – а такова материя, – есть сущее зло, не имеющее в себе никакой части блага» (Плотин. Энн. I.8.5).

Однако, несмотря на эти оценки, происходит интересное суждение о материи, где крайности сходятся. Материя – крайнее звено эманации Единого, такое крайнее, что о нем все монисты, даже мажорные, говорят уже, как об отпавшем (падшем) (исключением являются материалисты), что, конечно, не вполне согласуется с принципами всеединства. Но, *как крайняя противоположность Единого, она вдруг начинает наделяться чертами, достойными ее прародителя: не-сущее, или ничто; бесформенность* (согласно буддизму, атомы не имеют форм); *беспредельность; бестелесность; невидимость; непредставимость; бесстрастность; неизменность, или вечность; вездесущность* (см.: Платон. Тимей 27d, 51a-b; Плотин. Энн. I.8.5; II.5.4-5; III.6.7; 6.9-10; Бхагавад-гита, 2.16; Васубантху. Абхидхармакоша, IV.3; Ишваракришна. Санкхья-карика, 10-11¹); к сказанному близко и учение о непроявленной материи (Бхагавад-гита, 2.28; 13.6-7; Абхидхармакоша, IV.4-7; Санкхья-карика, 10). Ее определение, как и определение Единого, ищется апофатическим путем, путем восхождения сквозь то, что она не есть. Вероятно, что именно такие свойства материи объясняют вечный круговорот мироздания: от истечения из Единого до возвращения всего в него; именно *полное небытие материи означает полное иссякание эманирования Единого и его обращение; тогда возникают три вопроса, на которые у монистов нет ответа: как Единое может обессилить? как небытие может что-то дать конкретным телесным вещам? и как небытие может быть во всеединстве? (как Единое может быть единым с небытием?)* Ранее я указал на то, что панмонизм может быть как религиозным, так и атеистическим, следуя одним и тем же принципам; получается, что в центре внимания пантеистов один край развития всеединства – Единое, а атеистов другой – материя.

Телесность (*санскр.* шарирам) же, в отличие от материи, есть промежуточное между умом Единого, оформляющим материю, Душой, оживотворяющей ее и самой материей (Бхагавад-гита,

¹ См.: Ишваракришна. Санкхья-карика. Гауданада. Санкхья-карика бхашья. Вачаспати Мишра. Таттва каумуди // Лунный свет санкхьи / изд. подг. В.К. Шохин. М., 1995.

13.1-2; Платон. Тимей 30a-b; Плотин. Энн. II.7.3). Значит, несмотря на все свое зло, материя необходима космосу, «она возникает как необходимое следствие» (Плотин. Энн. IV.8.6); она – «восприемница» и «кормилица»; имя же «мать», согласно Платону и Плотину, имеет переносный смысл, ибо она ничего не рождает (Тимей 49a, 50d; Энн. III.6.19). И, как я сказал, именно ничтожность материи, в логике эманационного круговорота, обращает ее назад, а не к дальнейшему падению, *ведь эманурует то, что чувствует свою переполненность чем-то, а не лишенность*. В этом смысле материя даже получает у Плотина положительную оценку: толкуя древнегреческий миф об Эросе, его мать, Пению, он называет материей, так как она во всецелой нужде; постольку стремящийся принять делает себя материей для принятия высшего (Энн. III.5.9). Перед нами опять антиномия между мрачным взглядом на материю как окаменевшее абсолютное и светлым восприятием всего в качестве Бога; эта антиномия навсегда останется достоянием панмонистического мировоззрения.

Человек – «амфибия». В своей антропологии религиозные монисты принципиально не намерены настоящее состояние человека осмысливать в качестве природы человека, в подлинном смысле слова. Несмотря на свое монистическое мировосприятие, человека они в земной жизни рассматривают не в его единстве; здесь он только, я бы назвал, «амфибия» (*греч.* живущий двойной жизнью), совмещающая человеческое и наносное. Уже в первобытных мифах есть учение о душе и даже душах человека: эскимосы представляют душу похожей на тело, только более воздушной; согласно индонезийцам-батакам, у них от трех до семи душ¹; чукотский миф повествует о пяти². В шумерском мифе о всемирном потопе и спасении в ковчеге человека по имени Зиудсудра говорится о даровании ему бессмертной души, подобной душе богов³. *Человек – божественная душа (сердце), не смешивающаяся с телом* (см., например: Бхагавад-гита, 2.18; 13.33-35; Лао-цзы, VIII; Чжуан-цзы, II; V-VI; XXI; Пифагор (см.:

¹ См.: Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. С. 175, 645.

² См.: Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. С. 227.

³ См.: Тураев Б.А. История Древнего Востока. С. 85.

Диоген Лаэрт. VIII.1.28); Платон. Федр 246с; Плотин. Энн. I.6.7; IV.8.4-5); пантеист-космист Одоевский в повести «Сильфида» идет еще далее, говоря о «душе души»¹. Для Чжуан-цзы тело – «бренная оболочка», «грязь» (VI; XXI); к Орфею восходит определение тела в качестве тюрьмы (см.: Платон. Кратил 400с); Плотин не скупится на еще более дерзкие эпитеты: «мясистые тела», «дерьмо тел», скрывающее душу под слоем нечистот (Энн. VI.7.31), что схоже со «зловонными телами» Майтри упанишады (I.3). Таким образом, человек – это только душа; а раз так, то она в полной мере не принадлежит материальному миру, но оживотворяет его, подобно космической душе.

Человек у панмонистов – микрокосм, воспроизводящий макрокосм всеединства: «То, что здесь в человеке, и то, что там в солнце, – одно» (Тайттирия уп. II.8.1) (ранее уже говорилось о всеобщем взаимоподобии во всеединстве). Однако не следует толковать это однозначно: надо различать буквальный микрокосм – воспроизведение всех природ, и истинный микрокосм, где человек понимается именно как подобие божье (в устной поэме о сотворении мира индонезийцев о-ва Ниас говорится, что бог Луо Захо, купаясь в небесном ручье, увидел свое отражение и из горсти земли вылепил тело человека, которое оживил поднесением к его губам ветра²), «умопостигаемый космос» (Плотин. Энн. III.4.3) (согласно Пифагору лишь разумное бессмертно (Диоген Лаэрт. VIII.1.30) (ниже будет сказано о вычлениении разумной части души). То есть, человек воспроизводит в миниатюре не всё, но лишь умное небо: в одном из древнейших текстов Древнего Египта из пирамиды Пепи I отдельные части тела покойника уподобляются таковым же у богов, – идея, сохранившаяся и в позднем Египте³; в брахманистской литературе Бог предстает как Пуруша – космический человек с органами и украшениями (Ригведа, X.90; Бхагавад-гита, 11.10-11). Но, если душа мира, как говорилось, после истечения из нее вещества, не подпала под него, не ограничилась, то душа человеческая лишь без тела свободна и находится вне космической причинности

¹ Одоевский В.Ф. Сильфида. С. 132.

² См.: Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. С. 20-21.

³ См.: Тураев Б.А. Бог Тот. С. 59, 72.

(Плотин. Энн. III.1.8; IV.3.4), хотя, по аналогии с мировой душой, и про человека говорится, что у него не душа в теле, но тело в душе.

Ввиду отсутствия сущностной связи души и тела, для панмонизма характерно учение о метемпсихозе (реинкарнации), сансаре – последовательной связи души с неограниченным числом тел, бесчисленных превращениях (см., например: Каушитаки уп. I.2; Брихадараньяка уп. IV.4.19-20; Чжуан-цзы, VI; XXI; Плотин. Энн. III.2.15) (даже материалистический круговорот вещества есть своего рода реинкарнация). Это учение кроме указанных позднейших источников содержится и в более ранней, в частности первобытной, мифологии. В соответствии с мифом австралийцев-аранга во времена вечных сновидений героями были созданы души; ныне неродившиеся души находятся вдоль троп на племенной территории; именно оттуда приходит душа ребенка, а от матери он получает лишь плоть¹; по представлениям жителей Тробрианских островов, дух умершего живет в обществе себе подобных на о-ве Тума, когда он состаривается и там, то идет на берег и сбрасывает кожу, превращаясь в младенца, которого родственница женщина-дух помещает вновь в чрево женщины своего рода из деревни живых²; нганасаны считали ребенка тем из умерших предков, на кого он был похож³; для индейцев шошонов реинкарнация – один из вариантов дальнейшей судьбы умершего⁴; разновидностью этого учения являются факты веры в наследование души вождя его преемником⁵. Вероятной первой ступенью этого верования были первобытные представления о живущей в родственных (посредством побратимства) человеку существах его «внешней» душе и о временном добровольном или принудительном оставлении душою тела⁶. В древнеегипетской «сказке для взрослых» «Два брата» Бата после своей насильственной кончины становится последова-

¹ См.: Элькин А. Коренное население Австралии. С. 175, 179.

² См.: Малиновский Б. Балома: духи мертвых на Тробрианских островах // Он же. Магия, наука и религия. С. 204-205.

³ См.: Попов А.А. Нганасаны. С. 37.

⁴ См.: Религиозные традиции мира. Т. 1. С. 285.

⁵ См. об этом: Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. С. 279-281.

⁶ См.: Там же. С. 633 и след.; Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 213 и след.

тельно ячменем, быком, двумя деревьями, щепки от которых попадают в рот изменницы-жены, отчего та беременеет и рождает сына – воплощение того же Баты, вершащего месть¹. Один орфический погребальный текст восклицает: «Я вырвался из многострадального, мучительного круга»²; выявлено, что Орфей как пророк Диониса учил освобождению дионисийского начала в человеке от титанической природы человечества³.

Обычным сравнением, касательно перемены тел является образ смены одежды (Бхагавад-гита, 2.22; Плотин. Энн. I.6.7; III.2.15), восходящий к архаическим сюжетам о разного рода смене тел оборотнями и т.п. (в чукотском мифе «кожу вместе с ногтями и волосами» покойной надевает младшая из ее же душ⁴). Вопрос: какую «одежду» наденет человек в следующей жизни? В древнеиндийских текстах земная жизнь и посмертная судьба человека увязывается с влиянием одной из трех гунн (качеств) материальной природы: добродетели (саттвам); страсти (раджас); невежества (тамах) (Майтри уп. VI.10; Бхагавад-гита, 14.5-18): соответственно, души отходят в верхний (не путать с окончательным освобождением), средний или низший миры. «Какое намерение имеет человек в этом мире, таким он становится, уйдя из жизни» (Чхандогья уп. III.14.1); он становится тем, что было важнейшим в нем (Платон. Федон 81с-82с⁵; Федр 248с-249с; Плотин. Энн. III.4.2-3; Ев. Филиппа, 113): отдавшиеся вялым страстям перерождаются растениями, жившие только страстями – животными, но если были вместе с тем еще и вспыльчивы, – дикими животными, те же, кто сохранил человека в себе, становятся опять людьми, кто уже жил как демон становится демоном, наконец, кто был уже здесь богом – богом.

Следует отметить, что всегда учителя метемпсихоза говорили об этом как бы невзначай, на потребу публике, не придавая особого внимания и старания тщательной разработке закономерностей земных перевоплощений. Это объясняется их представлением об одушевленности, софийности космоса (гилозо-

¹ См.: Сказки древнего Египта. М., 1998. С. 64-110.

² Фрагменты ранних греческих философов. С. 43.

³ См.: *Зелинский Ф. Ф.* Древнегреческая религия. § 28.

⁴ См.: Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. С. 227-228.

⁵ См.: *Платон.* Федон // Собр. соч. Т. 2.

изм); при этом становятся не принципиальными ограниченными представления о переселении душ. Эмпедокл, учивший о переселении душ, тем не менее, писал: «Но и другое тебе я поведаю: в мире сем тленном / Нет никакого рожденья, как нет и губительной смерти: / Есть лишь смешенье одно с различеньем того, что смешалось, / Что и зовут неразумно рождением темные люди» (О природе, 8). Много позднее, Плотин, с одной стороны, не соглашается с толкованием слов Платона в Филебе (30a-b)¹, что все души суть части Души всего, в смысле полного отождествления их (Энн. IV.3.7); он пробует описать это различие, говоря, например, что Душа сотворила мир, а души уже этого не могут, называет Душу всего Сестрой людей (Энн. IV.3.6); с другой стороны, в конечном итоге, излагает крайний монизм: «тело Вселенной – одно, и душа повсюду – одна Душа», и одушевленные существа не увеличивают количество душ, лишь в ходе размышления над этим мы можем рассматривать вещи отдельными друг от друга (Энн. IV.3.8-9). В этом он сошелся с учением Бхагавад-гиты (10.20; 13.17), в соответствии с которым душа (атма) лишь кажется разделенной (вибхактам) в телах, на самом деле она неделима (авибхактам). Получается, что нам чудится перевоплощение, в то время как нет границ внутри одушевленности всего; как могут быть границы у нематериального? *Панмонистическая «психология» мечется меж душой и душами, не будучи способной справиться с этим очередным противоречием, сглаживаемым лишь указанием на то, что одно представление полагается менее просвещенным слушателям, другое – более знающим.*

Если быть точнее, то человек понимается даже не как часть мировой души и даже Божественной Души, но именно как часть самого Единого, поэтому он часто именуется богом. Именно это объясняет, почему человек уже после смерти, еще до общего втягивания космоса в Единое, способен воссоединиться с Богом: даосы пели об умершем: «Ты возвратился к подлинному» (Чжуан-цзы, VI), а на погребальной пластине записано такое речение Орфея: «Ты стал богом из человека»² (про

¹ См.: Платон. Филеб // Собр. соч. Т. 3.

² См.: Фрагменты ранних греческих философов. С. 44.

возможность обожения у платоников сказано выше). В Египетской книге мертвых лаконично сказано: «Он – это я, а я – это он» (LXIV.8); ключевая максима упанишад про сие почти ничем не отличается: «Ты – одно с Тем» («тат твам аси») (Пайнгала уп. III.2), иначе: «Я – Брахман» (Пайнгала уп. IV.18-19) или «Я есмь он» (Брихадараньяка уп. IV.4.12). Проблема соотношения Бога и человеческой души явилась важнейшей проблемой в философии средневековой веданты¹: в адвайта-веданте Шанкары есть только Бог, а речения упанишад и сутр о рождении и смерти души толкуются как иносказания, относящиеся только к уровню соединения и разъединения души с преходящими ее ограничениями, сама же душа «не рождается и не погибает» в качестве явления высшей Души (Атмана)²; в шуддхадвайте Валлабхи – наиболее монистичной разновидности веданты – отрицается реальность даже майи; в вишишта-адвайте Рамануджи и особенно двайта-веданте Мадхвы делается попытка говорить о реальности и даже вечности душ (джив) (заимствование из доктрины джайнизма Махавиры), разумеется, непоследовательно; исходя из вышесказанного, более монистичные течения веданты более соответствуют учению упанишад. В христиански ориентированной софиологии, даже новоевропейской, обнаруживаются те же воззрения: «Бог, – писал Сведенборг, – есть человек»³. Булгаков различает в человеке личность и индивидуальность; индивидуальность основывается на душе, поэтому происходит от Мировой души, индивидуально все живое в мире; личность же есть дух, поэтому идет не от души, но от Личности-Троицы; как Троица ипостазирует Божественную Софию, так и тварная София нуждается в ипостазировании, к чему призван человек как «тварный бог», «со-бог», четвертая ипостась⁴. Если же рассуждать логически, то *наиболее монистичны доктрины, вообще отказывающиеся говорить о какой-либо особой душе человека.* Так, в буддизме, помимо отрицания всеобщего субъекта, отри-

¹ См. об этом: *Исаева Н.В.* Концепция индивидуальной души в комментарии Шанкары на «Брахма-сутры»; *Парибок А.* Веданта // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм.

² См.: «Брахма-сутры». Комментарий Шанкары. Гл. II. Разд. III. С. 217.

³ *Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде. С. 75.

⁴ См.: *Булгаков С.* Невеста Агнца. С. 92 и след. См. также: *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта // Соч. Т. 2. С. 578.

цается и душа как субъект индивидуальный: есть лишь «группы» – потоки дхарм – психофизических состояний (Васубанту. Абхидхармакоша, III.18). Думаю не надо объяснять и крайнюю монистичность того же ряда материалистических доктрин, например, Чарваки (Брихаспати), для которых душа = телу¹ и т.п.

Путь «освобождения» человека. Что же следует делать человеку, дабы освободиться от своего амфибитического страдания? Трагичность бытия человека заключается в том, что он одновременно внутренне «единосущен» божеству и противостоит ему через свое материальное тело как злое начало. Отсюда и не рассматриваемый в настоящем исследовании «нигилизм» панмонистов в отношении всего земного, в т.ч. социальных норм – знающие выше грехов (см., например, Чхандогья уп. V.10.9-10). (Г. Йонас, сам бывший учеником Хайдеггера, обратил внимание на типологическое сходство «гностического» нигилизма и нигилизма современной философии экзистенциализма².) *Путь, предлагаемый панмонистами, воспроизводит порядок эманирования внутри всеединства, но только в обратную сторону, «назад к благу»* (Плотин. Энн. I.6.7): отрешение от материального и восхождение в Единое. Но, *так как это происходит до всеобщего кругооборота вселенной, то речь не идет о преобразении в единство тела человека, но только души.* Критикуя христианское учение о воскресении, Плотин говорит: «душа ведь спит, насколько находится в теле, и истинное пробуждение есть истинное воскресение от тела, не вместе с телом, ибо воскресение вместе с телом есть переселение из одного сна в другой, из одной кровати в другую; истинное же восстановление есть всецелое отделение от тел, обладающих противоположной душе природой, и противоположной именно в сущности» (Энн. III.6.6). Задача человека – освобождение своей духовной сущности от уз материи, расширение «Я» до вселенских пределов и в конце слияние с божественным началом, Абсолютом (о конечной цели пути будет сказано отдельно).

Панмонизм, конечно, предлагает и свой способ восхождения. Достижимо это посредством не только и не столько веры (так

¹ См.: *Мадхавачарья*. Сарва-даршана-самграха. С. 168.

² См.: *Йонас Г.* Гностицизм. С. 319 и след.

как нет принципиальной разницы между верящим и тем, в кого надо верить, все едино), а *гносиса* – *особого рационального ведения своей единосущности Абсолюту, своего рода самопознания*. «В поисках его не следует идти ни на Восток и ни на Юг, ни по сую сторону и уж никоим образом в боковом направлении. Тот, (кто ищет его), должен сидеть, погруженный в молчание, и не рассеиваться в мыслях, должен он обращаться к Брахме, пребывающему в тайниках его души» (Махабхарата, 5.44.32-37¹; ср.: Майтри уп. VI.17; Шветашватара уп. IV.17). Человек в самом себе обретает Путь (Чжуан-цзы, XIV; XXI); «Да познает Человек, обладающий умом, да познает он себя самого» (Герм. Свод, I.21). Вера это мысль, без веры нет и мысли (Чхандогья уп. VII.19.1; Плотин. Энн. VI.7.40; Герм. Свод, IX.10). В этом смысле панмонисты не порывают с религиозной верой, несмотря на свой интеллектуализм. От элементов веры монисты не могут уйти хотя бы потому, что предполагается возможность самостоятельного просветления лишь в исключительных случаях: в буддизме говорится о десяти видах посвящения, самопосвящаются же лишь будды (Васубантху. Абхидхармакоша, III.9). Обычно же это достигается посредством обучения у: 1) воплотившихся богов²: «Чтобы освободить праведников и уничтожить злодеев, а также восстановить религиозные принципы Я Сам спускаюсь на землю из века в век» («*паритраная садхунам винашая ча душкритам / дхарма-самстхананартхая самбхавами юге юге*») (Бхагавад-гита, 4.8) (ближневосточный текст «Гром. Совершенный Ум» прямо излагает речь спустившейся на землю Богини³), в т.ч. Софии, спускающейся к людям, «дабы исправить свой изъян» (см.: Апокриф Иоанна, 23.20-25); 2) учителей (гуру), которые, например, в сикхизме, являются «воплощением Божественного Света» (Дэв Говинд руп)⁴.

Обращение к Единому имеет свои методы и стадии. Методы освобождения в терминологии упанишад названы йогой, например, ей посвящена вторая часть Шветашватара упанишады и часть Майтри упанишады (VI.19-21): уже в них предлагается

¹ См.: Махабхарата. Кн. 5: Удьюгапарва, или Книга о старании: пер. с санскр. Л., 1976.

² См. об этом: Фрэнгер Д.Д. Золотая ветвь. С. 92 и след.

³ См.: Апокрифы древних христиан. С. 308-315.

⁴ См.: Религия сикхов. С. 14-16.

сидеть прямо, на ровном месте, сдерживать дыхание, отрешиться от внешних объектов, а затем и от своей индивидуальности. Для того, чтобы встать на путь йоги и освободиться от перерождений не надо быть из касты брахманов, не нужны бесконечные обряды, жертвоприношения, молитвы, паломничества, нужно же стать лесным подвижником или нищенствующим монахом (Мундака уп. I.2.8-11; Пайнгала уп. IV.18-19). Данные положения позднее текстуально подробнее были проработаны в «Йога-сутрах» Патанджали и комментариях к ним¹. Не менее работали в этом направлении и китайские даосы, также описывающие технику физического (фазы дыхания и др.) и психического совершенствования² (здесь нет необходимости останавливаться на них). Как будет показано ниже, эти методы, в той или иной мере, характерны для всего панмонизма, включая чисто философские школы.

Первой стадией пути освобождения является «обнажение» своей души от грубой телесной оболочки, «зловонного тела» (Майтри уп. I.3; Чжуан-цзы, VI; XXI; Плотин. Энн. I.4.5; III.2.15). «Прежде всего необходимо разорвать это одеяние, которое ты носишь, сии лохмотья темноты, начало коварства, цепь разврата, пелену мрака, живую смерть, чувствительный труп, могилу, которую ты носишь с собой, домашнего вора, врага, ненавидящего тебя за вещи, которые он любит и ревнующего тебя к вещам, которые он ненавидит» (Герм. Свод, VII.2; см. также: I.24). Достигается это посредством ограничений в питании, половой жизни, сне, социальном общении и др. Замечу, что в материалистическом монизме человек после смерти воссоединяется, наоборот, с материальным абсолютом через устранение своих духовных способностей (например, Чарвака (Брихаспати) так и говорил, что «освобождение наступает с распадом тела, а не с достижением [священного] знания»³), для чего не требуются особые практики, поэтому и нет нужды в специальном институте религии.

¹ См.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-Бхашья»); пер. с санскр. М., 1992.

² См., напр.: Ли Дао-Чунь. Свод сочинений о срединности и гармонии // Антология даосской философии.

³ См.: Мадхавачарья. Сарва-даршана-самграха. С. 167.

После обнажения от наиболее отпавших от Абсолюта материальных стихий наступает стадия освобождения от топографически и сущностно ближних Абсолюту различных психических явлений; т.е. следующим этапом духовной работы является устранение сферы ощущений и чувств. Знаменитый вавилонский эпос о Гильгамеше содержит совет в связи с вызыванием покойников – необходимо самому уподобиться им, раздеться донага и стать бесстрастным¹. Упанишады заполнены призывами освободиться от чувств радости и горя, стремлений и т.п. (Брихадараньяка уп. IV.4.19-20; Катха уп. I.2.20; II.3.11 и др.). В «Бхагавад-гите» страсть понимается как одна из трех гун, привязывающих человека к материальному миру, рождающаяся из неограниченных желаний и вожделений (14.7); идеалом же здесь является тот, «в ком просветление, привязанность и иллюзия не вызывают ненависти, когда они есть, и кто не стремится к ним, когда они исчезают, кто нестигаем и не обеспокоен, оставаясь безучастным и трансцендентальным к любым воздействиям материальных качеств, зная, что ничто не совершается помимо них, кто обращен внутрь себя и одними глазами смотрит на счастье и несчастье, для кого кусок земли, камень или золото суть равны, кто принимает как одно желаемое и нежелаемое, кто уравновешен, кто равно воспринимает похвалы и упреки, честь и бесчестье, кто относится одинаково к другу и к врагу, и кто отрекся от всякой материальной деятельности – о таком человеке можно сказать, что он поднялся над гунами природы» (14.22-25). Наиболее изощренную теорию и практику прекращения аффектов (клеша), несомненно, разработала философская школа йоги, развивающая йогу упанишад; в «Йога-сутрах» Патанджали к аффектам отнесены неведение, эгоизм, влечение, враждебность и жажда жизни; их грубые проявления как грубая грязь на одежде легко удаляемы, большого же противодействия требует «тонкая грязь» – тонкие аффекты (II.10-11). – Стало быть, страсти – это не только эгоистические агрессивные эмоции, но любящая чувственность. – В джайнизме к 28 искажающим кармаам отнесено как «чувственное с омрачениями» (гордыня и др.), так и «чувственное без омрачений» (веселость, скромность, половая

¹ См.: Тураев Б.А. История Древнего Востока. С. 138.

чувственность и др.) (Умасвати. Таттвартха-адхигама-сутра, 8.10). Будда, редуцировав жизнь к страданию, провозгласил идеал его прекращения в качестве третьей арийской «истины»: «Полное бесстрастие и прекращение желая, отбрасывание его, отвержение его и освобождение от него без привязанности к нему»¹; в буддизме именно аффекты (клеша) – побуждения и причины кармических последствий; высшая нравственность должна обходиться без них (Васубантху. Абхидхармакоша, III.27; IV.1; IV.13). У Лао-цзы также сказано: «Состояние первоначальной целостности отсутствия имен также ориентирует на отсутствие стремлений. / Когда состояние отсутствия стремлений осуществляется посредством покоя, тогда выправление Поднебесной будет происходить само собой» (XXXVII). Эти же идеи исповедует и Чжуан-цзы: «Совершенный человек живет духовным! Даже если загорятся великие болота, он не почувствует жары. Даже если замерзнут великие реки, ему не будет холодно. Даже если молнии расколуют великие горы, ураганы поднимут на море волны до самого неба, он не поддастся страху» (II) (ср.: Умасвати. Таттвартха-адхигама-сутра, 9.8-9). По Плотину, человек есть не душа вообще, но лишь разумная душа (Энн. I.1.7). «Никто, – говорит он, – скорее всего, не ошибется, если назовет подобием с Богом такое состояние души, в соответствии с которым она мыслит и посредством этого является бесстрастной» (Энн. I.2.3); «если смерть родных и близких причиняет ему скорбь, то не ему, а тому в нем, что не имеет ума. Ум же не принимает печалей» (Энн. I.4.4). В «Герметическом Своде» эмоционально-мотивационная сфера связывается уже с враждебным человеку демоном, который непрерывно разжигает его страсти (I.23). Несомненно также платоническая основа христианской антропологии (хотя подробнее о христианстве и близких учениях будет говориться особо в следующей главе, но его бесстрастия коснусь здесь), разделяющей природу человека на высшее и низшее и связывающей человека как образ божий с разумной частью души: например, в авторитетном для христиан «Таинственном богословии», приписываемом Дионисию Ареопагиту,

¹ Цит. по кн.: *Лысенко и др. В.Г.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 173.

говорится, что человек соединяется с Богом лучшей частью своей души (I.3)¹. Иоанн Кассиан Римлянин большую часть сочинения «О постановлениях киновитян» (кн. 5-12)² посвятил систематическому описанию практики борьбы с «восемью главными страстями»: чревоугодием, блудом, корыстолюбием, гневом, печалью, унынием, тщеславием и гордостью (помимо них есть и меньшие страсти).

Ясно в чью пользу унижаются чувства, конечно, в пользу разума, который должен их заменить или, во всяком случае, их контролировать. В литературе, особенно индийской, распространен образ колесницы, где разум – колесничий и поводья, а чувства – дурные кони (Катха уп. I.3.3-4; Шветашватара уп. II.9; Парменид. О природе (см. толкование Секста Эмпирика: Против ученых, VII.112)³; Платон. Федр 247a-248b). Христианин Максим Исповедник пишет, что разум должен начальствовать над неразумным началом⁴. Именно разумом следует воспринимать Бога и именно разумом с ним воссоединяются (Брихадараньяка уп. IV.4.19; Катха уп. I.3.7; Майтри уп. VI.34) (о единении с Единым см. выше).

Таким образом, в учении панмонизма об освобождении и восхождении духа и кроется его повсеместный антиэмотивизм, получивший в дальнейшем как теологическую, так и философскую и психологическую разработку. *Многочисленны примеры архаичной апологетики духа в человеке, который тождественен Уму и который только и способен на воссоединение с Богом; сферы же ощущений и эмоций, тождественные душе, в большей мере связываются с падшей материей, телом.* То, что была подмечена теснейшая связь эмоций с телесными физиологическими и нейрофизиологическими процессами, следует оценить только положительно, однако негативной для человечества была их логика, ведущая к воинственному преодолению телес-

¹ См.: Дионисий Ареопагит. Таинственное богословие. Послание к Тимофею / пер. А.Ф. Лосева // Символ. 1995. № 33.

² См.: Иоанн Кассиан Римлянин, преп. О постановлениях киновитян // Он же. Писания. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993.

³ См.: Секст Эмпирик. Против ученых // Соч.: в 2 т. М., 1976. Т. 1.

⁴ См.: Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. Вопросы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I-LV. М., 1994. С. 133.

ного и чувственного уровней человеческой природы. Телесный и психический скопец – вот цель всех этих учителей; эта цель наиболее образно представлена в терминологии масонства, где ученик должен обтесывать «грубый камень» своей личности, превращая его в гладкий «кубический камень», пригодный для постройки «Соломонова храма»¹. Исходя из сказанного, можно сделать следующий вывод, вскрывающий еще один признак панмонистического мировоззрения: *идеалом панмонизма является освобождение человека, уже в земной жизни, от каких бы то ни было эмоциональных способностей, апатия, т.е. полное «бесстрастие» под контролем разума.*

Когда же человек освобождается от своей чувственности, наступает *стадия не просто разума (ума), но обретения чистого разума.* Если само Единое не имеет форм, то и человеческий разум ради возвращения к нему должен очиститься от всего, даже умопостигаемого, чем его напичкали в земной жизни; должно освободиться от имени и образа (Мундака уп. III.2.8; Плотин. Энн. VI.7.34), достичь «самопроизвольной естественности» (цзы жань) без проявлений (Лао-цзы, XX; XXV; XXXIX); в буддизме йогическая сосредоточенность надматериального уровня соответствует миру не-форм (Васубантху. Абхидхармакоша, III.3) или первично-бесформенному телу Будды². Распространен совет адепту, в т.ч. в христианстве, – уподобиться ребенку (Брихадараньяка уп. III.5.1; Субала уп. XIII; Веданта Сутра, III.4.50; Лао-цзы, XX; Мф. 18.3; Мк. 10.15), что я бы толковал в двойном смысле: и в качестве возврата в «материнское» лоно Единого истока мира (в Атхарваведе (XVIII.4.1) сказано о вознесении после смерти к прародительнице), и как бесформенную простоту детской природы. То есть воссоединение с Богом невозможно, сохранив в уме множественность понятий о мире и о нем; человек должен полностью стать единым, дабы войти в Единое.

Рассмотренные стадии освобождения, «раз-облачения» имели и свое мифическое выражение: например, вавилонский миф о схождения богини Иштар в преисподнюю рассказывает о ее

¹ См.: Странден Д. Герметизм. С. 24.

² См.: Тибетская книга мертвых. С. 44-45.

прохождении через семь врат; у каждого входа с нее снимают какую-либо часть одежды (тиару, серьги, ожерелье, нагрудник, пояс, запястья, передник); в преисподнюю она входит нагая; чтобы вернуть ее на землю ее окропляют живой водой и возвращают одеяния¹. Этот и подобные мифы воспроизводились в реальных мистериях, где снятие одежд символизировало очищение своей природы.

Представленный путь восхождения души необходимо дополнить немаловажным положением о том, что *панмонистическая антропология делит всех людей на «духовных», «душевных» и «телесных»* (санскр. пашу – животные) в зависимости от определяющего влияния на них одного из названных ранее качеств материальной природы, что предопределяется еще прошлыми жизнями человека (см., например: Бхагавад-гита, 14.6-8; Шри-Ебутра-сутра, 1.14 и др.; Платон. Государство 433а; Плотин. Энн. IV.3.6) (ср. четыре ведические касты (Ригведа, X.90.12) и три рода людей в орфизме: золотые, серебряные и титанические²). Согласно христианам-гностикам, «много животных в мире, имеющих форму человека. Когда он познает их, свиньям он бросит желуди, скотине он бросит ячмень, и солому, и траву, собакам он бросит кости, рабам он даст всходы, детям он даст совершенное» (Ев. Филиппа, 119). Даже у Конфуция заметен след этого деления: высший класс людей – имеющие знание от рождения; другой – познавшие с помощью учения; третий – учащиеся, несмотря на врожденную непонятливость; низший класс – непонятливые и не учащиеся (Суждения и беседы, XVI.9). *Отсюда и таинственность, эзотеризм многих обрядов и учений*. Совершались мистерии (тайнства) для посвященных и общественные ритуалы: примером еще из первобытности является меланезийский тайный обряд «Дук-Дук»³; ранее назывались Элевсинские мистерии Деметры и мистерии Диониса. Про них еще Г.В. Лейбниц иронизировал, объясняя их таинственность тем, что будучи открытыми они вызвали бы только смех и презрение⁴. Учение делится на эзотерическое учение для из-

¹ См.: Тураев Б.А. История Древнего Востока. С. 124.

² См.: Фрагменты ранних греческих философов. С. 53.

³ См. об этом: Миклухо-Маклай Н.Н. Собр. соч.: в 5 т. Т. III. Ч. I. С. 443-447.

⁴ См.: Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т.: пер. с фр. М., 1989. Т. 4. С. 50.

бранных и экзотерическое для всех: к примеру, Египетская книга мертвых определяется, в ней же, как недоступная простолюдинам тайна (СХС.9); уже в Ригведе присутствует «тайное слово» (IV.5.5); а само название текстов упанишад (*санскр.* подсаживание) означает тайную доктрину, передаваемую лишь ученикам, сидящим у ног учителя, в некоторых же прямо говорится, что тайна веданты не должна передаваться не сыну или не ученику (Чхандогья уп. III.5.2; Шветашватара уп. VI.22). Вне сомнения происхождение эзотерики из первобытных тайных обществ и инициаций, таковы, например, мужские и женские общества-«паи» на архипелаге Палау, «общество друзей духа» индейцев в районе Великих озер, общество волков «тлокоала» индейцев-нуткасанд¹ и знахарские союзы индейцев-зуни²; само общинное строение религиозных групп с «братьями» и «сестрами» воспроизводит первобытную родовую группу.

Отсюда также и проповедь различных способов движения по пути к освобождению для того или иного типа людей. В текстах 24-30 четвертой главы «Бхагавад-гиты» перечисляются виды жертвоприношений разных по складу людей, ведущих если и не к освобождению, то в направлении высших сфер: а) погруженность в сознание Брахмы; б) поклонение полубогам; в) размышление об Абсолюте ради слияния с ним; г) контроль ума и чувства; д) сдерживание дыхания и ограничения в пищи и иные виды аскетизма; е) благотворительность и ж) путь познания (свадхья-ягья) – жертвоприношение через изучение священных текстов и философии (о философии см. также 13.25). Будда различал путь веры «простолюдинов», йогов и «интеллектуалов, которому он и отдавал предпочтение³; однако интеллектуализм не надо понимать в современном университетском смысле слова, буддийский интеллектуал должен вести всестороннюю практику, иначе его посмертное существование равно судьбе простолюдина⁴. Даже у Плотина, посвятившего себя философскому способу освобождения, есть следующие слова: «Итак, мы сказа-

¹ См.: Миклухо-Маклай Н.Н. Собр. соч. Т. III. Ч. I. С. 287-290; Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. С. 652-653.

² См.: Религиозные традиции мира. Т. 1. С. 328-331.

³ Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. С. 10-11.

⁴ См.: Тибетская книга мертвых. С. 90.

ли то, что было нужно тем, кто нуждается в доказательствах; те же, что нуждаются в вере, усиленной чувствами, могут многое выбрать из истории, повествующей о таких вещах, из оракулов богов, побуждающих умиловать гнев душ несправедливо обиженных и воздавать честь умершим...» (Энн. IV.7.15).

Путь философов. Обычным, при определении достоинства каждого из способов движения по пути, является для монистов превознесение все же интеллектуального познания, более других отрешающих адепта от низших стихий, хотя возникали и народные кружки (бхакти и др.), принципиально отдающих предпочтение, например пути любви и др. Таким образом, *в панмонистическом мировоззрении философия и наука не противопоставляются иным способам освобождения своего духовного начала, а определяются в качестве одного из его видов, более подходящий для людей особого склада.* Попытаюсь вкратце продемонстрировать это. В ходе исследования я уже не раз приводил примеры из сугубо философской мысли (Анаксагор и др.); здесь будут дополнительные сведения к уже сказанному из античной философии, лишь в виде сравнительного исключения привлекается иной материал. В литературе отмечалась направленность восточной, в частности брахманистской и буддийской, философии как «операционального инструмента наставления интеллектуалов и профессиональных мыслителей» на религиозные цели и психическое самосовершенствование¹; речь идет о сугубо рациональном философском дискурсе. (Наличие всех основных форм последнего и критика устаревших представлений о восточной философии как только мистицизме содержатся в книге В.К. Шохина².) О религиозном характере древнегреческой философии пишут редко, обычно противопоставляя ее общественной и мистериальной религии греков; напротив, в качестве религиозной ее определял еще Секст Эмпирик (Против ученых, IX.64), много позже – Зелинский, в философии стоиков, по мнению последнего, «греческая народная религия достигла своей вершины в области мысли»³. Я уже вел речь о принад-

¹ См.: Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. С. 7, 118-121.

² См.: Шохин В.К. Брахманистская философия.

³ См.: Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия. § 30-34; Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. § 40-45.

лежности античной философии в области понятия всеединства к панмонизму, теперь же остановлюсь на целях философской практики.

О религиозной заданности античной философии, да и не только античной, можно было бы говорить до бесконечности, чего стоят хотя бы учение о метемпсихозе и эзотеризм ряда философских школ, прежде всего пифагорейской (см.: Диоген Лаэрт. VIII.1.2-15), но здесь нет в том необходимости; ограничусь следующим. Уже напрямую религиозно-монистический характер носила дельфийская надпись «Познай самого себя», приписываемая «первому философу» Фалесу (см.: Диоген Лаэрт. I.1.86) либо Солону, в общем одному из «семи греческих мудрецов». Но разве этот пантеистический императив не становится центральным у Сократа и многих иных философов? Гераклит учил о воскресении с помощью Бога умерших «мудрых» во плоти¹. Для Платона целью человека является освобождение от чувственного мира и воссоединение с миром духовным; для этого душа человека должна очиститься посредством рационального философско-научного познания, ведущего к лучшим перерождениям (Федон 82c); согласно диалогу «Федр» (248e-249a), полное очищение и прекращение перерождений достигает душа, трижды подряд бывшая на земле философом. Позднее платоник Алкиной определял философию как тягу к умопостигаемому и отвращение души от тела, при этом натура философа не должна быть подвержена душевным волнениям (I.1-2)². Зенон и все стоики в своей онтологии исповедовали чистейший пантеизм древних: мир время от времени возникает из Бога (Зевса) путем взаимодействия двух ипостасей – осеменяющего огненного Ума и воспринимающего вещества; в ходе природной эволюции огонь остывает, расточается и все возвращается в лоно Бога. Цель человека – жить в согласии с этой природой, осознать себя частью целого (Диоген Лаэрт. VII.1.87-88, 134-138). Если кто-либо думает, что это характерно только для таких религиозных течений философии как платонизм и т.п., то он в корне не прав; сказанное справедливо для всей древней философии, даже материалистической. Конечная цель для атомиста Демокрита – не

¹ См.: Фрагменты ранних греческих философов. С. 235.

² См.: Алкиной. Учебник платоновской философии // Платон. Собр. соч. Т. 4.

открытие состава и законов материальной природы, но душевное благосостояние, при котором «душа пребывает в спокойствии и равновесии, не смущаемая ни страхом, ни суеверием, ни иною какою-нибудь страстью» (Диоген Лаэрт. IX.7.45) (уже говорилось, что древнеиндийский материалист Чарвака (Брихаспати) не чурался термина «освобождение»). В связи с Демокритом вновь упомянуто учение, борющееся с чувствами человека; как было показано выше, антиэмотивизм в виде апологии бесстрастия – неотъемлемая черта панмонистического мировоззрения; эта черта наличествует и в античной философии как его особом варианте¹. Как известно, в философии ряду общеупотребительных слов придается свое значение; подобным образом и древнегреческое слово ψυχή связывается в античной философии уже не со всем многообразием психических процессов, а с разумом, умом, духом, который собственно и есть сущность человека. Для рационалиста религиозного толка Парменида (фрагменты его сочинения «О природе» направлены на вознесение к богам) душа была тождественна уму (Диоген Лаэрт. IX.3.22); у Пифагора (Диоген. Лаэрт. VIII.1.30), Платона (Государство 439d-442d) и Аристотеля (О душе, III.5)² признается наличие неразумной части души, но отрицается возможность для ее бессмертия. Прорелигиозный антиэмотивизм в крайних формах представлен в аскетизме киников и стоиков: киник Антисфен учил (Диоген Синопский – его знаменитый последователь) достижению бессмертия посредством аскетической жизни (Диоген Лаэрт. VI.1.5 и 14-15); для стоика Зенона страсть была неразумным и несогласным с природой движением души, нужно же стать бесстрастным мудрецом, несущим в себе бога (Диоген Лаэрт. VII.1.108-119). Казалось бы, что иную позицию занимают киренаики и, в меньшей степени, эпикурейцы; действительно, основатель школы киренаиков Аристипп объявил благом для человека – наслаждение (Диоген Лаэрт. II.8.86-92) (те же идеи присутствуют в Древней Индии у Чарваки (Брихаспати)³); казалось бы, создаются практические условия для реализации эмоций, но и тут речь идет не о самостоятельности наслаждений, а

¹ Об античных теориях эмоций подробнее см. соответствующую часть работы *Н. Грота* Психология чувствований в ее истории и главных основах. СПб., 1879-1880.

² См.: *Аристотель*. О душе // Соч. Т. 1.

³ См.: *Мадхавачарья*. Сарва-даршана-самграха. С. 166-167.

об умении властвовать над ними (Диоген Лаэрт. II.8.74-75); следует прибавить за него, что этим же властелином не может быть ничто иное кроме разума¹.

Особое внимание хотелось бы в данном вопросе обратить на античную школу скептиков. Прежде всего, надо отбросить представление об античных скептиках как арелигиозных мыслителях, что считал даже Зелинский², стремящихся и в других людях уничтожить все религиозное; скептицизм религиозен в своем стремлении добраться до подлинной природы человека: на это указывает, прежде всего, случай из жизни основателя школы, Пиррона, когда он испугался собаки, а на укоры ответил, что «нелегко отрешиться от человеческих свойств» (Диоген Лаэрт. IX.11.66). Основными психическими состояниями скептика выступают воздержание от суждения (εποχή) и невозмутимость (ἀταραξία) – скептический аналог идеала бесстрастия, апатии. Скептик Секст Эмпирик в «пирроновых положениях» пишет: «Мы утверждаем, что начало и причина скепсиса лежат в надежде на невозмутимость. Именно, богато одаренные от природы люди, смущаясь неравенством среди вещей и недоумевая, которым из них отдать предпочтение, дошли до искания того, что в вещах истинно и что ложно, чтобы после этого разбора достигнуть состояния невозмутимости» (I.6)³. Таким образом, налицо монистическая цель скептического философствования – достижение состояния бесстрастия, невозмутимости. Особенность позиции скептиков, в сравнении с взглядами иных философов – проповедников бесстрастия, в отказе и от ряда рациональных способностей, в воздержании от суждений; это и не удивительно: не только нормативное, но и любое теоретическое суждение предполагает наличие операции по выделению предмета, интереса к нему (интерес в современной психологии трактуется в качестве эмоции), его оценку или ее подобие; поэтому тот, кто провозглашает «бесстрастие», занимает антиэмотивистскую позицию, должен прийти и к остановке в суждении о чем-либо, уподобиться низшим микроорганизмам с их равнозначной сре-

¹ Об этом см. также: *Понов С.Н.* Фэн лю. Древнекитайские сентименталисты против гностического идеала бесстрастия // *Философские дескрипты: сб. ст.* Барнаул, 2004. Вып. 3.

² См.: *Зелинский Ф.Ф.* Религия эллинизма. § 40.

³ *Секст Эмпирик.* Три книги пирроновых положений // *Соч.* Т. 2.

дой, что и сделали, во всяком случае – в теории, античные скептики. Воздержание от суждения также типологически родственно апофатическим определениям Единого, превосходящего всяческие утверждения и отрицания, ввиду своей бесформенности. Таким образом, нельзя согласиться с рассмотрением скептиков как мыслителей, находящихся вне положительной, равно и отрицательной философии¹; философия скептицизма оказывается логическим завершением античной философии; можно сказать, что не ставший скептиком находился еще в начале философского пути.

Итак, методы учения античных философских школ разнятся, но методы и, особенно, цель – едины. Следует учесть, что даже факт соперничества рационального доказательства истин в среде философов не отгораживает их от предшествующей религиозной традиции: даже в древнейшей из Вед – Ригведе имеются указания ее авторов, поэтов-риши, на ничтожность иных, конкурирующих с ними поэтов, речь которых «поддается опровержению» «при завоевании мудрости» (IV.5.14; IV.37.6). Аналогией тому, что происходило в древнегреческих полисах при зарождении философии, являются засвидетельствованные процессы, происходившие в урбанистическом обществе ацтеков (с XIV в. н.э.). В нем существовали гламатинимы («знатоки вещей», мудрецы), применявшие искусство речи для обсуждения проблем человеческой природы в их отношении к абсолютной истине; они обучались в особых высших школах, создавали манускрипты и исповедовали особый путь в религии – вместо кровавых жертв приносили богам слово². Надо помнить, что до нас дошли лишь отрывки, конспекты и, в отдельных случаях, цельные тексты античных философов, предназначенные для широкой публики, для профанов, но даже они вполне выражают панмонистические цели; вероятность же того, что в эзотерических беседах для избранных содержалось рационально оформленное мифо-религиозное ядро в более откровенном виде, довольно высока. И хорошо, если бы все современные философы понимали природу того, чем они занимаются, что им досталось в наслед-

¹ См.: Шнем Г.Г. Скептик и его душа // Он же. Философские этюды. М., 1994. С. 125-126.

² См. об этом: Религиозные традиции мира. Т. 1. С. 172-176.

ство от древних, тогда бы одни уже сознательно продолжили службу «Единому», другие – сознательно ушли во внемировоззренческие области деятельности. Гегель советовал относиться к философии серьезнее; философские лекции не должны оставлять человека прежним¹. Более этого, заслуживают уважения мыслители, которые, как современный китайский философ-неоконфуцианец Фэн Ю-лань, честно заявляют: «Философия, и метафизика особенно, бесполезна для увеличения нашего знания о явлениях, но она незаменима для возвышения нашего разума»².

Гипотетически можно говорить, что философия и зачатки научной теории (не прикладной техники), во всяком случае, на первых этапах своего развития, являлись лишь методом «возвышения Ума» мыслителей над собственными иррациональными стихиями, направленным к «потусторонним» целям; ввиду этого рационализм необходимо видеть в качестве имманентно присущего метода мифо-религиозного мировоззрения. Поэтому между рационализмом теоретическим и рационализмом религиозным исчезают надуманные принципиальные различия. Данный вывод имеет немаловажное значение и для наукологии. Существует множество работ, посвященных отысканию различительных признаков мифа и науки, религии и науки. К этим концепциям принадлежит и интересная теория М.К. Петрова, который настолько разводит мифологическое мышление и науку, что считает последнюю европейским отклонением от общего развития человечества³. Ряд исследователей, наоборот, доказывали отсутствие строгой демаркации между наукой и религией: если одни обнаруживают черты научной рациональности уже в мифо-религиозных практике и мировоззрении⁴, то другие, наоборот, доказывают реальную иррациональность научных теорий и коммуникации⁵. Гипотеза, представленная в настоящем исследовании, по-видимому, является обоснованием наличия

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 109.

² Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии: пер. с англ. СПб., 1998. С. 355.

³ См.: Петров М.К. Миф и научно-техническая революция // Вопросы философии. 1992. № 6. Ср.: Грейвс Р. Белая Богиня. С. 7-10.

⁴ См.: Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия. § 38.

⁵ См.: Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

истоков теоретической науки в архаичном мировоззрении, правда, с помощью иных критериев. Критик науки Л.И. Шестов считал, что после Сократа истина неправомерно отождествляется только со всеобщими и необходимыми суждениями¹, а ее поборник К.Э. Циолковский сознавался: наука стремится к монизму, что обусловлено самим строением космоса². Поэтому, прибавлю, научно-теоретическое мышление является естественным продуктом всего панмонистического мировоззрения с его законами необходимости, особенно сказанное относится к «научным картинам мира».

Цель пути (нирвана). По ходу изложения пути, проповедуемого панмонистами, я не мог не затрагивать его цели. Теперь осталось посмотреть, что же понимается под целью духовного пути. Назвать ее можно индуко-буддийским понятием «нирвана» (*санскр.* – нерожденность, угасание) (см., например: Кали-Йога-тантра, 6; Васубантху. Абхидхармакоша, IV.32), не придавая ему узкоконфессионального значения; сами монисты используют также термины «освобождение» (*санскр.* «мокша») (Мундака уп. III.2.8; Бхагавад-гита, 13.35; Умасвати. Таттвартха-адхигама-сутра, 10; Васубантху. Абхидхармакоша, IV.127; Чжуан-цзы, III), «дивья» (*санскр.* богочеловек) (Шри-Ебутра-сутра, 1.14) (смысловый аналог ему «аропа» – отождествление), арабское «фэнэ» (исчезновение, уничтожение), греческое «феосис» (обожение) и др. Думаю термин «нирвана» особо предпочтителен по двум причинам: во-первых, например, в Тибетской книге мертвых³ и Кали-йога-тантре (6) нирвана не тождественна освобождению, но является четвертой высшей его ступенью; во-вторых, буквальное значение нирваны как угасания в наибольшей степени, на мой взгляд, отражает существо цели человека в панмонистических доктринах.

Взгляд на личность в панмонизме парадоксален: познание сущности своего «я», панэнгоизм («я» – есть всё или Бог) (вспомним «я – Бог» упанишад; «крайний» суфий аль-Халадж также

¹ Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. СПб., 2001. С. 145.

² Циолковский К.Э. Монизм Вселенной // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 269.

³ См.: Тибетская книга мертвых. С. 33 и др.

говорил и писал «Анэ-ль-Хакк» («Я – Истина», т.е. Бог)¹; Толстой в романе «Война и мир» посредством образа Пьера Безухова, глядящего в звездное небо, восклицает: «все это я!»²) сменяется в конечном итоге отрицанием реальности своей личности, пантеизмом (Бог или всё – есть «я»). Природу своей цели панмонисты, как сговорившись, образно выражают одним и тем же способом (словом). Человеку должно уподобиться Богу и обожиться (Египетская книга мертвых, XV.14; СXXXVI A(II).25). Следует раствориться (слиться) в Боге, подобно рекам, впадающим в океан (Майтри уп. VI.34; Мундака уп. III.2.8; Прашна уп. VI.5;). «В *Нирване – йогин* достигает тотального растворения в изначальной природе ума» (Кали-йога-тантра, 6; ср.: Шветашватара уп. I.7; Веданта Сутра, IV.2.15). Надо «слиться» с Единым и обрести Пустоту (Чжуан-цзы, VI; XII); «“Поднебесный мир” – это то, в чем все вещи едины. Постигни это единство, и будь подобным ему» (Чжуан-цзы, XXI). Перед своей кончиной Плотин также сказал, что хочет «слить» божественное в себе с божественным во Вселенной³, а о своем прижизненном опыте просветления говорит так: «я в действительности жил лучшей жизнью и становился тождественным с Божеством» (Энн. IV.8.1; ср.: Платон. Федр 249d-e). Согласно герметическим оккультистам, в восьмом круге освобождения происходит единение с Богом: «Таково конечное Благо тех, кто владеет Знанием, – стать Богом» (Герм. Свод, I.26). Даже самые умеренные суфии говорили не иначе как о состоянии «гибели души» и ее похоронах⁴. Как ни странно, в буддизме тхеравады, где изначально отрицаются душевные субстанции, нирвана определяется как мир и спокойствие (Васубантху. Абхидхармакоша, IV.32), что в сравнении с вышеприведенными примерами относительно «человечно» (в махаяне говорится, как обычно, о слиянии с ДхармаКайей Будды⁵). Но, в любом случае, в Индии нуль и Нирвана

¹ См. об этом: *Арберри А.Дж.* Суфизм. Мистики ислама. С. 97-98.

² *Толстой Л.Н.* Война и мир: в 2 кн. М., 1978. Книга II. Том III и IV. С. 508.

³ См.: *Порфирий.* Жизнь Плотина. С. 462.

⁴ См.: *Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси.* Китаб ал-лума фи-т-тасаввуф («Самое блистательное в суфизме») // Хрестоматия по исламу: пер. с араб., введ. и примеч. М., 1994. С. 148.

⁵ См., напр.: Тибетская книга мертвых. С. 47.

обозначались в качестве «пустого» («шунья») (Бхаскара в своем трактате по математике использует термин «нирвана»)¹.

По моему мнению, панмонистическая нирвана – это не жизнь с Богом и даже не осознание себя Богом, но описание самосознания Бога или, в атеистическом варианте, состояния безбожного всеединства, где нет субъекта и объекта, я и ты. От человека даже в духовном его видении не остается и мокрого места. В упанишадах как особо прямолинейно-монистичных текстах безо всяких мудреных условностей осознание какого бы то ни было дуализма («двайты») между душой и Богом объявляется главным пороком (Брихадараньяка уп. II.4.14; IV.4.19-20; Катха уп. II.1.10; Ваджрасучика уп. 9). «Единение с единым» (Майтри уп. VI.17), когда «нет ничего между ними, и нет уже двух, но оба – одно» (Плотин. Энн. VI.7.34) предполагает избавление от индивидуального сознания и самосознания (Брихадараньяка уп. II.4.12; Маханарааяна уп. X.448). Шанкара, правда, отстаивал в качестве сущности души – вечное сознание², однако сие не противоречит учению о прекращении индивидуального сознания упанишад: все эти учителя едины в проповеди воссоединения индивидуального и всеобщего сознаний, что опять-таки *ведет к исчезновению особенностей душевной жизни отдельных существ*. А если рассуждать до предела, то *после слияния всего и вся в единой душе, в Едином, не приходится говорить не только об индивидуальном самосознании, но и самосознании Единого (Абсолюта) – кто и что сознавал бы?*

В текстах панмонизма употребляемое нередко слово «пробуждение» для обозначения состояния познавшего единство (см., например: Майтри уп. VI.4; Кена уп. II.4; Чжуан-цзы, II; VI), совершенно не подходяще их учению; монистическая нирвана – не пробуждение, а окончательное погружение в сон, в смерть, в бессознательное поле Вселенной. Душа уже ничего не увидит – ее уже нет. Такова жертва панмонизма единству; в конечном итоге в жертву приносится и сам панмонизм, всеединство, ибо исчезает и само всё, остается лишь Единое. И если бы жертвовалось действительно достойному, но названное общее «одно», поглощающее в умах монистов всё – мертвая абстракция их же ума.

¹ См.: Топоров В.Н. Санскрит и его уроки // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. С. 17.

² См.: «Брахма-сутры». Комментарий Шанкары. Гл. II. Разд. III. С. 218.

Выводы. Процесс эманирования ведет к иссяканию силы, ко все более внешнему и грубому, крайним падшим, инертным звеном чего и становится твердая материя (при этом сохраняется теоретическая антиномия между мрачным взглядом на нее и светлым восприятием всего в качестве Бога). Эту материю не следует путать с предвечной природой-материей в Едином, как вторым его полюсом. Определение материи в панмонизме, как и определение Единого, ищется апофатическим путем, путем восхождения сквозь то, что она не есть; несмотря на противоположность материи и Единого, ряд их признаков совпадают (несущее, или ничто, бесформенность, беспредельность, бестелесность, невидимость, непредставляемость, неизменность, вездесущность). На уровне материи происходит противоречивое полное иссякание эманирования Единого и его обращение (Единое обессиливает; небытие материи может что-то дать конкретным телесным вещам; небытие оказывается частью всеединства). Вероятно, именно апофатические признаки материи объясняют вечный круговорот мироздания от истечения из Единого до возвращения всего в него, когда противоположности абсолютный минимум материального небытия и абсолютный максимум бытия Единого сходятся (в центре внимания пантеистов один край развития всеединства – Единое, а атеистов другой – материя).

Несмотря на монистическое мировосприятие, человек в земной жизни рассматривается только как «амфибия»; он собственно лишь – божественная душа, не смешивающаяся с телом; поэтому распространено учение о метемпсихозе – последовательной связи души с неограниченным числом тел, бесчисленных превращениях (материалистический круговорот вещества аналогичен). Человек как душа есть микрокосм не всего макрокосма, но только умопостигаемой его составляющей; точно говоря, он не есть реальная индивидуальная душа и даже не часть мировой души, но не имеющая границ часть самого Единого (наиболее монистичны доктрины вообще отказываются говорить о какой-либо душе человека (материализм, буддизм); почему человек уже после смерти, еще до общего втягивания космоса в Единое, способен воссоединиться с Абсолютом. Духовный путь освобождения души, проповедуемый панмонистами, воспроизводит порядок эманирования внутри всеединства, но только в обратную сторону: отрешение от материального и восхождение

в Единое; условие этого – гносис – особое рациональное ведение своей единственности Абсолюта, своего рода самопознание (максима «познай самого себя»). Ступени духовного пути следующие: 1) освобождение от привязанности к грубому телу как более всего отпавшего; 2) освобождение от более топографически и сущностно тонких психических явлений (ощущений и чувств) – идеал бесстрастия; 3) освобождение чистого разума (образно, уподобление ребенку как движению к материнскому лону мироздания и опрощению) от различных мысленных содержаний и форм как не корреспондирующих бесформенному Единому. Все люди делятся учителями панмонизма на (обычно) три категории духовного состояния, которые в умеренном варианте являются последовательными уровнями сознания, в жестко-детерминистском варианте – принадлежностью, предопределенной предшествующими жизнями, из которой нельзя выйти в этом воплощении: с этим непосредственно связаны эзотеризм части учения и обрядов и проповедь различных способов движения по пути к освобождению для того или иного типа людей. Философия, во всяком случае, на первых этапах своего развития, являлась, вероятно, одним из методов движения по проповедуемому панмонистами пути к сверхцелям, предназначенном для людей особого склада ума (даже скептическая философия с ее воздержанием от суждений и невозмутимостью родственна панмонистическим идеалам бесстрастия и чистого разума); ввиду этого рационализм, в т.ч. научный, необходимо рассматривать в качестве имманентно присущего метода мифо-религиозного мировоззрения. Конечной целью духовного совершенствования в панмонизме является «угасание» (нирвана), полнейшее обезличивание и исчезновение, «покой» в Абсолюте. После слияния всего и вся в единой душе, в Едином, следует говорить не только об исчезновении индивидуального самосознания, но и самосознании Единого (Абсолюта) при отсутствии субъекта и объекта.

Панмонизм как религиозное (псевдорелигиозное) мировоззрение не ведает Божественного не от мира сего и не может служить путем к нему человека, и в лучшем случае имеет лишь инструментальную «земную» моральную или экологическую ценность.

Глава 5

Псевдодуалистические учения панмонизма (зороастризм и др.)

В данной главе, завершающей рассмотрение панмонистической парадигмы, считаю необходимым уделить отдельное внимание религиозным и религиозно-философским учениям, претендующим на отличие от пантеистического и материалистического монизма. Имею в виду «дуалистические» учения, сами так себя именующие либо оцениваемые в качестве таковых извне, как-то: 1) архаическая мифология; 2) зороастризм и сходные доктрины; 3) санххья; 4) платонизм и т.п. (картезианство и др.) и 5) теизм (креационизм). После этого будет дан ответ на вопрос: выходят ли они за пределы парадигмы панмонизма?

Архаическая (славянская) мифология. Прежде рассмотрения позднейших «авторских» систем «дуализма», следует остановиться на «народном» этапе этого явления. Вера в благостных и опасных существ с противопоставлением первых вторым свойственна любой мифологической системе; но не в любой из них духи зла централизованы вокруг образа своего владыки, наравне противостоящего владыке света. Среди примеров централизации назову алтайскую мифологию, в которой на земной мир влияют как Ульгень – благой белый дух («ак адьас»), живущий выше звезд, так и Эрлик – ненавистное черное начало («дыяк кара тёс»)¹ (они братья). В религии ненцев светлomu богу Неба Нуму противостояло злое, темное существо На, или Паридэ Нум (Черный Нум) (замечу, оба, будучи женатыми на сестрах, также связаны родством)²; в пантеоне нганасан источнику жизни – Моу-нямы (Земля-мать) противостояла также нерожденная Сырада-нямы (Подземный лед-мать)³. В славянской мифологии имели место образы Белбога и Чернобога; источники содержат сведения только о Чернобоге и лишь у западных славян (упоминается в «Славянской хронике» Гельмольда и назван также на

¹ См.: Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. С. 1, 9.

² См.: Хомич Л.В. Ненцы. С. 195-198.

³ См.: Долгих Б.О. Матриархальные черты в верованиях нганасан // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968. С. 215-217.

своем изображении из Бамберга), что подвигает отдельных авторов не учитывать этих богов при реконструкции мифологии славян¹; однако сообщение Густинской летописи о веровании волхвов в двух богов – небесного и подземного, а также наличие ряда географических названий производных от имен Белбога и Чернобога по всему славянскому ареалу, служит основанием исследователям делать вывод о действительности веры в названную пару богов-антагонистов². Другим вариантом этого мифа является противопоставление Дня, Лета, Солнца, олицетворяемых богом огня Сварогом, его сыном – богом солнца Дажьбогом и др., с одной стороны, и Ночи, Зимы, Луны в образах богини смерти Марены и др.; в то же время День и Ночь – неразрывная чета, брат и сестра³.

У славян сохранился также дохристианский космогонический миф, основной вариант которого – апокриф «О Тивериадском море»⁴ известен по рукописи XVI или XVII в. В соответствии с ним, когда еще не было неба и земли, по безбрежному морю (следует понимать первичный хаос) плавал в виде гоголя Бог-Сатанаил; к нему обращается верхний Бог-Господь с просьбой нырнуть и достать со дна земли и кремня; из земли Господь творит сушу, а кремень разламывает и из половинки в правой руке создает ангелов; левая половинка достается Сатанаилу, из которой тот творит своих духов. В апокрифе, конечно, уже присутствует влияние христианства. Но в Заонежье был записан еще более архаичный вариант этого мифа, хотя также не без элементов христианства: Господь и Сатана – оба – плавают по морю в образах белого и черного гоголя; Сатана достает со дна землю, из которой Господь творит ровную сушу, а Сатана (Змей Горыныч?) – горы и пропасти; затем ударом молота Господь (Перун?) создает свое воинство, а Сатана – свое; между ними разгорается борьба – сначала даже темные силы одолевают, но потом низвергаются на землю, превратившись в водяных, леших

¹ См., напр.: *Волошина Т.А. и др.* Языческая мифология славян. Ростов-н/Д, 1996. См. об этом: Белобог // *Славянская мифология: энциклопедический словарь.* М., 1995.

² См.: *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. С. 66-67.

³ См.: Там же. С. 73-78.

⁴ См. текст по изд.: *Барсов Е.В.* О Тивериадском море // *Чтения в Императорском обществе Истории и Древностей Российских при Московском университете.* 1886. Кн. 2.

и домовых¹. Этот вариант крайне схож с марийским мифом о первичной паре – Юма и Кереметь² и сказаниями других финно-угорских народов, например, недавно опубликованной «сказкой» нганасан «Как Утка землю добывала»³.

До настоящего времени господствует точка зрения на данный космогонический миф во всех его вариантах как на плод проникновения в русские земли богомильского учения из Болгарии. Однако одно из последних исследований убедительно доказывает, наоборот, северорусское его происхождение, где и бытовали его наиболее архаичные варианты, и уже по мере проникновения на юго-запад получавшие христианскую окраску; правда, делается окончательный вывод о заимствовании теперь уже у финно-угорских народов⁴. Думается все же, что дуальная основа мифа столь же славянская, сколь свойственная и мифологии других народов; ведь и в Повести временных лет под 1071 г. сообщаются слова русского волхва о сотворении человека: Бог мылся, отерся ветошью и сбросил ее на землю; Бог и Сатана (Белбог и Чернобог?) стали спорить, кому из нее сотворить человека; в итоге Сатана создал тело, а Бог вложил душу⁵ (сходен миф народности била-ан филиппинского о-ва Минданао, где первичный бог Мелу, будучи очень чистоплотным, непрестанно тер свое тело, а из образовавшейся кучи струпьев создал землю и подобную себе пару людей⁶). В одном древнерусском духовном стихе говорится о борьбе двух начал: «Это Правда с Кривдою соходилася, / Промежду собой бились – дрались; / Кривда Правду одолеть хочет, / Правда Кривду переспорила. / Правда пошла на небеса, / К самому Христу, царю небесному, / А Кривда пошла у нас вся по всей земле, / Повсей земле по свет – Русской»⁷.

¹ См.: *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. С. 728-729.

² Там же. С. 728 прим.

³ См.: *Сказки народов Сибири.* Красноярск, 1992. С. 186.

⁴ См.: *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998. С. 132, 135.

⁵ См.: *Повесть временных лет.* Ч. 1. М.; Л., 1950. С. 317.

⁶ См.: *Фрэзер Д.Д.* Фольклор в Ветхом завете. С. 21.

⁷ См.: *Замалеев А.Ф. и др.* Еретика и ортодоксы: очерки древнерусской духовности. Л., 1991. С. 49.

Рассмотренные мифы и подобные им никак не являются подлинно дуалистическими (они сами на это и не замахивались). Зеленин приводит одну русскую присказку: «Бога люби, но и черта не гневи»¹, означающую не только веру в единство как святого, так и нечистого, но и необходимость умиловствования того и другого. *Обычные оценки мифологий в качестве дуализма принимают за него монистическое архаическое мировоззрение; в едином мире которого сосуществуют день и ночь, верх и низ, правое и левое, жизнь и смерть, здоровье и болезнь, мужское и женское, наконец, добро и зло. Вспомним, что День и Ночь, белый и черный гоголь – братья и сестры – единоутробная пара. Как исследователи не понимают, что представление о борьбе таких существ нисколько не отменяет их принадлежность к Единому Миру, в котором есть верх и низ, правое и левое? О дуализме в этом случае можно говорить исключительно в относительном смысле, в сравнении с воззрением для которого все настолько едино, что исчезают остатки верха и низа или добра и зла.* Все это будет представлено и в рассматриваемых далее «авторских» мифологиях.

Зороастризм и сходные доктрины. Зороастризм – результат реформы древнеперсидской религии со стороны пророка Заратуштры (кон. VII – нач. VI вв. до н.э.) со своим священным писанием Авестой, имеющей две редакции². Эта религия, в сравнении с рядом иных называемых дуалистическими мифологий и учений, обычно определяется в качестве строгого, «последовательного» дуализма³. Проверяю это утверждение, конечно, отдавая себе отчет в том, что авторы, оценивающие что-либо в качестве дуализма, вряд ли предварительно строго разобрались, что под эти понимать.

Дуалистичность зороастризма видят в его учении о борьбе между Духом Ахура-Маздой с силами добра и силами зла во главе с Духом Ахриманом. Однако следует иметь в виду, что оба духа в своем изначальном состоянии, «в начале», определя-

¹ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография: пер. с нем. М., 1991. С. 411.

² См. об этом: Брагинский И.С. Авеста // Авеста в русских переводах (1861-1996 гг.) / сост. И.В. Рака. 2-е изд., испр. СПб., 1998. С. 22 и след.

³ См., напр.: Лейбниц Г.В. Соч. Т. 4. С. 223 и след.; Тураев Б. История Древнего Востока. С. 556, 558; Соколов С.Н. [Зороастризм] // Авеста в русских переводах. С. 11.

ются как чета близнецов (Авеста. Ясна, 30.3)¹. Слово «близнецы» используется не метафорически: перед нами пример архаического мифа о близнецах, рожденных одной матерью; это единое лоно может выражаться, как здесь, словом «в начале» (об этом я говорил в связи с упанишадами, подобным образом может толковаться и «в начале» библейское); мифологическое обожествление близнецов имеет этнографические параллели в форме веры в духовное происхождение близнецов как необычных новорожденных² (в арабской сказке «Дети черепа» девушка непорочно беременеет от употребления пепла сожженного человеческого черепа, в результате рождается двойня³); с этим связано двойственное отношение ко всему уродившемуся двойным, встречается представление о рождении близнецов как знаке несчастья (Атхарваведа, III.28), т.е. происходит, с одной стороны, сакрализация, с другой, – демонизация образа. На единую природу духов зороастризма указывает и то, что добрые и злые качества их не изначальны; лишь когда они пошли создавать всё, то один выбрал чистое, а другой – нечистое (Авеста. Ясна, 30.4-4). Творимые ими миры не различаются сущностно: в каждом есть и идеальная, и телесная составляющая (Авеста. Видевдат, 19.11); но еще до этого, в самом начале, от близнецов происходят мысли, речи и поступки (Авеста. Ясна, 30.3) – прямая аналогия теогонии в Брихадараньяка упанишаде, где, как было сказано, из Бога в начале происходят разум, речь и дыхание, за изъятием мифа о близнецах. В других местах Авесты три ипостаси представлены семью (Амэша-Спэнта): творениями (детьми) Ахура-Мазды являются: Благая Мысль (Дух) (Воху-Мана); Лучшая (Непорочная) Истина (Аша-Вахшита); Желанная Власть (Хшатра-Варья); Святое Благодетельство (Спэнта-Армайти); Целость (Харватат) и Бессмертие (Амэртат) (Авеста. Ясна, 47.1; Яшт, 1.25) (у Ахримана являются свои противоположные ипостаси). Посредством этих детей (Ахура-Мазда именуется их Отцом), еще в беспредельное время, творятся иные миры (Авеста. Видевдат, 19.9).

¹ См.: Авеста в русских переводах.

² См. об этом: *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. С. 73-108; *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология; *Толстой Н.И.* Близнецы // Славянская мифология.

³ См.: Арабские народные сказки: пер. с араб. М., 1990. С. 47-48.

Из сказанного следует, что два противоборствующих начала в зороастризме не фундаментально двойственны, но проистекают из единого лона (Единого); дальнейший процесс мироздания представляет собою эманацию ипостасей и миров, подобную пантеистическим теокосмогониям; два духа относительно друг друга – противоположности, а, как известно, последние предполагают объемлющее их единое целое. На деле они даже не равновесные противоположности: в позднейшем, эзотерическом зороастризме Ахура-Мазда считается не положительным тезисом, а Полнотой¹, да и в классическом учении предreshена победа сил света по окончании линейного 12-тысячелетнего отрезка истории (Авеста. Ясна, 30.10; 51.9). Последнее говорит о схожести зороастрийского носителя зла со служебным, не самостоятельным, положением иудео-христианского Сатаны: обычно он в качестве одного из «сынов Божиих» (ангелов) по договоренности с «Отцом» испытывает праведников: Авраама (см. гл. XVII авторитетного еврейского апокрифа «Книга Юбилеев, или Малое Бытие»)², Иова (Иов. 1.9-12), Иисуса (Мф. 4.1-11; Лк. 4.1-13); можно сравнить это с алтайской мифологией, где добрый Ульгень и злой Эрлик душу умершего судят совместно³, или нганасанской, где доброжелательная к людям Моу-нямы (Земля-мать), если сердилась на кого-либо, могла принести голод, натравливая на него своего антогониста – Сырада-нямы (Подземный лед-мать)⁴. Значит, зороастризм типологически монистичен; его дуализм – относителен, аксиологичен, не затрагивая всеединую природу.

Кроме зороастризма «дуализмом» прозваны менее знаменитые позднейшие учения Мани и Маркиона, и, в определенной степени, они действительно более дуалистичны. В манихействе мир происходит из войны сил света и мрака (их происхождение в целом заимствовано из зороастризма, но, точнее сказать, – вынесено за скобки); первовоплощение мира мрака – Материя; согласно трактату «Кефалайа», из нее происходит тело Архонта – царя демонов: «его тело очень твердо и крепко, ибо построено

¹ См.: *Тератиано Ю.* Маздеизм. Современные последователи Зороастра. М., 1992. С. 14.

² См.: Книга Юбилеев, или Малое Бытие // Ветхозаветные апокрифы.

³ См.: *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев. С. 20-21.

⁴ См.: *Долгих Б.О.* Матриархальные черты в верованиях нганасан. С. 217.

жестокосердой материей, помыслом смерти; она живописала его по природе страны Мрака»¹. Особенностью христианского гностицизма Маркиона был полный отрыв Нового Завета от Ветхого ввиду понимания отличности богов, давших их. Ветхозаветный Творец мира – источник материи и зла; Новозаветный Отец, который, по сообщению о Маркионе Иринейя Лионского, «выше бога, творца мира» и не связан с миром, посылает Христа для «выкупа» людей (библейское «искупил» толкуется как «выкуп» чужеземцев)². Однако и в этих религиях речь может идти только об относительном дуализме в сравнении с религиями, где олицетворению зла не придается столь могущественного значения. На мой взгляд, лишь непонимание принципов пантеизма и, в частности, его софиологии может вести к мнению о существенном различии пантеистических мифологий и мифологий антагонизма двух богов (природ); на самом деле, повторю, само пантеистическое учение о происхождении всего из Единого в ходе несвободного акта эманирования и дальнейшем угасании лучей «Солнца» на далеко отпадшем уровне материи толкает мысль ко все более отрицательной оценке все далее истекающих существ и миров, где материя – уже прямое зло. И если даже на уровне развитой религиозной философии панмонизма присутствует противоречие между божественностью всеединства и скверной отдельных частей, то что говорить о некоторых мифологических системах. *В манихействе и маркионизме процесс эманирования упрощается, сокращается, огрубляется и редуцируется до противоположных полюсов всеединства (при этом в зороастризме сохраняется представление о происхождении обоих богов-близнецов из единого лона). Именно отчуждение саморождающихся, отпадающих ипостасей и мировых начал ведет к полярной онтологии и аксиологии. А то, что противоположности связаны сокращенной (подразумеваемой) или подзабытой эманацией, объясняет, почему «белое» и «черное» аксиологически не нейтральны друг другу, но противоположны и даже находятся в вечно-циклической борьбе.*

¹ Смагина Е.Б. Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии // Вестн. древней истории. 1993. № 1. С. 40-58.

² Йонас Г. Гностицизм. С. 145-154; Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1987. С. 265-269.

Санкхья. Другим примером «дуализма», является «санкхья» (*санскр.* счет) – индийская религиозно-философская школа эпохи древности и средневековья. Ее основателем считался легендарный Капила, но каноническим, «боговдохновенным» текстом стала «Санкхья-карика» Ишваракришны, брахмана из страны Кошала (V в. н.э.), дошедшая до нас в средневековых комментариях, основные из которых написаны Гаудападой и Вачаспати Мишрой¹. Несомненно, что отдельные идеи санкхьи обнаруживаются еще в таких священных текстах брахманизма, как Шветашватара (где впервые использовано само слово санкхья (VI.13), Майтри и Праша упанишадах, в отдельных книгах Махабхараты (в т.ч. Бхагавад-гите), Законах Ману и др.; справедливости ради будет сказать и то, что в Упанишадах и Махабхарате можно обнаружить идеи любых основных школ Индии и все их ученые ссылались на эти и подобные тексты.

Санкхья всегда воспринималась критиками как система дуализма; как на противоречащий упанишадам дуализм смотрели на санкхью и йогу древние ведантисты (см.: Веданта Сутра, I.4.1-II.2.8) (в частности из-за признания самоактивности матери). Она действительно дуалистична относительно особенно философии вишиштаадвайта-веданты Валлабхи, подобно тому, как онтология Платона дуалистична в сравнении с Парменидом или Аристотелем; но ведь я проверяю любой дуализм, бывший в истории теологии и философии, на соответствие определению в качестве абсолютного.

Несмотря на то, что в санкхье различаются три части бытия: «проявленное», «непроявленное» и «знающий» (Санкхья-карика, 2) однако субстанциально проявленное и непроявленное едины, поэтому метафизика строится исходя из двух первоначал, а не трех.

Первое – это Пракрити (*санскр.* Производящая); синонимы – Прадхана, Брахман, Непроявленное, Иллюзия (Гаудапада. Комментар. 22); Пракрити – материальное начало мира. Эта первома́терия обладает такими свойствами, как: беспричинность, вечность, вездесущность, единичность, немобильность, независи-

¹ См.: *Ишваракришна*. Санкхья-карика. *Гаудапада*. Санкхья-карика бхашья. *Вачаспати Мишра*. Таттва каумуди.

мость, единство, несвертываемость; трехгунность; плодovitость; бессознательность, объектность (Санкхья-карика, 10-11). Таким образом, Пракрити познается как вечнонеподвижное материальное Единое, наделенное чертами первопричины и материнского лона. Не случайно эта философия получила название санкхья: ее тексты демонстрируют прямо-таки утомительное выведение из первоматерии различных элементов и их подсчет.

Производных из Пракрити элементов (таттв) 23, рождающихся в начале очередного цикла в результате нарушения равновесия трех гун: приятного (саттвы), неприятного (раджаса) и оцепенения (тамаса) (Санкхья-карика, 12; ср.: Майтри уп. VI.10). Первый после Пракрити – Махат (*санскр.* Великий), или Мысль; от него – Ахамкара (*санскр.* Эгоизм, Самость); далее происходят 16 элементов: танматры звука, осязания, формы, вкуса, запаха; индрии восприятия (ухо, кожа, глаз, язык, нос), индрии действия (органы речи, руки, ноги, органы испражнения и размножения) и индрия Ума; из некоторых танматр возникают последние 5 материальных элементов: из звука – пространство, из осязаемости – ветер, из формы – огонь, из вкуса – вода, а из запаха – земля (Санкхья-карика, 22 и Комментар. Гаудапады). Великий определяется в качестве интеллектуального решения, а Эгоизм как примысливание-себя (Санкхья-карика, 23-24). Итого, вместе с Пракрити, 24 элемента; дальнейшие трансформации вещей не прибавляют новых.

Благодаря своеобразному учению санкхьи о причинно-следственных связях цепь материального мира жестко детерминирована. Дело в том, что предполагается предсуществование следствия в причине; значит, все существует в свернутом потенциальном виде уже в Пракрити (Санкхья-карика, 9; 14); «следствие “пронизано” причиной» (Вачаспати Мишра. Комментар. 10). Перед нами откровенно эманационное учение, предполагающее периодическое свертывание и развертывание миров. Однако сказанное относилось только к материи.

Вторым началом бытия в санкхье называется Пуруша (*санскр.* Человек), или Атман (Дух). В чем-то он схож с первоматерией: беспричинность, вечность, вездесущность, независимость, немобильность, несвертываемость. Но более важны его отличия: неплодovitость, безгунность, сознательность, субъ-

ектность, множественность (под Пурушей подразумевается множество пуруш-духов) (Санкхья-карика, 11 и Коммент. к ней Гаудапады). Непорождаемость ничего из этого духовного начала и его несвертываемость, казалось бы, говорят об абсолютном дуализме Пракрити и Пуруши, поэтому обратимся теперь к учению санкхьи о связи этих двух природ.

Связь материального и духовного в метафизике санкхьи вне сомнения; само существование Пуруши обосновывается логическими выводами от свойств проявленной и непроявленной материи (см.: Санкхья-карика, 17-20 и Комментарий). Так, если уподобить составные части материи кровати, то все это предназначено не для себя, но для другого – Пуруши (иначе будет регресс в бесконечность). Наличие у материи гунн приятного и неприятного предполагает наличие испытывающего их. Объектность и бессознательность ведут к выводу о существовании субъекта, «вкушающего», созерцающего и управляющего телом материи. «Этим [т.е. контактом Пракрити и Пуруши. – И.П.] осуществляется мирозидание» (Санкхья-карика, 21). Таким образом, переходя от уровня отдельных субстанций на уровень мира в целом, санкхья заменяет отслуживший дуализм на монизм, ибо «мирозидание» в целом предполагает связь двух начал. В соответствии с софиологией иных доктрин в комментарии Гаудапады прямо используются сексуальные образы: «Как в результате соединения мужчины и женщины рождается сын, так в результате соединения Прадханы и Пуруши возникает мирозидание» (21) или «Разнообразными средствами Пракрити улаживает неблагодарного Пурушу – “мужа”» (60); это уже более чем связь, это целые полюса Единого, характерные для парадигмы всеединства. Хотя данное Единое (Сверхъединое), состоящее из 25 элементов сущего (24 материальных и Пуруши), и не приобретает статуса метафизического понятия, как в откровенно монистических системах, но оно предполагается в текстах санкхьи, заполненных описанием необходимых связей двух природ, начиная с метафизического уровня и заканчивая человеком, в котором совмещаются материальный интеллект и духовное сознание (старая песня о микрокосме).

Данное толкование текстов санкхьи подкрепляется как авторитетными для самой санкхьи предшествующими текстами, так

и родственными и современными ей учениями. Касательно предшествующих, не надо забывать, что санкхья входила в число ортодоксальных брахманистских школ философии, т.е. признающих авторитет Вед, в которых содержится недвусмысленное учение о Едином. Еще важнее те упанишады, от которых и происходит санкхья: даже самые «просанкхьевские» из них, излагающие учение о двух: пуруше и пракрити, в то же время говорят: «*пракрити* – заблуждение и великий владыка [Пуруша. – *И.П.*] – творец заблуждения» (Шветашватара уп. IV.10); они – женская и мужская ипостаси в Едином (IV.3; IV.5); в терминах Прашна упанишады это сотворение Праджapati вещества и дыхания (I.4-5). И считать представителей санкхьи еретиками, отвергающими Единое упанишад, было бы очень странным. Из современных санкхье школ ближайшей была йога (в Шветашватера упанишаде они называются в качестве единого пути (VI.13); все отличие метафизики йоги от санкхьи сводимо к учению о бездеятельном Боге (Ишвара), дополняющий пурушы и пракрити (см.: Патанджали. Йога-сутры), т.е. йога более явно сохранила догмат упанишад о Едином, объемлющем дух и материю. Тантрическими аналогами санкхье, были монистические положения, как-то: «*Пракрити* имеет женскую природу (*стрибхава*), *Пуруша* – мужскую (*пум-бхава*). Высший из *садхаков* постигает Их как знание и объект познания» (Кулавали-тантра, 11) или «*Пуруша* не является причиной творения, поскольку Он не имеет качеств (*ниргунатват*), поэтому *Пуруша* не является действующим и создающим. Действующей и создающей является *Пракрити*» (Гандхарва-тантра, 37)¹. То, что не явно в санкхье, открыто и ясно в иных текстах: Пуруша не называется непосредственным лоном материального мира не оттого, что последний независима от него субстанция, но потому что *они предвечная пара в Едином, субъект полагающий объект-материю как свое-другое*.

Отсюда и традиционная для панмонизма цель освобождения духовного начала от пут телесного; само различие в онтологии Материи и Духа служит средством для освобождения сознания человека (Санкхья-карика, 2; 45), онтология служит соте-

¹ Цит. по кн.: *Шри Бхававсенаху*. Вамачара: Путьлевой Руки в Тантре. С. 70.

риологии. *«Все это дело в созидании, [сделанное] Пракрити, начиная с Великого и кончая дифференцированными элементами, ради освобождения каждого Пуруши, ради пользы другого как ради себя»* (Санкхья-карика, 56). Провозглашается жесткая функциональная связь Материи и Пуруши: все трансформации материальной природы призваны обеспечить объектами субъектов ради переживания ими процесса освобождения. Правда, в санкхье сохраняется видимость самостоятельности двух начал: *«никто, на деле, не закабляется, не освобождается и не перевоплощается: перевоплощается, закабляется и освобождается Пракрити»* (Санкхья-карика, 62); это имеет смысл сохранения созерцательного и бездеятельного (безгунного) состояния Духа при контакте с материей, которая при этом приобретает *«видимость наделенного сознанием»* (Санкхья-карика, 20). Но, *«даже после того как Пракрити и Пуруша устраняются [от связи], между ними сохраняется контакт – ввиду [их] вездесущности, но от [этого] контакта не происходит миропроявление»* (Гаудапада. Комментарий. 66); т.е. связь матери и духов вечна. Сказанное противоречит оценкам философии санкхьи в качестве дуалистической; *самое большее, что можно приписать ей, так это «монодуалистичность», т.е. атрибутивный дуализм – наличие противоположных атрибутов у единой субстанции.*

Платонизм и т.п. (картезианство и др.). В европейской философской традиции монодуалистические положения присутствуют в философии Платона, которая в предшествующих главах уже не раз упоминалась в качестве примера понятий панмонизма, но так как ее до сих пор нередко именуют дуалистической, в чем повинны некоторые недоговоренности в письменных сочинениях самого Платона, я рассмотрю ее отдельно. Бельгийский ученый Ж.Д. Гийемен видит даже в ней влияние зороастризма, в силу того, что последний Платону был известен (см. Алквиад I 122 а¹. – И.П.), а ученик Платона Евдокс Книдский сравнивал учителя с Заратуштрой² (нужды в этом допущении нет, ибо, как будет показано ниже, источник заимствования окажется куда ближе). И хотя ряд приверженцев всеединства

¹ См.: Платон. Алквиад I // Соч. Т. 1.

² См. об этом: Брагинский И.С. Авеста. С. 31.

более проникновенно усматривали софийный характер его философии, тем не менее это осталось неподкрепленной интуицией.

По Платону, есть два вида бытия – вечное неизменное бытие и вечно возникающее не сущее (Тимей 27d). Первое – это знаменитый мир платоновских идей; хочется обратить внимание неумных любителей «любителей мудрости», восторгающихся гигантством платоновской мысли, которая на деле – не более чем осмысление первобытного представления о духовных сущностях разных явлений природы, например, религия нганасан построена на культах «матерей»: общей сущностью Солнца выступает Солнце-мать, Земли – Земля-мать, огня – Огонь-мать, есть Подземный лед-мать, Олень-мать, Дерево-мать, Оспа-мать, Железо-мать и др.¹; следовательно, с одной стороны, надо быть большего мнения о наших «доисторических» предках, с другой, не приписывать сверх меры позднейшим «авторам». Образно мир идей по Платону – «бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая» (Федр 247c). (Я, разумеется, не буду дидактически воспроизводить метафизику Платона; важно лишь проверить оправданность называния ее некоторыми дуалистичной.) Итак, идеальное неизменно, самобытно, вечно. Но это не неопределенный неразличимый мир, а мир множества идей: они соотносятся друг с другом иерархически, представляя систему родовидовой соподчиненности, где, например, сущность человека будет разновидностью сущности разумного существа. Эта иерархия увенчивается тем, кто «один – надо всеми родами и областями умопостигаемого» (Государство 509d) – Богом (Благом); в терминах иных Платоновых текстов этот первоиерарх – предшествующее многому Единое (см.: Парменид²; Тимей 37d). Единое вечно, но оно не отрицает множество, являясь его первоусловием и первопричиной; в наиболее отвлеченном виде Платон имеет это в виду, когда говорит: «оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (Государство 509b); идея блага – «причина

¹ См.: Долгих Б.О. Матриархальные черты в верованиях нганасан. С. 214 и след.

² См.: Платон. Парменид // Собр. соч. Т. 2.

всего правильного и прекрасного» (Государство 517bc). Эти причинно-следственные связи меж Благим и иными идеями, конечно, не имеют времени, они вечны и логичны, тем не менее эманация в областях идеального налично.

Противоположностью идеального выступает материя, вид – «незримый, бесформенный (αἰορφοῦν) и всевоспринимающий (εἶδος)» (Тимей 51ab), восприимчива и кормилица (49a). Определения проистекают из трудности рационального схватывания ее природы, ведь осмысление есть оформление. Еще одним определением материи является признак вечности (Тимей 52ab), оно то и дает основание некоторым усматривать дуализм онтологии Платона. Однако, как было сказано, подлинно вечным выступает лишь идеальное бытие, все остальное, выходит не только вещи, но и материя, вечно возникающее не сущее, т.е. сам Платон указывает на производность вещественного и материального от субстанциального бытия.

В «Тимее» предстает традиционное панмонистическое учение об эманировании из Единого ступеней мироздания. Правда здесь Единое находится не в центре внимания; отсчет ведется с «ума-демиурга» (33a; 47e); под последним следует понимать всю совокупность идей, поэтому логически он творческая ипостась (аспект) Единого, так как уже несет начало множественности, пусть и идеальной; он назван не только творцом, но также и родителем, и причиной (28c; 29a); термин «рождение» как синоним может заменять «творение» (34c; 37c). Следующей ступенью является Душа; Ум творит (рождает) Душу единую и разделенную в телах (в этом, видимо, следует различать душу божественную и космическую), между которыми есть синтез тождественного и иного (34c-35b). И только в Душе рождаются тело космоса и отдельные вещи (36d-37c); обращаю внимание, что Ум упорядочивает в космос не независимую материю, но вещи, пребывающие в беспорядке, т.е. хаос (30a). Итог – «космос есть живое существо, наделенное душой и умом» (30b). «Единое – сверх-сущее, – характеризовал учение об эманациях Платона Лосев, – преименито и пресущественно. Через Число оно порождает из себя путем диалектического самополагания (и, следовательно, самоутверждения) Ум как полноту смысла и самосознания; Ум путем перехода в новое инобытие превращает свои чис-

то умные и смысловые функции в умно-становящиеся и одушевляющие, в *Душу*; а Душа путем перехода еще в новое инобытие, т.е. при помощи еще нового акта, самоотрицающего самоутверждения, порождает из себя тело, *Космос...*¹. Каково же место материи?

Налицо ипостасно-эманационное учение с участием бесформенного материального хаоса как «кормилицы» истекающих миров. Для лучшего понимания именно материи стоит обратиться за сравнением к предшествующим древнегреческим учениям, оказавшим влияние на Платона. Несомненно, прежде всего, влияние орфизма; а как уже говорилось, согласно Орфею, первобытный единый бог-андрогин Фанет порождает женское начало – Ночь и мужское – Эреб; Ночь же – это бесформенная темнота, рождающая все остальное от связи с Эребом; кроме того, Орфей говорил о Ночи как амбросиальной кормилице богов². При толковании таким образом платоновской материи предстает бесформенная кормилица, крайне напоминающая орфеевскую Ночь. Прибавлю, и Фалес, в передаче Цицерона, считал, что из воды все возникает благодаря богу-уму³; Анаксагор также говорил: «Все, что имеется, было совокупно, затем пришел Ум и установил в нем распорядок» (Диоген Лаэрт. II.3.6); и Пифагор выводил все из единицы и двойцы-вещества (там же, VIII.1.25); явившийся позднее стоик Зенон, как говорилось ранее, из единого Бога выводит осеменяющий Ум и вещество. Если же обратиться к более широкому контексту, то учение о творении демиургом миров из первоматерии присутствует в мифах и иных народов: например, в вавилонском мифе творения глава борющихся за порядок младших богов – Мардук поражает Тиамат («море») – богиню, воплощающую первозданный хаос, и из половин ее тела делает небо и землю⁴; ранее приводилось учение Бхавад-гиты о материальном чреве и осеменяющем его Отце. Выходит, у Платона нашла отражение мифология материи как второго вечно полюса множественности в Едином, о которой говорилось в предшествующей главе; у него еще не про-

¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 620.

² См.: Фрагменты ранних греческих философов. С. 51.

³ См.: Там же. С. 114.

⁴ См.: Тураев Б. История Древнего Востока. С. 126-127.

изошел переход, более распространенный в развитых монистических доктринах (см., например, Плотин. Энн. IV.8.6), к понятию материи как последнему этапу эманации, как не вечной природе. Если же прибавить, что материя вечно порождает вещество – плод, порожденный взаимодействием идеального и материального (Тимей 50с; 52а), то всего этого предостаточно для понимания монистичности (монодуалистичности) философии Платона.

Теперь кратко остановлюсь на более современных примерах философии, продолжающих монодуалистическую линию платонизма, а не более последовательно-монистическую неоплатоническую; окончательно определюсь, почему онтологию (метафизику), например, Декарта, которую в классификациях философских систем безоговорочно характеризуют в качестве онтологического дуализма, таковой считать нельзя.

Философия Р. Декарта хорошо изучена и известна (но, раз она определяется повсеместно как дуализм, и даже как абсолютный дуализм¹, значит и здесь не все в порядке). Он утверждает в части природы материи (*res extensa*): телесность, протяженность, перемещение в пространстве. Механистический материализм у него дополняется мыслящей субстанцией (*res cogitans*), отличной от тела: единственное ее свойство – собственно мышление (мышление здесь есть синоним сознания). Тот факт, что Декарт и *res extensa* и *res cogitans* называет не нуждающимися друг в друге субстанциями, может наводить на мысль об их дуализме; однако при этом известен и факт признания Декартом взаимодействия сознания и тела, прежде всего, в следующих словах: «А если в мире и имеются какие-либо тела, какие-либо интеллигенции или иные природы, не имеющие всех совершенств, то существование их должно зависеть от его (Бога – *И.П.*) могущества, так что бытие не могли бы просуществовать и одного мгновения»². Непонятно, как эту и подобные теории, например, древнеиндийскую философию йоги, где Праkritи и Пуруша соединяются также в Боге, можно считать

¹ См.: Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах // Он же. Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. С. 131.

² Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 271.

онтологическим дуализмом; отчасти это объясняется незнанием смысла полного дуализма, а также тем, что, как пишет один автор, здесь придается «взаимодействию совершенно мистический характер»¹. Для материалистического монизма здесь, конечно, налицо «дуализм», раз между субстанциями установлены не материальные, а духовные связи; для него любая религиозная метафизика дуалистична и скандальна; с более же широкой точки зрения ничего дуалистического у Декарта нет.

Картезианство есть, пусть не рядовой, пример пантеистического монизма (в доктринах последнего, напомним, Единое и материя – два противоположных полюса всеединства); в противовес абсолютному дуализму такой пример можно условно назвать атрибутивным дуализмом. Сознание и материя в философии Декарта собственно не субстанции, но атрибуты единой божественной субстанции, без которой «они не могли бы просуществовать и одного мгновения». Позднейший пантеизм Б. Спинозы, ведущий речь уже строго об одной божественной субстанции, по сути, ничего не прибавляет к онтологии Декарта, не развивает ее (она не нуждалась в пантеистической чистке, ибо уже была пантеизмом) и тем более не преодолевает ее; скорее, онтология Спинозы переводит картезианство на более традиционный для пантеизма язык древности: «Кроме Бога нет и не может быть представлена никакая субстанция»; вещь протяженная и вещь мыслящая – атрибуты или состояния Бога (Этика, I.XIV). В работе уже выделялись в рамках панмонистического мировоззрения системы относительного атрибутивного дуализма типа санкхьи и Маркиона, однако онтология Декарта – излюбленный пример курсов философии – иллюстрирует относительный дуализм (псевдодуализм) на порядок в меньшей степени.

Картезианский атрибутивный дуализм, логически завершенный в спинозизме, на русской почве (обращаюсь к ней) дал плоды в виде так называемого «монодуализма», чем собственно были и платонизм, и картезианство. Начало в XIX в. было положено В.Д. Кудрявцевым-Платоновым; уже гносеологию он

¹ *Марголис Дж.* Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма: пер. с англ. М., 1986. С. 118. См. также: *Лопатин Л.М.* Спиритуализм как монистическая система философии // Он же. Аксиомы философии: избр. ст. М., 1996. С. 364-365.

явно строит по декартовски; еще отчетливее это влияние сказывается в онтологии. «Невозможно допустить, – писал он, – чтобы в основе мирового бытия лежали два безусловно отличных, независимых друг от друга, противоположных начала»¹; он и не допускает наличие таких систем; признавая наличие попыток в прошлом понять единство духа и материи, считает, что разум искал объединяющее начало в самом бытии. Нужно «искать единства мира вне мира – т.е. в Существо, отличном от мира... С признанием отличного от мира высочайшего Существа, мы, вместо субстанциального монизма, который лежит в основе односторонних воззрений материализма и идеализма, получаем *монизм трансцендентальный*, где объединяющее начало возвышается над областью бытия условного»². В данной онтологии налицо основные признаки монодуализма: два противоположных модуса бытия и объединяющее их абсолютное бытие (замечу, автор не замечает, что предлагаемый им монизм имеет в качестве предшественников все учения о Едином как сверхсущем). Вместо слова монодуализм Кудрявцев-Платонов еще использовал термин «трансцендентальный монизм». (Зеньковский предлагал вместо последнего, как приобретшего в новой философии особый гносеологический смысл, наименование супранатуральный монизм³.) На мой взгляд, автор прав в определении своих воззрений в качестве монистических безо всяких дуалистических приставок, что освобождает от доказательства сего.

Собственно монодуализмом в XIX в. свою концепцию в метафизический период творчества назвал Н.Я. Грот; целью его было снятие крайностей идеалистического и материалистического монизма. Единой субстанцией здесь считается душа мира, но в своих проявлениях она раздваивается на борющиеся начала: активную силу-дух и пассивную материю-силу; прогрессивная эволюция заключается в победе духа над сопротивляющейся материей⁴. Вряд ли здесь есть что-либо дополнительное к на-

¹ Цит. по: Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Ростов-н/Д, 1999. Т. 2. С. 92.

² Цит. по: Там же.

³ См.: Там же. С. 92-93.

⁴ См.: Грот Н.Я. О душе в связи с современными учениями о силе: опыт философского построения. Одесса, 1886.

турфилософии Ф. Шеллинга, который, как и Кудрявцев-Платонов, обошелся без изобретений псевдодуализмов. Эта и подобные теории ничего нового к старому монизму в форме атрибутивного дуализма не прибавляют; остается лишь сказать о живучести ее. Уже в XX в. термин и форму монодуализма подхватывает С.Л. Франк, для которого, что «снаружи есть два, изнутри раскрывается в своей последней глубине, как одно, или как проистекающее из одного»¹. Разумеется, и сегодня появляются работы, вновь претендующие на снятие односторонностей идеализма и материализма или дуализма и монизма. Остается сказать про такую парадигму: *любой панмонизм, даже и «монодуалистический», если не явно, то скрыто, материалистичен, космичен, и данные теории тому подтверждение; в этом их частичная эвристическая ценность для познания посюстороннего материального мира и непригодность для прорыва в мир подлинно трансцендентного.*

Еще один, не «монодуалистический», вариант относительно дуализма в новоевропейской философии обнаруживается у Н.А. Бердяева. В ранней работе «Смысл творчества» он говорит об антиномичности религиозного сознания: с одной стороны, оно по-манихейски дуалистично, где мир – зло, не сотворенное Богом, с другой, – пантеистически монистично, где все божественно; через дуализм входит человек в божественный монизм². А в одном из последних своих сочинений, в «Опыте эсхатологической метафизики», он уже прямо говорит о «несостоятельности монизма и философии всеединства», но не допускает и онтологический дуализм как такое же порождение объективирующего понятия. В своем дуализме Бердяев исходит из кантовского различения феноменального и ноуменального миров: как у Канта они были двумя сторонами одной реальности, так и Бердяев ищет водораздел не на уровне онтологии. «Этот дуалистический момент, – пишет он, – нужно мыслить диалектически, его нельзя превратить в дуалистическую онтологию, которая

¹ Цит. по: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. С. 461.

² См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Он же. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 258-259.

столь же ошибочна, как и онтология монистическая»¹. У Бердяева дуалистичен не мир (в этой части его философия остается разновидностью всеединства), а экзистенциальный акт духа, который не понятиен, но интуитивен (старая диалектика сознания); диалектичен путь к Единому через нравственные антиномии. У Бердяева было острое неприятие статики прежней онтологии, в которую застывало всеединство; дуализм у него играет только служебную роль активатора, погрязшего в бытовщине человеческого сознания. Задаваясь целью определить относительность бердяевского дуализма, скажу: в отличие от картезианского атрибутивного онтологического дуализма, бердяевский вариант еще более условен – он собственно не метафизичен, а этичен; *это не атрибутивный, но аксиологический дуализм* в области диалектики нравственно-религиозных ценностей. Полный же дуализм не ограничивается дуализмом ценностей, сознания и познания, но переходит в онтологическую метафизику.

Иудейский, христианский и исламский теизм (креационизм). Давно закрепилась убежденность, особенно среди иудейских, христианских и исламских богословов (здесь я беру только «аутентичные» учения названных религий², включив софиологические и эзотерические их ответвления в общие главы), в том, что учение о творении Богом мира из ничего (креационизм) в корне отлично от древних мифологической и позднейших теоретических форм пантеизма. «Лишь в идее творения, устанавливающей основной дуализм Бога и мира, бытия Абсолютного и бытия неабсолютного, перед нами раскрывается...», – что раскрывается для христианского философа В. Зеньковского в этих словах³, сейчас не суть важно, но убежденность в исключительности креационизма налицо.

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизику. Творчество и объективация // Он же. Дух и реальность. М.; Харьков, 2006. С. 446-447, 485.

² См. об этом: Попов С.Н. От иудейской к исламской теократии // Востоковедные исследования на Алтае: сб. науч. ст. Барнаул, 2004. Вып. IV; Попов С.Н. Типология (классификация) христианских церквей. (Русские староверы – старообрядцы или реформаторы?) // Философские дескрипты: сб. ст. Барнаул, 2006. Вып. 5; Теология и религиоведение: сб. ст. Барнаул, 2007. Вып. 2.

³ См.: Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997. С. 155.

Вне сомнения, что христианский «ортодоксальный» и иной близкий ему креационизм действительно занимает особое положение среди пантеистических учений об эманационных «рôдах» Единым производных миров. В предыдущих главах я указывал: нередкое использование пантеистами понятия «творение» (например, в Ведах, в платонизме или Булгаковым в своей софиологии), фактически самими ими разъясняется как использование его в качестве синонима для обозначения рождения, излучения и т.п.; такой псевдокреационизм критиковали еще Августин (О граде Божиим, XI, 4)¹ и исламский богослов Абу Хамид аль-Газали (Крушение позиций философов, I. III)²; с этим пантеистическим «творением» я разбирался ранее. Сейчас же речь пойдет о проверке инаковости другого, теистического, «настоящего» *креационизма*, который для начала, кратко, вслед за его апологетами, можно определить как *учение о творении духовно-материального мира трансцендентным ему Богом из ничего*.

Такой креационизм действительно отличается от явного пантеизма. В свое время аль-Газали, проанализировав ряд философских сочинений, сделал вывод в Заключении «Крушения позиций философов» о «неверности» философов, прежде всего, из-за представлений о предвечности мироздания. Зеньковский прямо отвергает всякого рода пантеистические популяризации к признанию единственности Бога и мира, в частности у Филона, Плотина, Скота Эриугены, Николая Кузанского, Джордано Бруно, Фихте, Гегеля, Шопенгауэра, Соловьева, Флоренского, Булгакова, Франка, идеи которых «никак не соединимы с христианской метафизикой, которая вся проникнута онтологическим дуализмом»³. Но такой креационистский «дуализм», как было сказано, отличается лишь от явного пантеизма, на деле являясь разновидностью последнего, маргинальной или нет – отдельный вопрос, и не преодолевает панмонизм, что я и намерен сейчас показать.

¹ См.: *Августин Блаженный*. О граде Божиим. Мн.; М., 2000.

² См.: *Аль-Газали Абу Хамид*. Крушение позиций философов: пер. с араб. М., 2007.

³ *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 159-163; *Зеньковский В.В.* Апологетика // Он же. Основы христианской философии. С. 348-350.

Известно, Тора (Пятикнижие Моисеево) открывается словами о сотворении в начале Богом неба и земли¹; глагол «творить» (*ивр.* «бара») употребляется в Торе только для описания Божьего дела, а не человеческого, что уже указывает на творение из ничего². Во второй Книге Маккавейской Библии прямо сказано, что «все сотворил Бог из ничего» (2 Макк. 7.28). В Коране (аль-Курыане) также описывается акт творения: «Вознеси имя Господа твоего Высочайшего, который сотворил, измерил (все)» («*Себбихи сьме Роббике ль-а'ле ал-лезы холеко фэсевэ*») (8.1-2)³. Но нельзя сказать, что такие краеугольные слова были основательно осмыслены в позднейшем богословии; Булгаков относительно древней и раннесредневековой христианской литературы признавал отсутствие глубокого анализа идеи творения⁴; с этим можно только согласиться, ведь даже в обобщающем труде по христианской догматике VIII века Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры»⁵ – основной части его же «Источника знания» глава «О творении», в которой говорится об общем смысле этого, занимает один короткий абзац (уже подробнее главы об отдельных ступенях тварного мира, следующие «Шестодневу» Василия Великого); иного от древних христианских писателей, а именно тех, что претендовали на метафизику, и не следовало ожидать: философски разработать творение из ничего – трудно, легче заниматься переводом античной философии на язык новой религии, в чем они были мастера; когда же древние и новые авторы начинали толковать о творении – они опять впадали в плен всеединства Бога и мира.

К этому подталкивают уже такие библейские строки, как: «Не наполняю ли Я небо и землю?» (Иер. 23, 24); Бог «Альфа и Омега, начало и конец» (Откр. 1.8; Ис. 41.4; ср.: Коран, 57.3) (знакомая фраза по пантеистическим текстам); «все из Него, Им

¹ См. по изд.: Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «СОНЧИНО». Комментарий составил д-р Й. Герц, главный раввин Британской империи. М.; Иерусалим, 2004.

² Пятикнижие и гафтарот. С. 7.

³ Перевод Корана здесь и далее выполнен мною по изд.: Аль-Мусхафу ш-шериф 'Усмъни. Аль-Мэдинэту ль-мунэввэротъ, 1413 х. [на араб. яз.].

⁴ См.: Булгаков С. Невеста Агнца. С. 35.

⁵ См.: Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-н/Д, 1992.

и к Нему» (Рим. 11, 36); «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15.28). После того как Филон Александрийский в самом начале н.э. истолковал мудрость Бога в качестве его Логоса (Слова) и первого Сына (вторым сыном является сотворенный мир)¹, такое онтологическое представление о Боге-Сыне проникло и в новозаветные книги Библии; известнейший факт этого высказывание «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1.1-3). Более ранним аналогом иудео-христианскому учению о Боге-Слове были древнеегипетский образ Тота как бога слова², а также рассмотренное ранее учение, в частности, Ригведы (X.125) о божественной Речи (Вач) как ипостаси Бога, в котором выражено представление о языковом космосе, противостоящем предшествующему хаосу³; впоследствии Бхартрихари создал религиозно-философское учение лингвистического недуализма (шабдадвайта) об Абсолюте как слове⁴, подобного которому не возникло и в христианской Европе. Зачатки мифа о божественном слове как особой ипостаси обнаруживаются и в еще более архаических произведениях, таково Слово-Песня в ненецком эпосе⁵.

Позднее, христианский апологет Татиан в «Слове к эллинам» пишет: «Бог, как мы Его понимаем, не имеет начала во времени как единственный безначальный и Сам начало всего» (4)⁶. Таким образом, библейское «в начале» понимается как «в Боге» (вспомним «в начале» Вед и Авесты). Далее: «Слово, рожденное в начале, в свою очередь породило Само для Себя (видимое) нами творение, создав вещество...» (5). Видно, что все процессы в Боге и вне его понимаются Татианом по филоновски, в качестве порождения, эманации. Позднее христианские богословы отказались от именованного творения рождением, сохранив явно эманационную терминологию (рождение, исхождение) лишь

¹ См.: *Колект Сират*. История средневековой еврейской философии. С. 31.

² См.: *Тураев Б.А.* Бог Тот. С. 38-39.

³ *Топоров В.Н.* Санскрит и его уроки. С. 14.

⁴ См.: *Парибок А.* Бхартрихари // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм.

⁵ См.: Дети владыки Ябга Сая: ненецкое сказание // *Сибирские сказания*. М., 1991.

⁶ *Татиан*. Слово к эллинам: Пер. с древнегреч. // *Вестн. древней истории*. 1993. № 1, 2.

для описания происхождения лиц Троицы (см. Никео-Цареградский символ веры); однако причинно-следственная терминология сохраняется. Ориген в систематическом сочинении по догматике «О началах» заявляет: «Он был причиной бытия тварей» (II.9.6)¹. Этому вторит Августин Аврелий, спрашивая: «без Тебя не было бы ничего, что существует – значит, все, что существует, вмещает Тебя?» (Исповедь, I.П)². Псевдо-Дионисий Ареопагит понимает божественное целое как превышающее Творца и творение (О таинственном богословии, III). Анастасий Синаит определяет Бога как всеильную Причину (Путеводитель, II.2)³. Иоанн Дамаскин подытоживает: «Божество, Которое все наполняет и все обнимает, и все ограничивает, так как Оно – выше всего и все сотворило (Точное изложение православной веры, II.VI) (этими же словами Плотин обозначал Единое).

Двинусь еще хронологически далее. Фома Аквинский, наверное, как никто до него, взялся доказывать разумность креационизма; и что же? с порога начинается понимание творения как своего рода эманации: «все, что вне Бога – из Бога, как из первого начала» (Сумма Теологии, I.7.2)⁴. И еще откровеннее: «Мы же в данном случае говорим о вещах в смысле их *эманации* от всеобщего начала бытия...» (Сумм. Теол. I.44.2) (выделено мною. – *И.П.*), т.е. здесь полностью воскрешается эманационная терминология не только для отношений внутри Троицы, но и в отношении связи Бога и мира. Понятно, там, где утверждается эманирование Абсолюта, пусть и в терминах не едино-, но подобносущности, обязательно проглянет и пантеизм в креационистском обличье. Вслед за Боэцием Фома Аквинат под существованием Бога понимает всю полноту бытия (Сумма. Теол. I.46.2): «Бог – во всех вещах; не так, конечно, как [какая-то] часть их сущности или акциденция, но как действитель, [который] присутствует в том, в чем он действует. Ведь действова-

¹ О началах. Сочинение Оригена учителя Александрийского (III в.) в рус. пер. [Новосибирск, 1993].

² См.: *Августин Аврелий. Исповедь; Абеляр П. История моих бедствий*: пер. с лат. М., 1992.

³ См.: *Анастасий Синаит*, преп. Путеводитель (избр. главы) // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 7.

⁴ См.: *Фома Аквинский. Сумма Теологии. Ч. I. Вопросы 1-43*. Киев; М., 2002; *Он же. Сумма Теологии. Ч. I. Вопросы 44-74*. Киев; М., 2003.

тель должен быть соединен с тем, в чем он действует (мысль в т.ч. и Ибн Рушда¹. – *И.П.*), [причем] в самый момент действия и посредством [некоторой] силы; в конце концов, еще в «Физике» VII было доказано, что движимое и движущее должны быть соединены вместе. Затем, поскольку существование Бога суть то же, что и Его сущность, сотворенное сущее должно быть Его субстанциальным следствием; так и горение – это субстанциальное следствие огня. Далее, Бог обуславливает это следствие в вещах не только в момент приведения их к бытию, но и во все время их существования; так и свет в воздухе обуславливается солнцем во все то время, пока воздух освещен. Следовательно, сколь долго вещь существует, столь же долго, согласно модусу бытия, Бог и присутствует в ней. Но бытие суть самое сокровенное и субстанциально укорененное в каждой вещи, ибо оно является наиболее общей из всех формой... Следовательно, необходимо, чтобы Бог находился во всех вещах, причем сокровеннейшим образом» (I.8.1). Чего в этом изречении только нет от аристотелевского пантеизма: и перводвигатель, и первопричина, обуславливающая все причины в мире второго порядка, и, наконец, форма форм (идея идей), образующая всё. Далее более: используя мысли Оригена и Августина о пребывании тела в душе, Фома заявляет, что «все вещи находятся в Боге, поскольку они содержатся Им» (см. там же); перед нами пантеизм в виде пенентеизма в хрестоматийном виде. Наконец, не удовлетворившись Аристотелем и Августином, идет обращение к богословию Платона: «необходимо, чтобы бытие всего, множественное в силу различия причастности [тех или иных] вещей к бытию (почему они и обладают более или менее совершенным бытием), было обусловлено единым Первым Сущим, Который обладает наисовершеннейшим бытием. Ведь еще Платон говорил, что единое предшествует многому...» (I.44.1). И сколь бы неотомисты не говорили, что получение чего-либо от Бога доказывает, наоборот, что мы – не Он², – на деле это лишь отрицание пантеизма всеобщего тождества, но не пантеизма-всеединства

¹ См.: *Аверроэс (Ибн Рушд)*. Опровержение опровержения. С. 121.

² См.: *Жильсон Э.* Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века: пер. с фр. М., 2004. С. 403-404.

как такового. Подобно Фоме Аквинскому, Бонавентура в «Путеводителе души к Богу» видит «in uvum, primum et ultimum, summum et imum circumferentiam et centrum, *alpha et omega*, causatum et causam, Creatorem et creaturam» (VI.7)¹ (в едином первое и последнее, высшее и низшее, окружность и центр, *альфу и омегу*, Творца и творение). Католическая теология приходит здесь к логическому завершению – панмонистическому понятию Бога как Единого. Подобное завершение в иных терминах, примерно в это же время, происходит и в православном богословии Византии: Григорий Палама развил учение о благодати как «энергиях», «нетварном свете», «божествах», т.е. явлениях божественной сущности, пронизывающих тварный мир²; до него Ибн Рушд писал, что «благодаря Его энергиям мир в своей совокупности един»³. Причинно-следственная связь Бога и мира дополняется всевременным единством двух природ. Если взять более современный православный опыт Зеньковского, то ноты пантеизма обнаруживаются и у него: с одной стороны, он, несмотря на юношеское увлечение творчеством Соловьева, отрицает пантеистическую софиологию как несовместимую с христианством, предлагая ортодоксальный вариант софиологии, действительно более соответствующий христианскому писанию и преданию, критикует в том числе учение Фомы Аквинского о первых и вторых причинах, с другой стороны, сам заимствует посредством патристики учение стоиков о «логосах»-семенах, наделяя их характеристикой нетварных мыслей Божьих, присутствующих в тварном мире⁴, опять повторяет древних, что «нет никакого бытия вне Его»⁵, призывает признать, что конечное бытие мира есть отрезок бытия бесконечного, что «его “онтология” целиком определяется этой зависимостью конечного бытия от бесконечного»⁶. Протестантские авторы менее склонны бросаться пантеистическими терминами, но Бог в качестве причины

¹ См. латинский текст по изд.: *Бонавентура*. Путеводитель души к Богу: пер. с лат. М., 1993.

² См.: *Григорий Палама, св.* Триады в защиту священно-безмолствующих: пер. с греч. СПб., 2007.

³ *Аверроэс (Ибн Рушд)*. Опровержение опровержения. С. 201.

⁴ *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 154-155.

⁵ Там же. С. 269.

⁶ Там же. С. 158.

понимается и ими, в частности, Ж. Кальвином (см.: Наставление в христианской вере, I.XVI.3)¹. Первопричиной Бог-Творец является и для исламских богословов, например, аль-Газали (см.: Крушение позиций философов, I.I.35; I.X); современный исламский мыслитель М. Икбал с долей суфизма пытается интерпретировать тварный мир как творческую энергию Бога, таким образом, материя есть не независимая реальность, но наше мыслеоформление божественной природы².

Производность мира-следствия определяет становящуюся типичной для креационизма ничтожность бытия сотворенных явлений. Согласно Оригену «бытие у них – не собственное и не всегдашнее, но данное от Бога, потому что они не всегда существовали; все же, что дано, может быть отнято и прекратится» (О началах, II.9.2). Аль-Газали не считает сотворенным мир истинным бытием, ведь он существует благодаря другому; сам по себе он является «чистым несуществующим» (Ниша света, I.5)³. Святая Католической церкви Екатерина Сиенская в своем «Диалоге» приводит слова Бога к ней: «Я есть Тот, Кто Есть; ты есть та, кого нет»⁴. (Напоминаю, что я беру здесь только «ортодоксальные» примеры; у эзотериков рассматриваемых религий встречается и не такое.)

Откуда же постоянно всплывают в доктринах креационизма эти пантеистические идеи, параллельные клятвенным уверениям в верности разграничению природ Бога и мира, их неединственности и мнимому отличию их от разного рода «язычества»? Ответ кроется именно в таком вышепредставленном элементе креационизма, как причинная связь между Богом и сотворенным миром, Творцом и творением. Критическое указание на использование категории причинности в античной и арабской философии есть у аль-Газали (Крушение позиций философов, I.I.1), а в христианском богословии у Булгакова⁵, правда, как я говорил

¹ См.: Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. I. Кн. I и II: [пер. с фр.]. М., 1997.

² См.: Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе: пер. с англ. М., 2002. С. 76.

³ См.: Аль-Газали Абу Хамид. Ниша света // Он же. «Наставление правителям» и другие сочинения: пер. с араб. М., 2004.

⁴ Цит. по: Омэни Дж., О.Р. Христианская духовность в католической традиции: пер. с англ. Рим; Люблин, 1994. С. 226.

⁵ Булгаков С. Невеста Агнца. С. 41 и след.

раньше, аль-Газали сам берет ее на вооружение, а Булгакова критика завела в явный пантеизм (софиологию), отсюда несерьезной и искусственной выглядит его критика пантеизма Фомы Аквинского. А как раз у последнего и расцвела пышным цветом причинность в теологии; к вышеприведенным выдержкам из его «Суммы Теологии», где присутствует понимание Творца как причины, творения как следствия, прибавим еще. По аристотелевски Фома Аквинский определяет Бога в качестве «первой действующей причины» (I.3.8); отсюда определение творения – «происхождение всего сущего [как такового] от всеобщей причины, т.е. от Бога» (I.45.1); отсюда и его известные доказательства бытия Бога посредством действующей первопричины и причины целеполагающей. Сама предвечная Троица, особенно в своих отношениях с тварным миром, получает подобие космических ипостасей в панмонизме (Единое, Ум и т.д.): «причиной творения являются именно происхождения божественных Лиц» (I.45.6). Так, Бог-Отец, не происшедший ни от кого, ни от кого не получивший силу творения, есть собственно Творец – бытие мира; Бог-Сын рожден Отцом и выступает посредствующим звеном меж причиной и следствием (библейское «в начале» Фома толкует как «в Сыне» (I.46.3); Сын есть премудрость Отца и порядок вещей в тварном мире; наконец, Бог-Святой Дух воспримлет творчество от Обоих и является благостью Божьей и направляет тварь к истинной цели. Заметно, что в этом учении о Троице, как и в Никео-Цареградском символе веры, из которого исходил Фома Аквинский, распространение причинно-следственных связей с учения о тварном мире на отношение творца и творения и далее – на взаимоотношения внутри Божественной Троицы; тем самым панмонистическое понятие эманации, подкрашенное особенностями библейской терминологии, получает в креационизме, как и во всяком ином панмонизме, универсальное объяснительное значение. Сама идея творения у Фомы Аквинского становится посредствующим связующим звеном Творца, ангелов, вещей: «творение определяется как изменение, а изменение – это нечто своего рода посредствующее двигателю и движимому, то и творение определяется как нечто посредствующее Творцу и сотворенному» (I.45.3). (Я говорил, что сама концепция троичности Бога имеет естественные корни

в репродуктивном образе отца, матери и ребенка, и характерна для пантеистических учений, в частности, упанишад; наименование лиц Троицы у христиан видимо зороастрийского происхождения.) Поэтому на порядок большей ценностью обладают иудейские и исламские тексты, в которых Творец не разлагается как в христианстве на три ипостаси, где сама божественная природа не осложняется внутренними отношениями лиц, т.е. исповедуется более последовательное единобожие.

В сравнении с библейским креационизмом, в рассмотренных индийских упанишадах единство Творца и творения, причины и следствия, понимается хотя бы более грамотно и откровенно пантеистически: Бог есть творение, ибо Он сотворил все (Брихадараньяка уп. I.4.5); европейские же креационисты хотят и на Боге все основать, и выше пантеистов себя считать, – да ничего не получается. Как малоценны выпады буддистов против идеи «творения» в индуизме, так малоинтересен и «шовинизм» теистов-креационистов – ортодоксов против всех пантеистов вместе взятых. Как не привести здесь слова Л. Шестова: «Ведь вот все кругом постоянно твердят, и сколько уж столетий после Аристотеля, что закон противоречия – непоколебимейший принцип, что наука есть свободное исследование, что однажды бывшее и Сам Бог не может сделать небывшим, что назначение человека – преодолеть свою самость, что *всеединство* – *высшая идея* и т.д. И ничего: никто не сердится, все довольны, всем представляется, что очень ново»¹ (выделено мною. – И.П.). И я о том говорю: *всеединство* – *не высшая идея*; но преодолеть панмонизм Шестову не удалось, да и не могло удаться при сохранении верности библейскому учению о сотворении мира. *Если для явных пантеистов для увязывания Единого и многого во всеединстве были необходимы понятия эманации и Души, то для приверженцев теистического мировоззрения, где вроде бы не приемлется мифология мужских и женских первоначал, рождающихся в иерархическом порядке иные звенья, необходимо понятие творения для иного мифотерминологического описания связей внутри всеединства.*

¹ Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. С. 374.

Удачно редуцировал подход философов к проблеме происхождения мира аль-Газали, написав, «резюмировать их позицию можно так: немисливо происхождение явлений из [чего-то] Вечного без посредничества» (Крушение позиций философов, I.I.3); конечно, не надо забывать, что он имел в виду лишь сторонников вечности мироздания в целях апологии исламского креационизма; я же критикую любого рода «посредничество» в области метафизики; поэтому не имеет значения при отнесении конкретного учения к панмонистическому мировоззрению то, связывается божество и мир путем вечной эманации или творения во времени. У Майкова есть символичное стихотворение, где опадающие осенние листья вопили: «Всё гибнет, всё гибнет! Ты черен и гол, / О лес наш родимый, конец твой пришел!»; лес же не слышит их, ведь он лишь заснул: «И зреет в нем сила для новой весны»¹. Сами последовательные пантеисты смотрят на креационистов, вполне справедливо, как на деток-малолеток, думающих, что «весна» наступила впервые, в то время, как настоящее творение – лишь очередной акт в вечном круговороте: «Мушки-однодневки не ведают о смене дня и ночи» (Чжуанцзы, I). Отмечу, что если копать глубже говоримого самими креационистами, – окажется, что латентно за линейной историей мироздания как частной картиной присутствует пантеистическая цикличность с поглощением и растворением всего в конце одного периода и возрождением в другом. Библейский миф о всемирном потопе, после которого на Земле зарождается новая цивилизация (Тора. Брейшит, 6-7), аналогичен первобытным и древним мифам иных народов: например, по поверьям алтайских шаманистов, Земля находится во втором периоде развития со времен катаклизма с пожаром, землетрясением, потопом, снегом и морозом²; ранее уже говорилось о древнеегипетских и древнеиндийских представлениях о цикличном растворении мира, начинающемся с потопа, и его возрождения в виде вырастания из океана лотоса с Ра (Брахмой) внутри. Уже эта аналогия указывает на цикличность библейского понимания земной истории. Кроме этого уже в дохристианских библейских книгах со-

¹ См.: Русские поэты: антология русской поэзии: в 6 т. М., 1996. Т. 3. С. 189.

² См.: Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. С. 17.

держится эсхатологическое учение о последнем суде над человечеством; при этом Бог уподобляется огню, переплавляющему и очищающему серебро человеческой природы (Пс. 65.10; Иез. 22.22; Мал. 3.2-3). Если к этому прибавить пассаж из иудео-христианского апокрифа «Книги Сивилл» (VIII.412): «Сплавлю Я все воедино и вновь разниму и очищу»¹, то *общая картина теокреационистской эсхатологии выглядит именно в качестве очередного цикла, где «последний суд» – лишь расплавление всех миров в Едином, очищение перед очередным творением-эманацией.*

Выводы. Из сказанного следует, что псевдодуалистическими вариантами пантеизма, самое большее, монодуалистическими, являются как учение о двух началах в архаической мифологии и некоторых религиях и религиозно-философских системах, так и вероучение Теизма (креационизма) о творении духовно-материального мира трансцендентным ему Богом из ничего. В мифах и выросших на них религиях вроде зороастризма, манихейства и маркионитства с представлением о противоборствующих полюсах (обычно представленных в образе четы братьев) основано на общепантеистическом учении об отчуждении самопорождающихся, отпадающих ипостасей и мировых начал от Единого лона (начала); именно это объясняет их полярную онтологию и аксиологию, где «белое» и «черное» аксиологически не нейтральны друг другу, но противоположны и даже находятся в вечно-циклической борьбе. Философия санкхьи и платонизма лишь относительно дуалистичны: в санкхье явно признаются причинно-следственные связи в круговороте материи и необходимые функциональные связи между материей и Духом, кроме этого латентно присутствует и понятие Единого, возвышающегося над обеими субстанциями; в платонизме и наследующих ему картезианстве и т.п. также нашла отражение мифология материи как второго вечного полюса множественности в Едином, что подтверждается как аутентичными текстами, так и предшествующими доктринами, повлиявшими на платонизм. В иудейском, христианском и исламском теизме (креационизме) Творец на деле не трансцендентен миру, а связан с последним

¹ См.: Книги Сивилл // Ветхозаветные апокрифы.

как причина со следствием; понятие творения здесь выполняет роль особого, в отличие от сугубо эманационного, описания связей внутри всеединства; творение как разновидность эманации предполагает и вписывание линейной эсхатологии в циклические метаморфозы Единого. Все перечисленные доктрины необходимо определить в качестве относительного, атрибутивного дуализма, или монодуализма – учения о двух противоположных атрибутах единой субстанции, что не выводит их за пределы панмонистической парадигмы, тем самым не преодолевает ее. Только метафизика, принимающая дуализм на уровне своих основ, способна преодолеть пленение всеединством, и где лишь отчасти может быть использована методология, в частности, санкхьи.

РАЗДЕЛ III

МЕТАФИЗИКА АБСОЛЮТНОГО ДУАЛИЗМА (БЕЗУСЛОВНОЙ ДВОЙСТВЕННОСТИ)

*Корона небес, / льдом сверкая над
миром всем, / переливаясь Сама с Со-
бой, / снизойдёт вовремя к нам...*

Аллат

*Дыша ароматами Аравии Счастли-
вой, удостоила она меня божествен-
ным вещанием: «...весь остаток сво-
ей жизни, вплоть до последнего вздо-
ха, ты посвятишь мне».*

Л. Апулей

*Что без тебя мне эта вечность?..
Обширный храм – без божества!*

М.Ю. Лермонтов

Глава 6

Метафизика как сверхъестествознание (познавательный «барьер»)

Рассмотрение основных понятий панмонистической парадигмы подвело меня к ее отвержению в ее претензии на универсальность, в стремлении к тотальному объяснению сущего на основе принципа всеединства. Под закономерности монизма подпала и вся область религиозного; именно распространение их на мир Божественного, ведущее к псевдорелигиозному мировоззрению (в тех монистических системах, где еще сохраняется религиозная терминология), – и отрицается мною.

В начале раздела не стану, как в предшествующих, выдвигать подходящую методологию для дальнейшего исследования. Вызвано это, во-первых, тем, что задачи здесь довольно различны, что не позволяет применить единую методологию. А, во-

вторых, тем, что, начиная с этого места, я постепенно вступаю в область метафизики, почти не имеющей предшественников и требующей нового подхода.

Об «абсурдности» дуализма. Оглядываясь на написанное выше, настоящая часть работы представляется ключевой в раскрытии темы и потому наиболее ответственной; сложность ее заключается не столько в новизне подхода, сколь в неукладываемости представляемой религиозной метафизики в прежние философские пути как таковые; ведь предлагается дуалистический путь, притом абсолютно-дуалистический, в то время как философия возникла в качестве особого метода достижения монистических целей. Абсолютно-дуалистический подход, взгляд на полную двойственность миров способен преодолеть пленение монизмом (панмонизмом, всеединством) в области предельно широкого мировоззрения. Было выяснено, что монистическими являются не только разнообразные пантеистические и материалистические системы религии и философии, но и относительно-дуалистические (псевдодуалистические) системы архаической мифологии, зороастризма, санкхьи, платонизма и теизма (креационизма), занимающие положение особой разновидности панмонизма как типа мировоззрения.

Монизм – общее место конкурирующих философий. Ф. Ницше иронически говорил о философиях разных авторов как о гонке по заполнению схемы возможных философий¹. Я бы изобразил это в виде философской «таблицы Менделеева»: несмотря на «открытие» этой периодической таблицы философских элементов, в которую благополучно размещаются супермонисты и плюралисты, теисты и атеисты, теоретики сущего и «практики» существования, правые и левые, сами представители этой таблицы-парадигмы замечают, что дуализм (разумеется, каким он им представляется) – не сосед им в философском семействе. Ограничусь следующими примерами таких высказываний.

Уже в народных поверьях само число «2» считается «нечислым», в отличие от «1» и «3»². Напомню, что в упанишадах ка-

¹ См.: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Соч.: в 2 т.: пер. с нем. М., 1990. Т. 2. С. 255.

² Толстой Н.И. Двоедушник // Славянская мифология.

кой бы то ни был дуализм неоднократно отрицается как основной грех индивидуального сознания (см.: Брихадараньяка уп. II.4.14; IV.4.19-20; Катха уп. II.1.10; Мандукья уп. 12; Ваджрасучика уп. 9; Пайнгала уп. III.2).

Русский неолейбницеанец Л.М. Лопатин, преследуя цель спиритуалистического монизма (лейбницеанство вообще есть одна из самых последовательных теорий идеалистической редукции), писал, что дуализм противоречит не какой-либо философии, но «противоречит основной задаче философии – понять единство существующего. В философии может иметь место только дуализм относительный, но никак не абсолютный: в мире мыслимо действие лишь таких противоположностей, которые допускают происхождение от одного общего источника»¹. То же повторяется и в метафизике XX в. у М. Хайдеггера². Здесь единство мира постулируется как беспроблемное положение, должно определить методологию любой философии. Признается, что любая философская теория монистического типа, например, материализм, логична и допустима в святое семейство, и лишь абсолютный дуализм противоречит философии в целом, т.е. не философичен в принципе. (Ценно в словах Лопатина понимание различия меж относительным и абсолютным дуализмом, чего не скажешь о других авторах.)

От Б. Спинозы идет оценка признания существования двух субстанций в качестве абсурда, исходя из бесконечности субстанции (Этика, I.VIII)³. Позднее Булгаков, кратко рассматривая дуалистическую мифологию, делящую мир на белое и черное, заявляет о дуализме (уже без различения его относительных и абсолютных вариантов) как тупике мысли, абсурде; отчего нет ни одной значительной дуалистической философской системы. Мало того, дуализм «есть некая плененность сатанизмом, при которой князь мира сего, чернобог, притязает занять место наряду с Богом»⁴. «Поэтому, – считает он, – всякая система дуа-

¹ Лопатин Л.М. Типические системы философии (научное мировоззрение и философия) // Он же. Аксиомы философии. С. 341.

² См.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 122, 156.

³ См.: Спиноза Б. Этика. Мн.; М., 2001.

⁴ Булгаков С. Невеста Агнца. С. 9.

лизма разлагается от внутреннего противоречия есть онтологический non-sens, с которым можно просто не считаться в общей проблематике мира»¹. Здесь я не намерен давать онтологическую критику таких замечаний (замечу пока, что они имеют в виду не абсолютный дуализм, а его куцега однофамильца, который на деле псевдодуалистичен в своих парных противоположностях). Следует согласиться лишь с отсутствием на данный момент значительных концепций дуализма.

Данные высказывания лишь подтверждают, на мой взгляд, парадигмальную недостаточность прежней философии для выражения абсолютной двойственности миров. То, что в монографической и учебной литературе при классификациях онтологических теорий, в зависимости от числа, признаваемых начал бытия, наряду с монизмом, выделяют и дуализм как разновидность плюрализма², например, философию Декарта, мало что значит. Здесь, осознанно или нет, имеют в виду лишь относительный дуализм – два атрибута единой субстанции.

Психологический барьер. Чем вызвана прежняя парадигма? Здесь, в отличие от раздела, где выдвигалась типологическая гипотеза происхождения философии, необходимо отметить психологические причины. Непрерывность материального мира в целом, о чем будет говориться в следующей главе, предполагает и непрерывность человеческого переживания, шире – психики. Кому не знакомо это свойство нашего переживания – сознать что-либо сквозь призму единого поля зрения; этому не противоречит одновременное свойство вычленения отдельных предметных явлений. В романе «Эликсиры дьявола» Гофман образно описывает состояние пробуждающегося послеобморочного сознания: «мое “я” все еще было расщеплено по крайней мере на сотню своих подобий. Каждое из них прозябало, по-своему создавая жизнь, и напрасно голова пыталась восстановить свою

¹ Там же. С. 10.

² См., напр.: Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах. С. 109, 126; Лопатин Л.М. Типические системы философии. С. 337-341; Лосский Н.О. Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Он же. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1999. С. 19; Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии: философские основы мировоззрения: в 3 ч. Ч. 1: Введение: философия и жизнь. СПб., 1997. С. 101, 148.

власть над остальными членами; как взбунтовавшиеся подданные, они отказывались вернуться под ее державу. Вот светящиеся точками завертелись помыслы каждого из этих преломлений, так что начал вырисовываться круг, сужавшийся по мере того, как скорость нарастала, пока все не остановилось, образовав пламенеющую сферу»¹.

Согласно Аристотелю, душа с ее многообразным бытием и способностью к различению сама есть единое (Аристотель. О душе, III.7). Аристотелевские мысли о единстве души были слишком фрагментарны, чтобы влиять в этой части на новую и новейшую философию и психологию. А в последних столкнулись два противоположных подхода: субстанциальный и ассоциативный, затем появился третий.

Для субстанциалистов (Декарт, Лейбниц и др.) единство сознания, подобно большей части христианской традиции, объясняется наличием психического субстрата, например, «я», остающегося тождественным во всех временных феноменах сознания. Один из самых последовательных сторонников этого, Лопатин писал: *«Мы никогда не воспринимаем явлений как таковых; содержанием нашего непосредственного восприятия всегда оказывается наше собственное субстанциальное единство как сознающих...»*².

Ассоцианизм (Юм³ и др.) единство сознания сводит к одному из психических феноменов, коих кроме него великое множество. Душевная жизнь есть здесь несубстанциальная череда элементов сознания, способных как вещественные атомы ассоциироваться, объединяться в различные феномены. Единство сознания, таким образом, не отрицается, но из первичного условия превращается в синтетический итог работы сознания.

К концу XIX в. в этот спор вмешалась третья группа авторов, двинувшая, на мой взгляд, теорию в верном направлении. Так, против ассоцианизма выступил Джемс. Он признал за ассоцианизмом правоту лишь в феноменальной части в том, что дейст-

¹ Гофман Э.-Т.-А. Эликиры дьявола // Собр. соч.: в 6 т. Т. 2: Эликиры дьявола. Ночные этюды. Ч. 1: пер. с нем. М., 1994. С. 204.

² Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания // Он же. Аксиомы философии. С. 213.

³ См.: Юм Д. Исследование о человеческом познании // Соч. Т. 2. Гл. III.

вительно феномены сознания носят неповторимый характер. «Поток сознания» одинаково включает и устойчивые (субстантивные) и переходные (транзитивные) состояния¹. Но значит ли это, что единство сознания есть продукт ассоциации изначально атомарных состояний? Джемс – радикальный противник такого вывода; поток сознания изначально непрерывен и един; определенные образы в нем «омываются» «водой», «психическим оролом»². При этом он не присоединяется и к сторонникам субстанциализма (хотя последние, например, Лопатин, ценили его работы): поток сознания – не надвременной трансцендентный субъект; интегральное состояние тождества потока сознания носит не субстанциальный, а функциональный характер тождества; прошедшее и настоящее состояние сознания знают одни и те же объекты, в т.ч. прошедшее «я», реагируют на них тождественным образом, считают их своими³. Этим ценнейшим идеям Джемса, облаченным в форму функционального реализма, недоставало именно реализма, онтологического объяснения природы потока сознания (сам он остановился на уровне эпифеноменов физиологических и нейрофизиологических процессов).

Считаю, что в наибольшей степени соответствовали его идеям так называемые панэмоциональные психологические теории, ищущие объяснение психического единства в аффективной сфере. Согласно В. Вундту, именно благодаря чувственному тону все психические элементы соединяются в единое целое⁴. Русский философ Грот, позднее немецкий философ и психолог Ф. Крюгер отмечали, что именно эмоции *всегда* наличествуют в сознании⁵. «Эмоция, – писал Крюгер, – представляет собой материнскую первооснову прочих видов психических явлений и наиболее благоприятную почву для них»⁶. Используя идеи данных авторов, имеет смысл различать в области аффектов эмоции и переживание (не переживания как синонимы эмоций). Онто-

¹ См.: Джемс В. Научные основы психологии: пер. с англ. СПб., 1902. С. 116-121.

² Там же. С. 124-126.

³ Там же. С. 155-157.

⁴ См.: Вундт В. Психология душевных волнений // Психология эмоций. Тексты. 2-е изд. М., 1993. С. 55.

⁵ См.: Грот Н. Психология чувствований в ее истории и главных основах. С. 418; Крюгер Ф. Сущность эмоционального переживания // Психология эмоций. Тексты. С. 121.

⁶ Крюгер Ф. Сущность эмоционального переживания. С. 119.

логическое значение понятию переживания в психологии придал такой панэмоционалист, как С.Л. Рубинштейн (хотя близок к этому был и названный Крюгер). Согласно ему, переживание «образует более или менее смутно освещенный, изменчивый, неопределенный в свих контурах фон, из которого сознание выступает, никогда, однако, не отрываясь от него»¹. Поэтому в одной из прежних работ эмоции я определил в качестве феноменов глубинного переживания; само переживание же не дано субъекту даже как неопределенный фон психики², так как оно никогда не становится объектом.

Я задержался на психологии по причине огромной эвристической важности непрерывности переживания для понимания засилья монистического мировоззрения. Предпочтительнее говорить именно о понятии непрерывности переживания вместо единства сознания, или сознанного; переживание, как следует из сказанного, на порядок более онтологичное понятие в сравнении с сознанием; оно глубиннее и шире, так как включает неотчетливые и вообще бессознательные феномены; непрерывность же его проистекает из общего свойства непрерывности материального мира; термин же «единство» неудачен из-за предположения некоего синтеза (как у Канта) раздельного. Говоря общепсихологически, *переживание – непрерывный поток, психополе, вызывающий непрерывную целостность мировосприятия. Его свойства не предполагают усилия для синтеза изначально раздельного; непрерывность, теоретически оформляемая в монистические системы мира, есть изначальная естественная точка зрения, адекватная познанию материального мира, но и только.* Все что не соответствует этой норме – для общества ненормально, патологично, шизофринично.

Ф. Бэкон, как известно, среди «идолов», препятствующих познанию, на первом месте ставил идолы рода – особенности природы человека, отражающие мир в кривом зеркале³. От Бэкона же через Ницше к аналитической философии тянется традиция

¹ Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. СПб., 1999. С. 11, 14.

² См.: Попов С.Н. Правовая эмоциональность. Введение в юриспруденцию. Барнаул, 2004. С. 55-56.

³ См.: Бэкон Ф. Новый Органон (новый Органон наук – *Novum Organum Scientiarum*) // Соч.: в 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 18.

критики «идолов площади» (языка, слов). Так, Ницше именно родство грамматики языков считал причиной того или иного объяснения мира¹. Философия XX в., и не только аналитическая, чересчур увлеклась языково-логическими объяснениями и критиками. По-моему, следует прибавить такой «идол рода» как *непрерывность переживания и именно его считать основной причиной, препятствующей дуалистическому взгляду на мир; именно он задает парадигму, методологию на построение единства существующего; этот идол считает абсурдом и нон-сенсом последовательно-фундаментальную двойственность.*

Но, что если единый мир с его едиными сознаниями – не единственный мир, и кроме него есть самобытный мир иной, «тот свет» (*алт.* ол дьер)? Тогда естественная природа человека со всеми его познавательными способностями ограничена в принципе. Взять факт: в таких богатых и высоконормированных языках как арабский и санскрит и ряде иных, помимо единственного и множественного числа, имеется особое двойственное число; В. фон Гумбольдт, исследовав психологию его формирования, делает заключение, что «двойственное число как множественная форма и как обозначение *закрытого целого* совмещает в себе природу множественного и единственного чисел»² (выделено мною. – *И.П.*), следовательно, само ощущение и осмысление «двух» предполагает и некое их целое единение.

Отсюда, ничто из предшествующей философии в принципе не сможет выступить в качестве методологии для метафизики абсолютного дуализма (именно метафизики, а не физики). Следовательно, предшествующая теория, сколь ни рыскай, монистична и не хочет знать иного, основана на одном из идолов человеческого сознания, естественна. Даже мистика монизма есть не более, чем чувство мировой жизни, вечности, «космическое сознание», как именовал свой опыт канадский психиатр Бэки³. Вырваться из плена «единого» способно только сверхъестественное сознание, в прямом смысле слова. Сверхъестественным

¹ См.: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 256.

² Гумбольдт В. фон. О двойственном числе // Он же. Язык и философия культуры: пер. с нем. М., 1985. С. 395.

³ См. об этом: Джемс В. Многообразие религиозного опыта. С. 317-319.

является собственный мистический опыт и опыт восприятия божественного откровения, образующий, прежде всего, священные писания. История религиозной философии демонстрирует по-своему выдающиеся примеры работ, аксиоматически принимающих знание Вед, Библии, Корана и других текстов. Для меня таковым является книга «Аллат»¹, которая хотя и не имеет веса древности, но единственная из ныне существующих возвещающая в кратких и емких поэтических гимнах от лица самой Аллат путь в потусторонний мир, а не лишь другое измерение мира посюстороннего. В ней же говорится о Ведах, Торе, Коране и других священных писаниях, как о книгах прежних истинных пророчеств, но срок которых истек (Аллат, 25) (не говоря уже о том, что со временем в них проникало множество человеческих измышлений); в свое время в Коране также была высказана мысль об истинности монотеистической веры таких доисламских «людей писания», как иудеи, христиане, зороастрийцы (маги) и сабии (Коран, 2.62; 22.17); в вопросе, кого разуметь под сабиями, исламские ученые расходятся, но в общем их толкования последних как находящихся между иудаизмом и христианством и живущих в Ираке², идентифицируют сабиев с уцелевшими до сего дня гностиками-мандеями. Пусть никого не удивляют, поэтому мои одновременные положительны и отрицательны ссылки на прежние писания.

Книга «Аллат» буквально начинается со слова-призыва «*Пробудись!*». Человеческое переживание (сознание), значит, со сверхъестественной точки зрения все время спит, а не только: а) во время глубокого сна, б) во время частичного сна, сопровождающегося сновидениями, в) во время бодрствования в своей бессознательной части; но оно спит и со времени, когда мозг начинает выделять гормон эриксин, выводящий организм из сонного состояния, приводя к психическому бодрствованию. В каком бы естественном состоянии ни находился человек – подлинно, он всегда спит. Какую бы активную деятельность он ни разворачи-

¹ См.: Аллат / подг. текста С.Н. Попова. Барнаул, 2006.

² См.: *Абу ль-Фиде Исъмэ 'илю бну Кесъри ль-Куроши ль-Димэшки ль-Мутевэффэ, аль-имэму ль-хафизу 'имэдю д-дин*. Тефсиру ль-Куръани ль-'Азым. Аль-Мэдинэту ль-мунэввэротъ, 1413 х. 1993 [на араб. яз.]. С. 99-100.

вал (физическую или интеллектуальную) – поле сознанного им, горизонт видения, сохраняет естественную, что здесь значит невыделенную из непрерывности мира, точку зрения.

Подлинный смысл метафизики. Без пробуждения способности созерцать помимо посюстороннего (имманентного) подлинно потустороннее (трансцендентное) остаешься в плену естественной физики с одним и единым. Даже в относительно-дуалистичной философии санкхьи само учение о двойственности Пракрити (Материи) и Пуруши (Духа) не носило сугубо теоретический характер; говорилось, что «лучшее – от различного познания» (Санкхья-карика, 2), что значило освобождение с помощью дуалистической онтологии от незнания и ментального страдания. С самого начала дуалистической метафизики не следует забывать о ее спасительном (сотериологическом) аспекте.

Метафизика; из всего вышесказанного и нижеследующего будет более правомерным только учение абсолютного дуализма называть метафизикой. Известно, что этот термин (*греч.* μεταφυσική) произведен от заголовка «τα μετα τα φυσικα», которым в I в. до н.э. составитель собраний аристотелевских сочинений Андроник Родосский либо кто-либо из более ранних перипатетиков назвал сочинения по онтологии и частично гносеологии, следующие за Физикой (сам Аристотель использовал иные названия, например, «σοφια» – мудрость). Этимологию этого понятия обычно переводят как «то, что после физики», что справедливо относительно андрониковского технического заголовка; но для позднейшего, надо признать удачного, термина «метафизика» этого недостаточно; точнее, по-моему, его следует переводить как «сверхъестественное», или «сверхъестество». *Метафизика – учение о сверхъестественном*; это учение не обязательно философично, может быть и религиозно.

Исследователи и преподаватели истории метафизики, вкладывая в нее аристотелевский смысл *науки об общих началах на основе сверхчувственных методов* (см.: Аристотель. *Метафизика*, I.1-2), конечно, не начинают ее собственно с Аристотеля, но, по существу, не идут и дальше его учителя Платона. Считается, что именно Платону принадлежит открытие сверхчувственного знания, «второй навигации»; вставая на эту точку зрения, исто-

рики по большому счету некритически вторят самому Платону. Тот, хотя и не объявлял именно себя первооткрывателем философии сверхчувственного, тем не менее делил предшествующих авторов на идеалистов и тех, кто «все сводят к телу» (Софист 246а-с), рационалистов и иррационалистов (Тимей 29b-с); собственное понимание идеализма, т.е. метафизики, наиболее наглядно он дает в рассказе об изображающих следы умопостигаемого в земной телесной жизни тенях в пещере (Государство 514-517). Аристотель же впоследствии закрепил такое деление древних философов, считая, что натурфилософы все сводили к материальной причине, т.е. веществу (см.: Метафизика, I.3). Лишь постепенно, да и то лишь часть мыслителей (Новалис, Лопатин, Хайдеггер, Лосев)¹ стала в этом вопросе критичнее подходить к платоновско-аристотелевскому взгляду; сегодня уже верх наивности вслед за Аристотелем считать, например, воду, о которой учил Фалес, веществом из рукомошника, химическим элементом H₂O (Новалис толкует ее в качестве мировой души, «текучести»).

Ранее в работе уже было показано, что первоначала мира, о которых учили первые философы (вода, огонь и др.), носили сверхчувственный, обычно божественный характер; то были сверхэмпирические онтологические понятия, которыми обозначалось архаическое религиозное Единое; здесь не так важно понималось оно в качестве сущего или сверхсущего, бытия или ничто. (В этом псевдоноваторство первых философов и несправедливость восхищений по ним историков философии.) Первоначала натурфилософов принадлежат к тому же ряду понятий, что и Единое Вед, и Единое и Дао Лао-цзы и Чжуан-цзы, и Бытие Парменида, и атомы Левкиппа и Демокрита или вайшешики; древнегреческие и древнеиндийские атомы – это умопостигаемые сущности подобно воде Фалеса и т.п.; даже античный скептицизм, исходя из ранее сказанного о его нацеленности на гностическую перестройку сознания адептов, насквозь метафизичен.

¹ См.: *Новалис*. Ученики в Саисе // Он же. Генрих фон Офтердинген. С. 130; *Лопатин Л.М.* Типические системы философии. С. 337; *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. С. 134; *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 107, 124.

Каким же образом Платона можно считать родоначальником метафизического знания? Метафизика, в традиционном ее понимании, – неотъемлемый способ мышления всей древней философии и, во многом, до- и нефилософского религиозного знания. Остается только догадываться, почему Платон и Аристотель считали иначе (может быть, то был полемический, диалектический прием углубления противоположности между философами партий тезиса и антитезиса). Я не говорю, что все сочинения древних философов метафизичны; в условиях, когда ими же могли разрабатываться и частнонаучные проблемы естествознания, политики и др., их работы, как это произошло с аристотелевскими, можно было делить на «Физику» и «Метафизику».

Отрицание истоков метафизики у Платона, а тем более у Аристотеля, не мешает признанию вклада Аристотеля в науковедческий подход к метафизическому разделу философии; именно он предложил стройную теорию метафизики (конечно, под иным названием). Эта теория науки о сверхчувственных началах стала достоянием европейской философии: так понимали метафизику, в частности, Ф. Суарес (см. его «Метафизические рассуждения»)¹, Лейбниц (см. «Рассуждение о метафизике» и «Об усовершенствовании первой философии и о понятии субстанции»), Кант (см. «Метафизика нравов») и др.

Стройность этих теорий – не показатель их действительной метафизичности; *монистические варианты метафизики на деле неметафизичны*. Повторяю: этимология термина метафизика задает его определение как учение о сверхъестественном; это «сверхъестествознание» о «по-ту-сторону-физическом». *Монистические системы философии не знают сверхъестественного, потустороннего*. «Начала», о которых учит монистическая религия и философия, это всегда часть всеединства, пусть и самая важная: это, например, целокупное и недвижимое бытие Парменида (О природе. Фр. 8.35), вечнонеподвижное Платона, нечто общее Аристотеля, «вещь-в-себе» Канта или бытие как условие сущего Г. Тейхмюллера². Эту метафизику сверхчувственного

¹ См.: Суарес Ф. Метафизические рассуждения. М., 2007.

² См.: Тейхмюллер Г. Действительный и кажущийся мир: новое основание метафизики: пер. с нем. Казань, 1913. С. 27, 55.

неподвижного бытия (сущего), делая исключение для Гераклита, отвергал Ницше¹. Надобно договорить: *монистическая псевдометафизика реальную силу природы подменяет абстрактным (общим) бытием, активность – пассивностью, существование – «сверхчувственными» сущностями*. В этом прежние метафизики-самозванцы видели свою мудрость; думали этим породниться с Софией.

Вся прежняя «метафизика» была худшим вариантом «физики». (В корне ошибочен Хайдеггер, считавший, что деградация метафизики к физике, как он ее понимал, начинается лишь с Платона².) Она не выходила за пределы физического (естественного), ведь это не достигается никакими обобщениями, а, выражаясь словом Ницше, превращала все в «мумию». Парменид дает образчик такого стиля мышления: «Сверх бытия ничего», а «ничто не есть» (О природе. Фр. 6; 8.35). Честны оккультисты, которые сами говорят, что они за науку, что ничего сверхъестественного в мироздании нет³; а такие ученые, как сербско-американский физик Н. Тесле, говоривший об энергоинформационном ядре Вселенной и проводивший эксперименты по обнаружению биополей, даже достойны уважения за познание «физического», но не метафизического. Вслед за Ницше не следует за таким теоретизированием видеть восстание рабов – врагов естественности и жизни, иначе откуда в мире естественного рождаются неестественные ценности; как уже говорилось, ограниченность монистического взгляда на мир проистекает из непрерывности как принципа работы человеческого переживания. Когда эта естественная установка психики занимает «физикой», не имеет значения на обыденном уровне или теоретическом, она, будучи результатом длительного биологического приспособления к среде, работает, – опять же не имеет значения степень достоверности результатов познания и осознания; когда же естественное сознание берется за «метафизику», результат всегда плачевный или комичный (кому что больше нравится) – куца теория чувственного посястороннего, этакая

¹ См.: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 241-242; Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Соч. Т. 2. С. 568.

² См.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. С. 141-142.

³ См.: Тухолка С. Оккультизм и магия. С. 29.

беспольная черно-белая абстракция на тему цветного пейзажа. Псевдометафизику монизма следует преодолеть, но не путем принципиальной антиметафизики Юма, Ницше, сциентистских, феноменологических и аналитических течений философии (одна из наиболее острых работ антиметафизической направленности принадлежит Шпету¹) (пример древнего антиметафизика – Конфуций); XX век показал, что эти течения в конечном итоге возвращаются к метафизической проблематике².

Метафизика – учение о сверхъестественном – не бессмысленно; преодолением монистической псевдометафизики дублирования одного и того же мира является не отрицание, но утверждение метафизики абсолютного дуализма; только в последней речь идет о двух самобытных мирах – естественном и сверхъестественном, посюстороннем и потустороннем, однако не в смысле двух сторон одной медали (названы они так оттого, что один из них переживается имманентно, а другой находится потусторону не только переживания, но всего). *Монистическая псевдометафизика – бесплодная мумификация физики; дуалистическая метафизика – единственно возможный способ ее философско-теоретического выражения.* Так начинается метафизика абсолютного дуализма...

Ущербность абсолюта и правомерность абсолютного.

Приведенных примеров из новоевропейской и современной философии достаточно для выявления ограниченностей естественных мышления, интуиции, переживания в метафизических вопросах; самое большое этим способностям по силам относительный, условный, частичный дуализм для тех или иных областей, как-то: конечное/бесконечное, Брахман/атман, централизованное/рассеянное, душа/тело, тело/волна, живое/неживое, биотическое/социальное, ноумен/феномен, субъект/объект, сознательное/бессознательное, личное/безличное, добро/зло, право/закон и т.д. Нацеленность же метафизики абсолютного дуализма на преодоление монистического мировосприятия движет человека не к локальному, но абсолютному выходу. В сказке

¹ См.: Шпет Г.Г. Мудрость или разум // Он же. Философские этюды. С. 222-336.

² См. об этом: Огурцов А.П. Метафизика // Современная западная философия: словарь. М., 1991.

Кэрролла «Сквозь зеркало и что там увидела Алиса» Черная Королева говорит: «*Видала* я такие холмы, рядом с которыми этот – просто равнина!»¹. Подобным образом и относительный дуализм (монодуализм) лишь в сравнении с прямолинейным монизмом выглядит «холмом»; я же стремлюсь показать такой дуализм, псевдодуализм в сравнении с которым не просто «равнина», но вообще явление другого типа и ряда.

В ходе исследования не раз было употреблено прилагательное «абсолютный» применительно к метафизике дуализма. Но употреблялось оно в корне отлично от того смысла, какой оно имело в «абсолютном идеализме» Гегеля и его последователей. Там абсолютное производно от центрального метафизического существительного «Абсолют»; там абсолютная философия предполагает бытие Абсолюта; абсолютная реальность постулируется и иными метафизическими системами, не именующими себя абсолютными. Абсолют (с прописной или строчной буквы) – любимец панмонизма (философы, скорее, любят его, а не мудрость).

Этимология латинского *absolut* (буквально можно перевести как «отвязанность», безусловность) предельно совпадает с его метафизическим смыслом. Понятие абсолюта как достояние современной философии текстуально-педагогически восходит к Николаю Кузанскому с его «абсолютным максимумом»; в работе «Об ученом незнании» (I.2.5-6) последний определяется в качестве бытия, или единого, всего, возвышающегося над относительностью и ограниченностью, которому ничего не противоположно. Подчеркиваю, это определение лишь педагогически значимо для современной философии, по существу же, абсолютное бытие Николая Кузанского «абсолютно» ничего нового не прибавляет к еще дофилософскому представлению о Едином (отсылаю к рассмотрению этого понятия в одной из предшествующих глав).

Латинские «*Absolut*» или «*Uno*» (Единое) – это и греческие «*Πлероμα*» (Полнота) или «*Ἐν*» (Единое), и китайские «*Цзун*» (Единое) и «*Дао*» (Путь), и санскритские «*Брахман*» (Высочай-

¹ *Кэрролл Л.* Приключения Алисы в Стране Чудес. Сквозь Зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в Зазеркалье: пер. с англ. М., 1992. С. 180.

ший) или Адити (Несвязанность, Бесконечность), и не только. Следовательно, Адити – Богиня бесконечности, объемлющая все земное и небесное (Ригведа, I.89.10) также как и объемлющее всё Единое Вед, упанишад, Египетской книги мертвых, Парменида, Плотина и др., в равной мере могут считаться Абсолютом.

Перечень избранных абсолютов представлен не с целью показа плагиата новой и новейшей философии (*sapientī sat*); истинная ценность этого в принципиальном отказе от архимонистического понятия абсолюта в настоящем исследовании. Сами сторонники этого понятия говорят о несовместимости его с дуалистическим мировоззрением, так как «“абсолют”, – считает Зеньковский, – заключает в себе все и не может иметь никакого в себе раздвоения»¹. На деле, как уже была возможность убедиться, вся монистическая теология противоречит себе, признавая полюса в Едином. Но, действительно, сказать стороннику всеединства, что есть нечто не входящее во всё, в Единое, в Абсолют, значит расписаться в его глазах в безумии или в непонимании смысла абсолютного. А говорить надо.

Сторонниками абсолюта на самом деле выступают и так называемые плюралисты; ведь и они признают единство, полноту всех своих множественных однотипных субстанций – атомов, монад, персон (Махавира, Левкипп и Демокрит, Лейбниц, Мак-Таггарт, Джемс и др.). Так, Джемс выступил против монистического миропонимания философии, против абсолютного единства и единого Бога, но за – политеизм, мир как «агрегат или соединение высших и низших вещей и принципов», совокупность «я»². То есть абсолютное единство как субъект отрицается в пользу относительного всеединства без единого субъекта. То же и с постструктуралистами (постмодернистами), ратующими за индетерменизм и самоценность элементов; однако, один из его представителей, Ж. Бодрийяр, сам же и раскритиковал своих собратьев за то, что на деле их «ризом» лишь распространяет единый смысловой порядок на все, включая сферу бессмыслицы; его собственная концепция бессмысленно-

¹ Зеньковский В.В. Апологетика. С. 356.

² См.: Джемс В. Многообразие религиозного опыта. С. 114, 417-418.

го ритуала также предполагает некую символическую вселенную, также связывает «мир в единую цепочку» посредством знаков¹. Все отличие плюралистов от ультраабсолютистов в смещении точки зрения с единого на множество, которое предполагает свою бинарную оппозицию. По аналогии с монодуализмом (псевдодуализмом) такие концепции следует именовать моноплюрализмом (этот термин для обозначения в Едином множества вечных индивидуальностей употреблял Бердяев²); плюрализма как такового в истории не было. Но хватит судить других.

Откровение гласит: *«Ты не творение и не нуждалась в нём, / создательница ты и мастерица / лишь с изволения своего. / Не будучи ни частью, ни целокупностью всего / Ты можешь облекаться всеми образами»* (Аллат, 6). После пробуждения человек, не ограниченный естественными идолами своей природы, способен пережить и осознать преодоление в этих словах любого рода отождествление Божественного и материального. Потому метафизика и становится единственно возможным способом изложения последовательно дуалистической теории. Пробудившись, следует выйти из щелей естественного сонного сознания, сквозь которые просвечивает брахмано-хайдеггеровское единое бытие. «Злым и враждебным человеку, называю я, – сказал Ницше, – все это учение о едином, полном, неподвижном, сытом и непреходящем!»³; воистину хочется согласиться с этим философом и видеть в его лице «провозвестника молнии»⁴; как емко перечислил он основные признаки хваленого абсолюта. И сколько бы не поражали головы неокрепших умов проповедники систем процессуальных абсолютов, сменяющие системы абсолютов статических, все они мечтают о полноте и сытости. Абсолют абсолютного идеализма, абсолютного материализма, абсолютного монодуализма и моноплюрализма – призрачная субстанция естественного сознания.

Ущербность абсолюта в панмонизме не отрицает правомерное использование термина. Абсолютный дуализм назван мною

¹ См.: Бодрийяр Ж. Соблазн: пер. с фр. М., 2000. С. 34-36, 241-242.

² См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 259.

³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Соч. Т. 2. С. 61.

⁴ См.: Там же. С. 11.

так не для того, чтобы дать место абсолюту; *термин «абсолютный» имеет здесь строго логический служебный смысл* без намека на металогическое. Известно, что логически можно различать относительные и абсолютные понятия. Например, понятие личности в относительном смысле предполагает соотношение с такими понятиями, как индивид, индивидуальность, тип, безличное; личность в абсолютном значении используется неопределенно, безотносительно или безусловно: личность подозреваемого или подозрительная личность. (Конечно, само деление понятий на относительные и абсолютные носит сугубо условный характер.) Следовательно, абсолютный дуализм не тот, что учит о двойственности, полюсности в абсолюте, а тот, в котором за дуальностью (двойственностью) признается *логически безусловный характер*, насколько вообще любая логика способна охватывать такой нюанс (как известно, она плохо работает и с куда более естественными категориями, неповторимо-единичным например). Следовательно, речь далее пойдет не о двух абсолютах или, тем более, одном, но об абсолютности дуалистического мировоззрения, архидуализме, т.е. раскрытии его в самих основах метафизики.

Выводы. Ввиду своей монистичности вся прежняя философия парадигмально оказалась непригодна для выражения абсолютной двойственности миров; в крайнем случае, в ней имеется лишь относительный дуализм (монодуализм) с двумя атрибутами единой субстанции. Опыты плюралистической философии также относительны: в них утверждается относительное всеединство без единого субъекта; точка зрения смещается с единого на множество, предполагающее свою бинарную оппозицию (моноплюрализм). Объяснимо это психологией человека: его переживание как непрерывный поток, психополе, вызывает непрерывную целостность мировосприятия; непрерывность, теоретически оформляемая в монистические системы мира, есть изначальная естественная точка зрения, адекватная познанию материального мира, будучи результатом длительного биологического приспособления к среде, но препятствующая дуалистическому выходу за пределы мира. Поэтому и «метафизика» монистических систем не знает сверхъестественного, потустороннего, оставаясь «физикой» различных уровней материи. Только

абсолютно-дуалистическая метафизика является в подлинном смысле слова учением о сверхъестественном «по-ту-стороню-физического». Абсолютный дуализм не содержит понятия Абсолюта, в т.ч. представления о двойной полюсности в нем. Абсолютность как признак значит здесь исключительно логически безусловный характер дуальности (двойственности).

Глава 7

Материология абсолютного дуализма («человек – обезьяна»)

Введение. Начать основную часть метафизики абсолютного дуализма, видимо, следует с «физики», как мира, для созерцания которого не требуются сверхъестественные пути (конечно, это не отменяет наличие естественных способностей). Сразу оговорюсь: при разборе панмонизма (включая материализм) я отвергал его абсолютизацию системно-монистического метода с распространением его на теологические проблемы; при изучении же материального мироустройства такой подход вполне применим по причине действительного единства в пределах Вселенной; посему, признавая в этом смысле частичную ценность панмонизма, в главе о природе «этого» мира будут использоваться достижения монистических философских систем и частных наук, стихийно исповедующих монистическую картину мира.

Прежде несколько слов о том, почему я вообще считаю, что исследователи созерцают, отражают нечто помимо нас существующее. Придерживаюсь мнения, что человеку не по плечу сотворить окружающий его мир; последний сам создает человека со всеми его познавательными возможностями; человеческие органы познания есть средства приспособления организма к окружающей среде и глупо видеть в них орудия бессмысленного искажения всего и вся; известные факты ограниченности названных органов (перспективизм или определенная спектральность) лишь подтверждают приспособленность познавательных способностей к «этому» миру, экологическую согласованность, позволяющую избежать смертельной гносеологической бесконечности.

В работе для обозначения вселенской реальности будет использоваться термин «материя», ибо слово «природа» слишком широко и вполне применимо и к теологической области, а «космос» как коррелят «хаосу» – слишком узко. Термин «материя» латинского происхождения и является однокоренным общему для индоевропейских и не только языков слову «мать»; таким образом, изначально материя не обозначает узко вещество, но охватывает всё, уходящее корнями в единое «материнское» лоно; поэтому вряд ли можно согласиться с авторами рубежа XIX–XX вв., предлагавших отказаться от понятия материи ввиду открытий невещественных форм природы. Учение же о материи как таковой будет именоваться *материологией*.

Пережитки атомизма. Ведя речь о природе материи, нельзя ограничиваться гносеологическими определениями. Гносеологический подход был задан Гоббсом: «*телом является все то, что не зависит от нашего мышления и совпадает с какой-либо частью пространства*»¹ (здесь совмещен как гносеологический, так и онтологический подходы); впоследствии гносеологизм подминал под себя онтологизм, что нашло свое воплощение в определении Ленина: «объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им»² или «объективно реальное бытие (материя)»³. И уж совсем бессодержательны определения вроде «все существующее является композицией исключительно из материи или определенным образом связано с тем, что является композицией из материи»⁴ современного «научного материализма». Необходимо уйти из гносеологической перспективы субъекта и объекта, но не ценой ухода в чистое бытие и сущее, а путем нахождения бытия *матери*.

Онтологическое понимание материи изобретать, конечно, не следует, ибо оно существует издревле. Древнегреческие учения

¹ Гоббс Т. Основ философии часть первая. О теле // Избр. произв.: в 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 135.

² Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. М., 1989. С. 282.

³ Там же. С. 351.

⁴ Марголис Дж. Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма. С. 36.

Анаксагора о делимых частицах вещества – гомеомериях и Левкиппа и Демокрита – о неделимых атомах и пустоте (см.: Диоген Лаэрт. II 8; IX 45) (последнее высказывалось еще неким финикийцем Мохом (Секст Эмпирик. Против ученых, IX.363), учения об атомах (парамаану) Древней Индии: атомизм вайшешики¹, ставший достоянием индуизма в целом (см., например: Шримад-Бхагаватам, 3.11.1-2), джайнизма (Умасвати. Таттвартха-адхигама-сутра, 5.25-28) и буддизма (см.: Васубантху. Абхидхармакоша, III.85-86; IV.3), а также исламского богословия², – онтологичны. Понимание материи как множества неделимых (делимых), протяженных, плотных элементов есть стремление говорить о ней безотносительно к происходящему или прошедшему познавательному опыту, что повсеместно в древней натурфилософии. Приведенные примеры онтологии материи древности одновременно служат показу парадигмы тел (вещества) и пустоты, господствующей в философии природы и естествознании и Нового времени. Возьмем теорию элементарных частиц. Английский химик Дж. Дальтон в нач. XIX в. открыл, что химические элементы разложимы на атомы; хотя еще в 1897 г. Дж. Томсон открыл в их составе электроны, лишь в 1911 г. под руководством Э. Резерфорда было установлено строение атома в виде ядра с вращающимся вокруг электроном (электронами). К настоящему времени установлены десятки частиц, которые классифицированы в зависимости от способов взаимодействия и взаимопреращений на адроны (барионы и мезоны) и лептоны (электроны, мюоны, электронные и мюонные нейтрино); в 1964 г. М. Геллман предположил, что адроны состоят из шести видов «запертых» кварков, имеющих дробные электрические заряды и экспериментально принципиально не выделяемых. Теория кварков свидетельствует о живучести в науке не только телесного (корпускулярного) мышления, но и идеи неделимости последних частиц («атомности» в первоначальном смысле слова): как признается один из современных американских физиков, «мы отказались от идеи о неограниченном делении всего сущего на

¹ См.: Шохин В.К. Брахманистская философия. С. 193.

² См.: ал-Ашари. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву // Степаняц М.Т. Восточная философия. С. 377-380.

все более мелкие части...»¹. Корпускулярное мышление с его умножением сущностей проникло и в теорию волн в виде знаменитого учения о квантах: в 1900 г. М. Планк выдвинул идею, что некоторые виды электромагнитного излучения осуществляются порциями (квантами) с ничтожно малой энергией; в 1905 г. А. Эйнштейн распространил теорию квантов (фотонов) на любое электромагнитное излучение; в 1935 г. Х. Юкава интерпретировал сильное ядерное взаимодействие как кванты (пионы) (экспериментально открыты в 1947 г.); наконец, в 1983 г. обнаружены кванты слабого взаимодействия – бозоны (существование квантов гравитации – гравитонов пока под вопросом). Важно, что все виды квантов также рассматриваются как элементарные частицы (А.К. Манеев физические квантованные поля называет «квазиконтинуальными»²). Это говорит о том, что успехи квантовой физики лишь продлили господство корпускулярных представлений в понимании материи.

Но если бы корпускулярные представления ограничивались только областью физики, были бы методологическим приемом познания физических феноменов, что было бы оправдано. Ведь, как верно отмечал в нач. XX в. немецкий философ и психолог Т. Липпс, только потому, что естествознание «стремится установить в мире единственно лишь количественную закономерность существующего и совершающегося и никогда не ставит вопрос о том, что такое суть вещи сами по себе и какими наделены они при этом свойствами, не ставит даже вопроса об *абсолютных* величинах – только потому может оно быть такой точной наукой»³. Современные авторы Д.Ю. Сухов и Т.Г. Сидаш также замечают, что «новая физика» различает феномены по количественным признакам, занималась «умножением сущностей»; по существу, например, протон и нейтрон отличаются друг от друга лишь наличием заряда⁴. Беда в том, что эти пред-

¹ *Пайерлс Р.* Частицы и силы // Фундаментальная структура материи / под ред. Дж. Малви: пер. с англ. М., 1984. С. 91.

² См.: *Манеев А.К.* Гипотеза биополевой формации как субстрата жизни и психики человека // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 355.

³ *Липпс Т.* Философия природы: пер. с нем. 2-е изд. М., 2007. С. 30.

⁴ См.: *Сухов Д.Ю.* Опыт натурфилософского осмысления базовых категорий современного естествознания / Д.Ю. Сухов, Т.Г. Сидаш // Плотин. Третья эннеада: пер. с древнегреч. СПб., 2004. С. 9.

ставления господствуют и в общенаучной картине мира, идущей от Галилея; только этим можно объяснить то, что в теориях материи континуального типа, в частности, Т. Липпса и А.К. Манеева¹, сохраняется в смягченной форме прерывное, элементное, дискретное видение материальной субстанции. В самой физике, так как в области микромира невозможно отмахнуться от волновых свойств частиц, ограничились принципом корпускулярно-волнового дуализма. По мнению М. Борна, сама аппаратура задает параметры частицы или волны, «доказательство того, что мы имеем дело действительно с частицами или волнами, лежит за пределами наших возможностей, поскольку мы не в состоянии одновременно определить все характерные свойства»²; это предполагает «неуниверсальность» понятия частиц поля³.

Как говорилось, предпосылкой и парадигмой всех этих представлений является философское и обыденное видение тел в пустоте (вакууме); пустота вводилась в свое время в онтологию как небытие, и если только термин «вакуум» не использовать в ином смысле, для обозначения особых разреженных участков материи, то на небытии невозможно построить бытие материи.

Полевой подход. По моему мнению, для понимания природы материи из древних более плодотворны не атомизм, а учения о ее непрерывности – это отчасти и все пантеистические представления о Едином, например, «беспредельное» («апейрон») Анаксимандра, и «сплошность» сущего Парменида (О природе. Фр. 8.20), и понятие вездесущей и несоставной Материи-Пракрити санхьи, и эфир-пустота («акаша») вайшешики⁴, а из новых – «континуальность» протяженной материи Г. Галилея и Р. Декарта⁵. Механикой Нового времени эти идеи остались невостребованными. Ситуация начала меняться с момента, когда

¹ См.: Липпс Т. Философия природы; Манеев А.К. Движение, противоречие, развитие. Мн., 1980; Манеев А.К. Гипотеза биополевой формации как субстрата жизни и психики человека.

² Цит. по: Мэрион Дж.Б. Общая физика с биологическими примерами: пер. с англ. М., 1986. С. 487.

³ Бирелл Н. и др. Квантованные поля в искривленном пространстве-времени: пер. с англ. М., 1984. С. 55.

⁴ См.: Шохин В.К. Брахманистская философия. С. 193.

⁵ См. об этом: Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3: Новое время. / Дж. Реале, Д. Антисери. СПб., 1996. С. 122, 205.

английский математик и физик Дж.К. Максвелл в сер. XIX в. ввел понятие электромагнитного поля как силовой линии, невидимого ореола вокруг заряженных частиц¹ (термин «поле» (*санскр.* кшетра) для обозначения вещества, материи, тела использовался еще в Бхагавад-гите (13.27-35). Но ведь представления о том, что поле начинается на границе частицы и где-то заканчивается – чрезвычайно искусственны. Поэтому выдающимся шагом стала идея Эйнштейна об элементарных *частицах как сгущениях электромагнитного поля*; правда, он добавил второе, гравитационное поле, не зная, участвует ли оно в создании частиц, и поставил задачу объединения обоих полей². В современной физике все поля сведены к четырем фундаментальным силам: 1) гравитационная; 2) электрическая (электростатическая и электромагнитная) (обе являются дальнедействующими); 3) сильная ядерная (отвечающая за связь протонов и нейтронов в ядре); 4) слабая (связь между электронами и нейтрино, например, при радиоактивном распаде, но также и между протонами) (две последние силы – близкодействующие)³. Что очень важно, найдены пути для решения задачи Эйнштейна по объединению всех сил: в 60-х годах А. Салам, Ш. Глэшоу и С. Вейнберг предложили теорию объединения электрической и слабой сил при высокой энергии (температуре); такова же логика объединения электрослабой и сильной ядерной сил, а объединение всех сил, включая гравитацию, предполагается около величины в 10^{19} ГэВ.⁴ Эта теория, даже при признании наличной отдельности сил и вещества, ставит задачу объединения последних: «Но при каких-то очень высоких энергиях, когда симметрия восстанавливается, мы считаем, что переносчики основных сил (имеющие целые спины) выступают как компоненты единого фундаментального объекта, а лептоны и кварки (возможно, преоны) с их полуцелыми спинами образуют другие его компоненты»⁵.

¹ См.: Максвелл Дж.К. Избр. соч. по теории электромагнитного поля: пер. с англ. М., 1954.

² См.: Эйнштейн А. Эфир и теория относительности // Собр. науч. тр.: в 4 т. Т. I: Работы по теории относительности 1905-1920 гг. М., 1965. С. 688-689.

³ См. об этом: Салам А. Унификация сил // Фундаментальная структура материи. С. 173-176.

⁴ См.: Там же. С. 202-203.

⁵ Там же. С. 199.

Таким образом, в современной физике, а не только в натур-философии, назрела проблема «единого фундаментального объекта». Предположение Эйнштейна о частицах как сгущениях поля, современные гипотезы о сильновзаимодействующих частицах как вихреподобных возмущениях, где масса одиночного вихря бесконечна за счет энергии ф-поля, окружающего вихрь¹, говорят в пользу теории единого (сплошного) поля.

Принцип непрерывности позволяет на общематериальном уровне совершенно отказаться от такого принципа, как всеобщая взаимосвязь явлений, как это ни странно; ведь связь в виде взаимодействия, когда происходит переход одних видов материи в другие, по сути, отождествляется с движением; утверждается, что в современной физике категория взаимодействия стала более общей, чем сила, а в квантовой механике они стали синонимами². На мой взгляд, категория связи оправдана лишь в теориях материи, основанных на веществе и движении его частей (хотя и в рамках таких исследований возникают проблемы применения этой категории. Вызвано это фактом конечной скорости света, измеренной в 1849 г. французским ученым А.А. Физо, уточненной А. Майкельсоном, и по современным данным с помощью лазерного луча составляющей $2,99792458 \times 10^8$ м/с, что округляется до 300 тыс. км/с; считается, на данный момент, что это предельная скорость материальных объектов; получается, что при принятии гипотезы расширяющейся Вселенной (к ней я еще вернусь ниже), ее возраст оценивается в 10-20 млрд лет; значит свет, испущенный даже в начале расширения, может пройти лишь около 10-20 млрд световых лет; точки, лежащие на этом расстоянии, являются друг для друга так называемым «горизонтом видимости», далее которого связь не распространяется³. (Конечно, при отрицании начала расширения за начальную точку проблема горизонта видимости исчезает, не говоря уже о возможном открытии сверхсветовых скоростей.) Я привел этот

¹ См.: Коноплева Н.П. и др. Калибровочные поля. 3-е изд., испр. М., 2000. С. 260, 267. См. также: Девис П. Суперсила. Поиски единой теории природы: пер. с англ. М., 1989. С. 210; Хакен Х. Квантовополевая теория твердого тела: пер. с нем. М., 1980.

² См.: Чусовитин А.Г. Взаимодействие – категория материалистической диалектики. Барнаул, 1973. С. 4, 43, 50-51.

³ См.: Новиков П.Д. Эволюция Вселенной. 3-е изд., перераб. и доп. М., 1990. С. 87-88.

пример для вывода о полной бессмысленности категории связи на уровне материологии ввиду принципиального отрицания корпускулярных представлений; категория связи объясняет единство в мире прерывного, вещественного; для понятия же материи как поля, непрерывного по определению, категория всеобщей связи становится излишней (она не отрицается, но теряет смысл); о наличии или отсутствии связи можно говорить условно на уровне отдельных участков с системно-корпускулярными описаниями, во-первых, и, во-вторых, на сверхматериальном уровне, в области дуалистической метафизики.

Дабы понятие материи не свелось к бессодержательному понятию поля, которое говорит лишь о непрерывности (континууме), следует определиться о поле чего идет речь.

«Мифология» энергии. На первый взгляд выглядит привлекательным энергетическое поле. Немецкий химик и философ В.Ф. Оствальд в работах «Энергия и ее превращения» (1888) и «Натур-философия. Лекции» (1902), отталкиваясь от идей Майера, Джоуля и Гельмгольца, писал: *«все явления природы могут быть подчинены понятию энергии»*¹. Свои выводы Оствальд строил на основе закона сохранения и превращения энергии, которую определял в качестве работы, особо не вдаваясь в самую энергию как субстанцию. Энергетическое понимание поля наблюдается и у Эйнштейна; в своем сочинении 1938 г., где он выступил за новую физику и философию, преодолевающие дуализм вещества и поля на основе последнего, он писал: «То, что действует на наши чувства в виде вещества есть на деле огромная концентрация энергии в сравнительно малом пространстве. Мы могли бы рассматривать вещество как такие области в пространстве, где поля чрезвычайно сильны»².

Понимание поля в качестве энергии, по-моему, неудачно ввиду несубстанциальности этого понятия. Видимо не случайно Эйнштейн считал, что «субстанция оттеснена на задний план полем»³; вряд ли этого ученого можно заподозрить в совершен-

¹ Оствальд В.Ф. Натур-философия. Лекции, читанные в Лейпцигском университете: пер. с нем. 2-е изд. М., 2006. С. 109, 113.

² Эйнштейн А. и др. Эволюция физики: Развитие идей от первоначальных понятий до теории относительности и квант: пер. с англ. М.; Л., 1948. С. 222.

³ Там же. С. 144.

ном непонимании философской категории субстанция; как известно, у него энергия равна массе, помноженной на квадрат скорости света ($E = mc^2$), так что закон сохранения энергии переформулирован в закон сохранения массы-энергии (как писал в свое время Ибн Рушд, «в чистом сущем нельзя себе представить исчезновение»¹). Однако открытие этой формулы лишь подтвердило несубстанциальность понятия энергии; традиционно энергия понималась как служебное количество движения², мерило способности двигаться (*греч.* ενεργεια – деятельность); эйнштейновская энергия – «энергия, которая выделится при полном уничтожении массы, т.е. полная энергия тела; это последнее, максимально возможное движение тела – движение уничтожения»³; энергия как величина приложима только к изолированным системам⁴. Как справедливо указывал Т. Липс, понятие энергии является понятием отношения и поэтому, в случае вынесения его за пределы способа познания, оно превращается в несуществующую вещь, в «мифологию энергии»⁵. Исходя из сказанного, *мера возможного или действительного движения никак не может служить для понимания поля как субстанции мира* (в расчет не берется вульгарное употребление этого термина в быту или в псевдонаучном оккультизме).

Материя как сила. Другое понятие – «сила» – часто путаемое с энергией. Определяться с ним я буду одновременно с изложением философии материи, в которой нашло достойное место это понятие, философии Г.-В. Лейбница, являющейся вообще очень плодотворной для последующих наук (обращение к названной философии, конечно, является сугубо выборочным, ибо мне малоинтересны теологические идеи лейбницеанства, являющиеся типичным выражением древнего процессуального пантеизма). Несмотря на конечные антиматериалистические вы-

¹ *Аверроэс (Ибн Рушд)*. Опровержение опровержения. С. 123.

² См., напр.: *Лейбниц Г.-В.* Опыт рассмотрения динамики. О раскрытии и возведении к причинам удивительных законов, определяющих силы и взаимодействие тел // Соч.: в 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 250.

³ *Сухов Д.Ю.* Опыт натурфилософского осмысления базовых категорий современного естествознания. С. 41.

⁴ См.: *Эйнштейн А.* Закон сохранения энергии в общей теории относительности // Собр. науч. тр. Т. I. С. 36-38.

⁵ См.: *Липс Т.* Философия природы. С. 90-93.

воды (с точки зрения различения материального и идеального философия Лейбница является одной из самых последовательных систем идеалистического монизма), с высоты достижений современного естествознания можно говорить, что он описывал ни что иное, как материю. Задавшись целью объяснить единство природных явлений, он совершенно справедливо отказался от помощи механистической теории материи с ее пустым пространством и атомами; ведь источником единства не может быть множество атомов, которые к тому же бесконечно делимы на части, в то время, как «непрерывное не может состоять из них»¹. Принцип непрерывности (континуума) «создает совершенную непрерывность в плане последовательности, он создает нечто подобное и в плане одновременности, что дает нам заполненную реальность и позволяет относить пустые пространства к области вымысла»² (ср. с Парменидом). Итак, первой выдающейся идеей Лейбница явился принцип континуума природы.

Непрерывное же не может состоять из делимого; его субстанцией могут быть только «атомы формальные», «монады», и «природа этих форм состоит в силе»³. Вторая идея Лейбница сводится, иными словами, к тому, что непрерывное состоит из неделимых непротяженных центров силы; а так как в конце XVII в. материализм отождествлялся только с пониманием всего в качестве протяженных тел, то и свои философские открытия Лейбниц противопоставляет материализму своего времени.

Формальность монад здесь означает лишь противоположность материальному, т.е. протяженному, массивному, непроницаемому (еще в буддизме материя понималась как подверженное сопротивлению (см.: Васубантху. Абхидхармакоша, III.3); сама по себе эта форма чрезвычайно содержательна в своей силе; эта сила *«составляет внутреннюю природу тел, ибо действовать – отличительная черта субстанций»*, а протяженность говорит только о распространении уже предполагаемой

¹ Лейбниц Г.-В. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом // Соч. Т. 1. С. 272.

² Лейбниц Г.-В. Два отрывка о принципе непрерывности // Соч. Т. 1. С. 212.

³ Лейбниц Г.-В. Новая система природы. С. 272; Лейбниц Г.-В. Монадология // Соч. Т. 1. С. 413.

устремляющейся и оказывающей сопротивление субстанции»¹ (выделено мною. – *И.П.*). Таким образом, Лейбниц создает пандинамическое учение, спаивая его законом сохранения количества силы; тела из субстанции (Гоббс) превращаются во взаимное проявление сил². Что же касается самих пространства, времени и движения, то у Лейбница лишь намечается их понимание в качестве следствия взаимодействия монад, в частности, их восприятия³: «Я неоднократно подчеркивал, – писал он, – что считаю *пространство*, также как и время, чем-то чисто относительным: пространство – *порядком сосуществований*, а время – *порядком последовательностей*. Ибо пространство с точки зрения возможности обозначает порядок одновременных вещей, поскольку они существуют совместно, не касаясь их специфического способа бытия. <...> мгновения в отрыве от вещей ничто, и они имеют свое существование только в последовательном порядке самих вещей...»⁴. (Полнейшее выражение эта идея найдет не в априоризме Канта, а в русском неoleyбницеанстве Козлова, Лопатина, Лосского, Боброва, Бугаева и Алексева (Аскольдова).)

Пандинамизм Лейбница сочетается с плюралистичностью центров сил (прообраз квантов). Правда, согласования субстанционального плюрализма с принципом непрерывности не получилось: с одной стороны, известная теория о «предустановленной гармонии» предполагает автономию каждой монады, развертывание только причин, заложенных в них при возникновении: «Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти»⁵; с другой, «субстанции взаимно мешают одна другой или ограничивают друг друга, в этом смысле они действуют одна на другую»⁶; «в наполненном пространстве всякое движение производит некоторое действие на удаленные тела по мере их отдаления, так что каждое тело не только подвергается влиянию тех тел, которые с ним соприка-

¹ Лейбниц Г.-В. Опыт рассмотрения динамики. С. 247.

² См.: Там же. С. 255.

³ Там же. С. 262; Лейбниц Г.-В. Рассуждение о метафизике // Соч. Т. 1. С. 135.

⁴ Лейбниц Г.-В. Переписка с Кларком // Соч. Т. 1. С. 441-442.

⁵ Лейбниц Г.-В. Монадология. С. 413-414.

⁶ Лейбниц Г.-В. Рассуждение о метафизике. С. 140.

саются, и чувствует некоторым образом все то, что с последними происходит, но через посредство их испытывает влияние и тех тел, которые соприкасаются с первыми, касающимися его непосредственно, то отсюда следует, что подобное сообщение происходит на каком угодно расстоянии»¹. Лишь в системе предустановленной гармонии эти стороны сопоставимы, и то не до конца. Атомизм монадологии не вполне вмещает в себя закон непрерывности; но принципу непрерывности, взятому отдельно от данной теологии, конечно, соответствует именно всеобщий силовой обмен.

После рассмотрения отдельных идей философии Лейбница можно определеннее сказать о ее методологической ценности при построении общей теории материи. Монадология предвосхитила полевое непрерывное видение материальной реальности. (Она же предопределила и квантовое видение этой непрерывности в физике.) Согласно монадологии, сила составляет субстанцию всех иных материальных явлений – нет смысла спрашивать, что есть причина движения материи, если она по существу и сводится к самоактивности. Правда, из приведенных цитат Лейбница замечается некоторое смешение силы как таковой и энергии как меры возможного движения, основанного на силе. (Во многом это вытекает из неустойчивости и многообразия применяемой им латинской терминологии для обозначения силы; наиболее удачным было слово «*vis*», имеющее буквальное значение.) Я же буду строго различать субстанциальность силы и инструментальность энергии. Из философии Лейбница следует взять динамизм и континуум реальности, способные преодолеть корпускулярное, абстрактное понимание материи. Корпускулярный подход, видимо, еще долго будет иметь место в частных науках при рассмотрении отдельных видов материи, когда можно абстрагироваться от метафизики; сам Лейбниц замечал про учение о монадах: «изучение этих форм несколько не поможет нам в частностях физики... физик может объяснить свои опыты либо посредством уже сделанных более простых опытов, либо путем геометрических и механических доказательств, не нуждаясь в общих теориях, относящихся совсем к другой обла-

¹ Лейбниц Г.-В. Монадология. С. 423-424.

ти»¹ (ср.: Плотин. Энн. III.2.3). Действительно, не только физик, но любой из обыденного опыта знает, что он чаще воспринимает концентрации силы в виде тел, вещества в пустоте; такое восприятие имеет характер приспособления организма к среде для выживания за счет улавливания концентраций материи; и нет ничего удивительного, если такое восприятие сохранится не только в быту, но и в частных науках для облегчения описания фактов действительности, хотя и здесь по мере движения вперед все чаще будут возникать проблемы, не решаемые без обращения к непрерывному; материология же должна задавать планку высоты полевого видения, где квантовые свойства твердых тел и микромира исчезают на едином объединенном уровне. Насколько же вообще наблюдаемые проявления силы универсальны или, наоборот, маргинальны во Вселенной, поговорим ниже, после обзора современных космологических теорий. Под материей же, исходя из вышесказанного, будет пока пониматься *непрерывное (континуальное) силовое (динамическое) поле*.

Необходимая причинность. Выше была отвергнута категория связи (взаимодействия) в материальном мире, однако это нисколько не ставит под сомнение понятие причинности, только и характерное для материи. Причинность, как известно, была разносторонне осмыслена Аристотелем, хотя поиск причин, или начал (архэ) мира – неотъемлемая черта всей предшествующей ему философии. Осуществив синтез, он выделили четыре вида причин: 1) материальная; 2) формальная; 3) движущая (энергетическая); 4) целевая (телеологическая) (Метафизика, V.2; Физика, II.3)². Но, не зря к Аристотелю возводят именно телеологическую традицию в учении о причинности, ведь у него все изменяется благодаря стремлению к Богу (Благу) как неподвижной вечной цели (Метафизика, XII.7). Я буду говорить только о «движущей» причине, ввиду сохранения в современной теории лишь этой причины³. Дольше всего наряду с движущей причиной держалась причина целевая, в частности, в биологии (науки о человеке – отдельный плачевный разговор). Виталисты вооб-

¹ Лейбниц Г.-В. Рассуждение о метафизике. С. 133-134.

² Аристотель. Физика // Соч.: в 4 т. М., 1981. Т. 3.

³ См.: Бунге М. Причинность. Место принципа причинности в современной науке: пер. с англ. М., 1962. С. 64.

ще настаивали на целеполагании как особенности живых организмов; немецкий биолог Л. Плате в книге «Эволюционная теория» (1913) приводил восемь типов целесообразного приспособления организмов: 1) коррелятивная (приспособление органов друг к другу); 2) целесообразность строения (расположение видов клеток в соответствующих органах); 3) наружная; 4) рефлекторная и инстинктивная; 5) регуляторная (выделение лейкоцитов при болезни и др.); 6) функциональная (усиление и ослабление органов); 7) приспособительная и поддерживающая жизнь (размножение); 8) эмбриональная (приспособление эмбрионов)¹. Но большинство ученых оговаривают «квазителеологический» смысл слова целесообразность в своих исследованиях, т.е. как соответствие организации системы ее самосохранению и самовоспроизведению². И даже в таком смысле оказывается, что целесообразность есть у любых живых организмов, но отсутствует в неорганическом мире³ (скрытая телеология). Биологическая телеология объяснима особенностями языковых описаний живой материи, где повышена роль антропоморфистских аналогий, и было бы лучше очистить этот язык от такого рода выражений, дабы исключить даже квазицелевые причины, и, например, говорить об уплощенном с боков теле древесных змей (в частности, бойг и мамб) не как достижении цели повышения эффективности передвижения среди ветвей, а как следствии естественного отбора этих видов змей в условиях древесного местобитания.

Итак, сегодня причинно-следственное, каузальное объяснение – практически синоним понятия движущей причинности. Вопрос в объективности этой причинности. Еще древнеиндийский материалист Чарвака (Брихаспати) теорию условий и следствий строил на основе наших восприятий и совпадении этих восприятий⁴. Юм, много позже, анализ причинности также решил освободить от метафизической методологии, ограничась

¹ См. об этом: *Северцов А.Н.* Главные направления эволюционного процесса (морфобиологическая теория эволюции). 3-е изд. М., 1967. С. 52-53.

² См., напр.: *Опарин А.И.* Возникновение жизни на Земле. 3-е изд., полнос. перераб. М., 1957. С. 321; *Рьюз М.* Философия биологии. С. 245 и след.

³ *Опарин А.И.* Возникновение жизни на Земле. С. 322.

⁴ См.: *Мадхавачарья.* Сарва-даршана-самграха. С. 170.

эмпирической феноменологией; в результате феномены предстали атомарно-изолированными; атомарные феномены как нечто законченное не нуждаются в чем-либо предшествующем и не связаны ни с чем последующим; опытное наблюдение следования одного события за другим не является, по его мнению, для установления общего закона; опытное определение причины не должно идти дальше объекта, за которым следует другой объект, при этом опытные обобщения означают лишь схожесть объектов¹. Замечу, Юм отрицает, что события связаны (connected), но допускает, что соединены (conjoined)²; связь, видимо, понимается объективной, а соединение – субъективной операцией на основе чувства и веры. Таким образом, анализы Чарваки и Юма не отрицают реальность причинности, но не видят возможным ее познание без ухода в метафизику. Однако такой анализ не способен ответить на вопрос Свидригайлова в «Преступлении и наказании» Достоевского: явления привидений больным людям значат ли, что их причина в болезни как таковой или, наоборот, «чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше»?³ Если же мы хотим определиться с причинностью онтологически, то под ней следует понимать даже не движущую, а производительную силу, без которой не было бы и нашего опыта: не только то, что, например, из первичного материала Земли под воздействием гравитации образовались материки путем всплытия более легких элементов вроде кремния, но и примеры передачи движения и мотивации также материально-производительны. Соглашусь с формулой причины Бунге: «Если происходит С, тогда (и только тогда) Е всегда производится им»⁴. Поэтому опыты анализа причинности в терминах обусловленности⁵, как не имеющие онтологической глубины, несут мало пользы настоящему исследованию.

¹ Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 53-55, 63-65.

² Там же. С. 63.

³ Достоевский Ф.М. Преступление и наказание: роман. Л., 1977. С. 250-251.

⁴ Бунге М. Причинность. С. 64.

⁵ См., напр.: Вригт Г.Х. фон. Объяснение и понимание // Логико-философские исследования: избр. тр.: пер. с англ. М., 1986. С. 74 и след.

Коренной недостаток предшествующих учений о причинно-следственных связях, включая формулу Бунге, – допущение объективной изолированности причины и следствия; С и Е потому и связываются, что разобщены в качестве феноменов (событий): Солнечная система разрывается на Солнце и планеты, после чего «открываются» причинно-следственные связи между ними (это нисколько не противоречит одновременному единству психического восприятия). Если бессмысленно говорить о связи на уровне непрерывного объекта, то есть ли смысл в выделении причин и следствий? не стоит ли отказаться и от категории причины? Если бы проблема носила только гносеологический характер, можно было бы ограничиться инструментальным подходом – пониманием причин как познавательных инструментов научной деятельности. Решая проблему онтологически, следует вывод, что причинность существует, более того, производительный характер причин в подлинном смысле слова раскрывается именно при отрицании связи, дискретных объектов и взаимодействия. Здесь к месту будет философия санкхьи, ценной в которой будет не учение о связи причины и следствия, но положение о существовании следствия уже в причине, его предсуществовании (Санкхья-карика, 9), что вполне соответствует причинно-следственным процессам в непрерывной среде. Непрерывность материального поля не означает его статичности – «сытого» бытия; подобно тому, как океан не постоянен, а образует рябь и волны на поверхности, пронизан течениями и коацерватами, так *все силовое поле содержит концентрации и рассеивания, перераспределение силовых зарядов и т.п., что и представляет собою причинно-следственные процессы в непрерывной среде «вселенского океана».*

Теперь, при таком понимании каузальности, затрону проблему доли необходимости, случайности и возможности (вероятности) в ней.

Необходимость как не могущее быть иным (Аристотель. Метафизика, V.5), как постоянное соединение объектов¹ нельзя отождествлять с причинностью; детерминация – понятие с большим объемом, чем каузальность. Необходимые соединения

¹ Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 70.

устанавливаются не только между причинами и следствиями, но и между качествами¹, например, в формуле энергии Эйнштейна $E = mc^2$, квазипричинами и квазиследствиями в законах должностования, например, в правиле о необходимости получения лицензии для ведения аудиторской или образовательной деятельности. Но область онтологической причинности только необходима, как говорил Юм, пусть кто-нибудь попробует определить причину без необходимости². Попытки говорить о причинах в терминах обусловленности (необходимые, достаточные, способствующие условия, условия замещаемости и др.)³ следует признать неудачными, так как любого рода условия являются частью причины, а в непрерывно-материальном вселенском объекте все действительные условия являются к тому же и производительными причинами, например, все условия роста растений.

Основным теоретическим ограничением необходимость в причинно-следственных явлениях подвергается со стороны понятий случайности, возможности (вероятности) (о свободе будет сказано позднее).

Случайность как понятие никогда не имела прочных позиций в науке уже потому, что выпадала из ее предмета, целью было открытие необходимых законов. Но вот в XX веке в такой области науки как квантовая физика столкнулись с непредсказуемостью естественных явлений при попытках ответить, например, на вопросы: почему в радиации одни атомы распадаются быстрее других или почему в спектре одни фотоны уходят в один цвет, а другие в другой? Неужели здесь случайная причинность либо вообще случайность как отсутствие причинности? Выход ученые нашли в использовании законов не индивидуальных объектов, а статистических законов, т.е. законов совокупностей; как и в случае с выпадением орла или решки имеет место статистическая детерминация, или случайность (вероятность)⁴. «Случайная» терминология встречается и в иных науках, так адсорбцию вирусов описывают как результат случайного столкновения

¹ Бунге М. Причинность. С. 22.

² См.: Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 81-82.

³ См., напр.: Вригт Г.Х. фон. Объяснение и понимание. С. 74.

⁴ См.: Эйнштейн А. Эволюция физики. С. 253-259; Бунге М. Причинность. С. 26-27.

по типу броуновского движения¹; случайными считают мутации и рекомбинации²; ранее сходный подход применялся к социологическим законам³. В этом есть попытка нащупать необходимость в случайности, но объяснительная сверхзадача анализа причинности требует большего; я не принимаю статистического количественного критерия в обосновании разного рода онтологических процессов и их законов. *До тех пор пока не открыты настоящие необходимые законы определенную работу будут выполнять статистические законы, но их следует рассматривать в качестве предварительных закономерностей недостаточно определенной необходимости в силу уровня научного знания.* Когда, например, синергетики (Г. Хакен и др.) описывают состояние неустойчивости систем, флуктуации и переход их в новое состояние, то говорят о совместном действии случайных (стохастических) и необходимых причин; случайность здесь понимается не в качестве противоположности необходимости, но как непредсказуемость причин, в этом смысле и хаос становится нерегулярным движением, описываемым детерминистскими уравнениями⁴. Поэтому в разговорах о таких флуктуациях, как мутации, гипотетически вызываемые в природных условиях химическими мутагенами, например, пуринами, и радиацией⁵, или спонтанные излучения света в лазерах, не стоит забывать о понятии необходимости. Правы были Левкипп, Демокрит (см.: Аристотель. Физика, II.4), Т. Гоббс, считавшие, что случайных движений нет даже при игре в кости, а есть лишь наше незнание необходимых причин⁶. Вспоминается молодой полицейский из рассказа Чапека «Случай с доктором Мейзликом», мучившийся вопросом: была ли «счастливой случайностью» поимка им вора-«медвежатника» в результате того, что он по окончании дежурства зачем-то пошел на улицу, где располагался кабак, в кото-

¹ См.: Сюрин В.Н. и др. Ветеринарная вирусология. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1991. С. 76.

² См.: Ауэрбах Ш. Генетика: пер.с англ. М., 1969. С. 265.

³ См.: Кистяковский Б.А. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права // Он же. Философия и социология права. СПб., 1998. С. 97.

⁴ См.: Хакен Г. Синергетика: пер. с англ. М., 1980. С. 363, 379.

⁵ См.: Ауэрбах Ш. Генетика. С. 246.

⁶ Гоббс Т. О свободе и необходимости // Избр. произв. Т. 1. С. 558.

ром обычно собирались воровские элементы, встретил на улице человека и остановился под фонарем, чтобы рассмотреть его и на ботинках того заметил железные опилки, вызвал подмогу и задержал его с поличным?¹ О чем бы не говорилось, выпадении орла или решки либо о движении силовых концентраций (элементарных частиц), имеют место те же необходимые причинно-следственные процессы, и оттого что просчитать их куда сложнее, чем движение кометы, дело не меняется. Оттого, что до сих пор не открыты необходимые законы землетрясений, почему и нет строгих предсказаний последних, мало смысла говорить об их случайности, пока же люди скажут спасибо и за статистические законы геологической активности.

С другим понятием, конкурирующем с необходимостью, – возможностью (вероятностью) – встреча была уже при разговоре о явлениях квантовой физики, где одни исследователи пользуются понятием случайности, другие – вероятностью, что говорит о слабой определенности последнего. Возможность (вероятность), как и случайность, нередко выставляется за нечто, неохватываемое необходимостью. Однако Б.А. Кистяковский, критикуя гносеологические предпосылки социологической школы Михайловского, в частности, опору на категорию возможности, вскрыл бессодержательность этого понятия, с помощью которого говорят о чем угодно, что угодно. Это понятие, писал он, широко используется журналистами в прессе, выражая их ожидания и неполную уверенность. *«В социологии нет места для применения той, взятой из практической жизни, точки зрения неуверенности в будущем, которая выражается в допущении многих возможностей. Область социологии... в установлении необходимого»*². Налицо сходство случайности и возможности (вероятности): та и другая проникают в исследования при неизвестности необходимых для законов факторов, но если первая более характерна для описания действия побочных причин и следствий, то вторая для описания массовидной случайности (как было сказано, определенность у авторов разнится либо вообще отсутствует). Онтологизирование как случайности,

¹ Чапек К. Рассказы из одного кармана. Рассказы из другого кармана. Прага, 1989. С. 7-11.

² Кистяковский Б.А. Социальные науки и право. С. 31.

так и возможности (вероятности) является ошибочной данью древним представлениям о существовании потенциального бытия. Следует именовать «вероятным» только незавершенное знание о любых явлениях – значение, применяемое в гносеологических исследованиях (различение гносеологического и онтологического смысла). По моему мнению, как и со случайностью, *от понятия возможности (вероятности) следует вообще отказаться в теоретическом знании как обозначением неких надуманных онтологических явлений; оно лишь указывает на этапы или вообще неудачи в познании причинности и необходимости как ее атрибута.*

Кроме причинных в науке нередко устанавливают и функциональные связи. (И не только в науке: при анализе философии санкхьи выделялась теория именно функциональных отношений между Духом (Пурушей) и Материей (Пракрити), хотя, в конечном итоге, за этими связями в санкхье скрыто, а в йоге явно, стоит субстанциальная причинно-следственная связь.) Б. Рассел даже предлагал современной философии вовсе отказаться от закона причинности в пользу понятия функции (современные науки, по его мнению, уже делают это)¹. Я же присоединяюсь к тем, кто считает, что причинность не заменима функциональными зависимостями, ибо последние не имеют генетических (производных) зависимостей, не способны выявить детерминанты в процессе². Функции во многом сами есть пережиток или возрождение Аристотелевой телеологической причинности; в целом *функциональная терминология допустима при структурных объяснениях, если в прагматических целях этого достаточно для исследования, но совсем не удовлетворительна в генетических и шире онтологических теориях, особенно метафизического уровня, где требуется выявление истории предмета.*

Из сказанного о причинности вытекает сугубая материальность данного явления; это понятие материологии, негодное для теологии. Процессы во вселенском материальном поле как волнообразного, так и концентрационного и дисперсного характера

¹ См. об этом: *Вригт Г.Х. фон.* Объяснение и понимание. С. 72.

² См.: Там же. С. 72-74; *Бунге М.* Причинность. С. 138.

непрерывно порождают новые динамические явления. Все *причины (производящие источники силы) непрерывно перетекают в следствия (производные силы)*, например, одни концентрации силы в виде электронов, прибывая к иным концентрациям, образуют электрический заряд. Таким образом, *все причины и следствия – не более чем имманентные силовые течения непрерывного материального поля* (это онтологическое, а не логическое понимание).

Материология и космология. Теперь, в связи с силовым понятием материи, рассмотрим современные космологические (космогонические) теории в целях конкретизации сказанного; большинство же космологов отдает предпочтение теории «расширяющейся Вселенной» (термин «Вселенная» хотя и не отождествляется с ее видимой частью – Метагалактикой, но выводы из наблюдения последней, как правило, экстраполируются на материальный мир в целом).

Основным доводом в пользу расширения является эффект «красного смещения»: еще в 1848 г. А.А. Физо открыл, что красное смещение есть изменение длины волны линий поглощения или испускания в спектре звезды, которая либо приближается, либо удаляется, что позволяет измерять скорость этого приближения или удаления; затем, в нач. XX в. американский астрофизик В.М. Слайфер открыл «красное смещение» в спектрах удаляющихся от нас галактик и определил их скорости от 200 до 1100 км/с; наконец, в 1929 г. А.Э. Хаббл сделал вывод о расширении Вселенной; данный вывод подтвердил теорию российского математика А.А. Фридмана, который еще в 1922 г. с помощью математических моделей движения вещества при силе притяжения доказал нестационарность Вселенной, которая должна либо расширяться, либо сжиматься. Такова предыстория современной космологической парадигмы. Дабы описать эволюцию Вселенной пошли по пути расчетов все более сжатого ее состояния: в 1948 г. Г.А. Гамов предложил за исходную точку понятие «Большого взрыва» со сверхплотным и сверхгорячим веществом, и он же предсказал сохранение до наших дней испущенных тогда фотонов. Действительно, в 1965 г. А. Пензиас и Р. Вилсон обнаружили заполненность Вселенной реликтовым

излучением – радиоволнами миллиметрового диапазона, распространяющихся равномерно по всем направлениям, с плотностью лишь 3×10^{-34} г/см³.

Итак, теория расширяющейся Вселенной моделирует точку сингулярности при времени = 0 (10-20 млрд лет назад), где плотность материи бесконечна (глубже модель Фридмана неприменима). Строго говоря, здесь представления о времени и пространственных размерах неприемлемы, так как «в момент сингулярности пространство-время по существу было разрушено действием гравитационных сил»¹. Более привычное описание начинается с рождения частиц в «Планковский момент» = 10^{-43} сек., когда объемом Вселенной меньше атомного ядра и $\approx 10^{-33}$ см в диаметре, а плотность 10^{90} кг/см³. Дальнейшая эволюция выглядит как наступление в момент = 10^{-6} сек. Андронной эры, в 1 сек. – Лептонной эры, в 1 мин. – Радиационной эры, в 10 тыс. лет – Эры вещества, в 300 тыс. лет – Эпохи отделения излучения от вещества, наконец, в 1-2 млрд лет начинается образование крупномасштабной структуры Вселенной². Однако к 70-м годам XX в. такое описание во многом не удовлетворяло ученых. Дж. Силк писал: «Теория Большого взрыва еще не разрешила три фундаментальные проблемы: что было до начального момента, какова природа сингулярности и каким образом формировались галактики?». При этом он допускал возможность новой теории, которая будет включать в себя и Большой взрыв³. На рубеже 70-80-х годов такая теория действительно появилась.

В 1979 г. московский астрофизик А.А. Старобинский выдвинул модель перехода «ложного вакуума» в горячую Вселенную; однако лишь американский ученый А.Х. Гус в 1981 г. применил стадию «раздувания» для решения проблем расширяющейся Вселенной, например, проблемы горизонта видимости (он же предложил термин «инфляция» для именованной этой стадии). Согласно «теории раздувающейся Вселенной» (теории инфляции), вначале Вселенная находилась в возбужденном состоянии ложного вакуума, лишённого вещества и излучения, с колос-

¹ Силк Дж. Большой взрыв. Рождение и эволюция Вселенной: пер. с англ. М., 1982. С. 111.

² См.: Там же. С. 75, 112.

³ Там же. С. 315, 329.

сальной плотностью и отрицательным давлением; действие сил отталкивания вызвало стремительное расширение с удвоением объема каждые 10^{-34} сек. в геометрической прогрессии; вся энергия, первоначально равная нулю, появляется за 10^{-32} сек.; ложный вакуум стремится к распаду, отталкивание исчезает, Вселенная переходит к обычному гравитационному притяжению, при сохранении замедляющегося расширения по инерции. За период инфляции Вселенная выросла от миллиардной доли протона до нескольких сантиметров, что привело к охлаждению. В результате столкновения образовавшихся пузырьков, содержащих поле, обычная материя нагревается до 10^{27} К (температуры «великого объединения»), после чего продолжается развитие в соответствии с теорией «Большого взрыва». Именно стадия раздувания объясняет сегодня, почему Вселенная однородна и изотропна вне «горизонта видимости». В то же время в теории Гуса столкновение пузырьков нарушало наблюдаемые однородность и изотропность Вселенной, поэтому в 1982 г., одновременно, московский астрофизик А.Д. Линде, а также А. Альбрехт с П.Дж. Штейнхардом предложили принятый и поныне новый «сценарий раздувающейся Вселенной», где стадия инфляции длится дольше, и разогрев происходит из-за рождения частиц полем, что не ведет к неоднородности¹.

В этой парадигме работают теории происхождения крупномасштабной структуры вселенной, отталкиваясь от предположения Ньютона о гравитационной неустойчивости среды: при этом одни предполагают происхождение от адиабатических возмущений единой среды плазмы и излучения, другие – от энтропийных возмущений плазмы на фоне однородного излучения. Наблюдения реликтового излучения не обнаруживают следов возмущений, что, видимо, говорит в пользу энтропийных возмущений; причиной самих же возмущений являются квантовые свойства материи при переходе от ложного вакуума к настоящему: при квантовом распаде он в одних местах опережает другие; в разное время происходит расширение и возникают неоднородности плотности².

¹ См.: Девис П. Суперсила. С. 210-213; Линде А.Д. Физика элементарных частиц и инфляционная космология. М., 1990. С. 35 и след.

² См. об этом: Гуревич Л.Э. и др. Происхождение галактик и звезд. М., 1983. С. 49; Новиков П.Д. Эволюция Вселенной. С. 184-185.

Представления о дальнейшей эволюции объектов Вселенной зависят от внимания лишь к видимому светящемуся веществу либо и к невидимым массам. Согласно ряду исследований, самыми распространенными элементами во Вселенной являются фотоны и нейтрино (в миллиард раз больше, чем протонов и электронов), большинство их имеет возраст вселенной. Но, в отличие от фотонов, нейтрино обладают массой покоя в 30 тыс. раз меньшей массы электрона (эксперименты В.А. Любимова 1980 г.); тогда, их суммарная масса в 10 раз превосходит массу всех других элементов, и именно скопления нейтрино притягивают остальное вещество. На основании наблюдения независимости скоростей галактик – спутников крупных галактик от радиусов их орбит – допускают невидимую массу вещества, превосходящую массу видимых звезд центральной галактики как по массе, так и по объему; эти скрытые массы были названы «галактическими коронами», а совокупность галактики с короной и вращающимися в последней спутниками и облаками нейтрального водорода – гипергалактикой. После открытия же массы покоя нейтрино именно этот элемент и стал предполагаться в основе корон; а так как галактики со своими спутниками образуют скопления, а в целом расположены в виде подобия ячеек пчелиных сот (еще в Чхандогья упанишаде воздушное пространство сравнивалось с сотами, а частицы света с потомством (Ш.1.1) – с размерами стенок около 100 Мпс, то за этой видимой структурой подразумевается первичное расположение сгущений нейтрино¹. Из теории «Великого объединения» сил следует нестабильность протонов; их срок определяется в 10^{30} лет, что влечет их истощение во вселенной² и распад всего обычного вещества в ходе длительного расширения Вселенной.

Сценарий расширяющейся Вселенной применяется и в моделях закрытой осциллирующей Вселенной, где расширение (из сингулярности) сменяется сжатием (коллапсом) в бесконечных циклах (либо однократного сжатия и неограниченного расширения). При этом возможность смены расширения сжатием зависит от критической плотности вещества во Вселенной \approx

¹ См.: Гуревич Л.Э. Происхождение галактик и звезд. С. 160 и след.

² См.: Салам А. Унификация сил. С. 202.

$\approx (1 \div 0,5) \times 10^{-29}$ г/см³, замедляющего расширение; учет массы нейтрино может и дать критическую плотность. Однако остается проблема роста энтропии в ходе таких циклов (отдельные авторы парируют этот тезис утверждением уменьшения энтропии за счет смены законов физики в состояниях сингулярности)¹. В целом циклы осциллирующей Вселенной выглядят как непропорциональное перенесение на мир в целом гипотезы «черных дыр», выдвинутой еще в 1783 г. английским физиком Дж. Мичеллом (например, чтобы Земле стать таким объектом, ее надо сжать в радиус меньше 1 см); но в 1974 г. С.У. Хокинг сделал вывод, что «черные дыры», не такие уж черные: они не скрываются полностью за «горизонтом событий», так как должны испускать фотоны, электроны и нейтрино тепловым спектром и все быстрее испаряться². Вследствие этого данная гипотеза мало приложима к эволюции Вселенной в целом.

Я отвел столько места теории раздувающейся Вселенной и Большого взрыва ввиду господства ее в современной научной картине мира и ставшей в широких кругах предметом веры, что, несомненно, оказывает давление и на философскую рефлексию. На многие недостатки этой парадигмы указывают сами ученые; я же здесь ограничусь мировоззренческими:

1. *Выводы из наблюдений и расчетов, касающихся Метагалактики, неосновательно экстраполируются на природу Вселенной.*

2. *Предполагается, с одной стороны, начальная точка отсчета без объяснения причины ее явления именно в эту точку и с полным непониманием предшествующих событий, с другой стороны, дурная бесконечность конца эволюции; модель же циклической Вселенной допускает чрезмерные качественные преобразования мира в целом.*

3. *Появление огромной энергии Вселенной из энергии, равной 0, даже с учетом неприменения закона сохранения массы-энергии, должно объясняться другими источниками порождения.*

¹ См. об этом: *Гуревич Л.Э.* Происхождение галактик и звезд. С. 175-177; *Новиков П.Д.* Эволюция Вселенной. С. 161-163.

² См.: *Биррелл Н.* Квантованные поля. С. 261 и след.; *Николсон И.* Тяготение, черные дыры и Вселенная: пер. с англ. М., 1983. С. 103 и след.

4. Наконец, что особенно важно для настоящей работы, как модель открытой расширяющейся, так и закрытой циклической Вселенной парадигмально задана традиционной религиозной мифологией панмонизма. Расширяющаяся Вселенная, имеющая начало и не имеющая конца, протекает из доктрины креационизма с идеей творения мира из ничего (небывшее приобретает вечное бытие) (поэтому теория «Большого взрыва» так удобна богословам, толкующим достижение науки). А теория циклической Вселенной подобна чисто пантеистическим догматам об эманации, где из Единого рождается множество, постепенно втягивающееся обратно в лоно Единого и т.д.

Из современных космологических теорий куда менее мифологична и близка мне теория А.Д. Линде, появившаяся в 1983 г. после названной выше попытки усовершенствования гипотезы раздувающейся Вселенной и получившая название «сценарий хаотического раздувания»¹. Краеугольным в нем является отказ от отождествления однородности наблюдаемой Метагалактики на всю Вселенную; мир в целом понимается здесь как пространственно-временная пена, из которой рождаются в разное время причинно не связанные мини-вселенные. Плотность Вселенной колеблется от менее 10^{-29} г/см³ (как в наблюдаемой части) до более 10^{94} г/см³ (в значительной ее части); возникающие в разное время сингулярности не влияют на состояние пены всей Вселенной; из этих сингулярностей раздуваются мини-вселенные (в одной из которых живет человечество); подавляющее число этих пузырей возвращается в прежнее состояние, так как большая часть энергии концентрируется в неоднородностях, но некоторые достигают размеров $10^{6 \cdot 10^4}$ см (это в сотни раз больше наблюдаемой Метагалактики); на поздних стадиях раздувания формируются неоднородности скалярного поля, приводящие к образованию галактик; такие мини-вселенные порождают в виде ответвлений новые расширяющиеся области. Вселенная в результате раздувания одних частей и возвращения в прежнее состояние других разбивается на домены с разными

¹ См.: Линде А.Д. Физика элементарных частиц и инфляционная космология. С. 40 и след.

типами вакуумного состояния. «Вместо однородной Вселенной, возникающей как целое в некоторый момент времени $t = 0$, мы имеем дело с глобально неоднородной самовоспроизводящейся раздувающейся Вселенной, эволюция которой не имеет конца и, возможно, не имеет единого начала»¹.

«Сценарий хаотического раздувания» не имеет ряда недостатков традиционных моделей. В нем намечается: 1) попытка выведения отдельных областей Вселенной из единого поля; 2) видение нашей мини-вселенной лишь как маргинального состояния во Вселенной; 3) принципиальная неоднородность мировой реальности.

Что же касается самой мировой пены, то подход Линде находится в русле исследований так называемого «физического вакуума» – среды, заполняющей все пространство. В 1920 г. Эйнштейн в своем роде возродил старинную физическую гипотезу всепроникающего эфира; по его мнению, отрицать эфир, значит утверждать, что пустое пространство не имеет физических свойств; при этом он писал: «Специальная теория относительности запрещает считать эфир состоящим из частиц, поведение которых во времени можно наблюдать, но гипотеза о существовании эфира не противоречит специальной теории относительности. Не следует только приписывать эфиру состояние движения»²; им также отмечалось, что пока не известно, участвует ли эфир в создании элементарных частиц³. Понятие эфира использовалось первоначально в построении модели статической Вселенной; и хотя, пусть не сразу, Эйнштейн принял модель нестационарной Вселенной Фридмана, но само понятие не утратило своего значения. В 1928 г. П. Дирак выдвинул идею физического вакуума как совокупности частиц с отрицательной энергией; в результате эфир явился однородной средой, силовым фактором, способным уравновешивать гравитацию в масштабах Вселенной, т.е. антигравитировать; эта среда не имеет реальных частиц (выделяемые бозонный и фермионный вакуумы состоят из кратковременных виртуальных частиц, но в своей совокупно-

¹ Там же. С. 221.

² Эйнштейн А. Эфир и теория относительности. С. 686.

³ Там же. С. 688.

сти влияющих на частицы реальные), так что движение и покой относительно ее неразличимы; она однородна в пространстве и неизменна во времени (вещество расширяется, а эфир статичен); сегодня даже предполагается его плотность $\approx 10^{-29} \div 10^{-28}$ г/см³, сравнимая с веществом¹. Позднейшая разработка «физического вакуума» ушла, на мой взгляд, в другую область: одни исследователи совершили крен в чисто пространственное понимание фундаментальной среды², что отчасти наблюдается и в концепции Линде; другие видят в «физическом вакууме» как ферменте квантовой активности и основе вещества ряд слоев из виртуальных или реальных элементарных частиц различной массы, являющегося «натуральным пространством»³. Из перечисленных точек зрения, в любом случае, следует, что «мировой фундаментальный объект» в современной научной картине мира увязывается с некоей единой средой; однако пониманию ее природы мешают, с одной стороны, вера в абсолютное пространство, с другой – всё те же корпускулярные представления.

Материология и биология. Нет необходимости прилагать общее понятие материи помимо вопросов происхождения Вселенной, о чем шла сейчас речь, также ко всем областям материального мира, что увело бы от движения к основной цели исследования; но невозможно совсем обойтись без обращения к природе живой материи и, в частности, человека в связи с рассмотрением в работе его мировоззрения. Живая материя будет в части, ставшей предметом научных, биологических исследований, т.е. открытых на Земле организмов; однако следует понимать, что *Земля – не единственная населенная планета космоса; кроме того, полевое видение материи открывает простор для признания других, непривычных для человеческого восприятия, тонкоматериальных форм жизни*; этом смысле выглядит даже реалистично в повести Гоголя «Вий» то, что ночные духи, опоздав скрыться под землю с рассветом, так и остались «завяз-

¹ См.: Гуревич Л.Э. Происхождение галактик и звезд. С. 177-182; Розенталь И.Л. Геометрия, динамика, Вселенная. М., 1987. С. 103-105.

² См., напр.: Сухов Д.Ю. Опыт натурфилософского осмысления базовых категорий современного естествознания.

³ См.: Девис П. Суперсила. С. 210.

нувши в дверях и окнах» церкви¹, т.е. как своего рода материальные существа и они ограничены законами материи; в этом частичная правда анимистических верований.

В начале исследования говорилось о древнейшей истории человечества. В силу сказанного, выражение «человек произошел от обезьяны» должно быть уточнено на «человек – это обезьяна» или «человек – это один из видов обезьян»; Ф. Ницше считал человека обезьяной относительно сверхчеловека², т.е. в духовном смысле, я же говорю о человеке как обезьяне в смысле биологическом. Не говоря уже о фактически высокой адекватности такого подхода, даже и с ценностной точки зрения отрыв человека от биологических основ, перевод его сущностных характеристик в русло неких культурологических явлений не бесспорен; разве высасывание из пальца человеческих экзистенциальных проблем и противоположные попытки их решения ценнее понимания того, что все виды высших человекообразных обезьян сейчас, кроме человека, находятся по перечню Международного союза охраны природы на грани вымирания (крайняя степень краснокнижных видов), и только человек по этим же критериям процветает, подобно круглым червям или серым крысам.

Это согласуется с дуалистической религией, ведь сказано: *«разве тело моё не природы часть?»* (Аллат, 26). *Человек – разновидность живой материи; тело – это не только кости, органы и иные ткани, но и психика (душа)*. Еще Ж. Ламарк писал о возникновении клеток из неорганических веществ; в основе живой материи, согласно А.И. Опарину, теория возникновения жизни которого сохраняет ценность до сего дня, находятся сами по себе простые химические реакции (окисления, восстановления, гидролиза, фосфорилиза, альдольного уплотнения, разрыва углеродной связи и т.д.); их особенность в упорядоченном протекании (обмене веществ)³. Накопление в мировом океане производных углеводов привело к возникновению таких органических соединений, как углеводы (сахара), липоиды, органи-

¹ См.: Гоголь Н.В. Вий // Избр. произв. М., 1948. С. 164.

² См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 8.

³ См.: Опарин А.И. Возникновение жизни на Земле. С. 333.

ческие кислоты, порфирины, нуклеотиды, аминокислоты, белковоподобные вещества и др. (Предбиотическая эволюция вполне описывается в рамках термодинамики и химической кинетики.) Органические вещества от состояния растворенности в океане переходили к состоянию открытых систем, концентрации многих молекул; если даже процесс сводился к простой концентрации белковоподобных и других веществ в точке пространства и образованию поверхностной пленки, тем не менее они проникали избирательно и вступали в те или иные реакции. Важными обстоятельствами для возникновения жизни были, с одной стороны, индивидуальные особенности каждой капли (наличие веществ, в том числе простейших неорганических катализаторов, например, железа или кальция, структура), ведущие к разнице в скорости и виде реакций, с другой, одни химические процессы способствовали большей длительности существования капли, чем другие. Хотя еще не было естественного отбора, но отбор капель с большей скоростью реакций и способностью к росту возник¹. Дальнейшая эволюция требовала наличие белков – полимеров аминокислот в качестве ферментов обмена веществ, иначе при имеющихся температурах процессы протекали бы крайне медленно; вероятно, некоторые капли могли поглощать порфирины, ускоряющие реакции, а также сахара и др., а частично они синтезировались внутри; в каплях они синтезировались с неорганическими катализаторами на сотни ладов; особенно выигрывали капли, где образовывались белковоподобные катализаторы; в одной капле возникали многочисленные ферменты, цепь из двадцати согласованных реакций, как при спиртовом брожении. «Из этого постоянства повторяемости взаимосвязанных, координированных между собой в единую сетку реакций и возникла характерная уже для живых систем способность к самовоспроизведению. С этого момента можно говорить о возникновении жизни»². Таким образом, возникновение жизни выглядит как самоорганизация, как говорит современная синергетика, «флуктуации и отбор приводят к эволюции систем»³. Но

¹ Там же. С. 324-328.

² Там же. С. 329, 340, 344.

³ *Хакен Г.* Синергетика. С. 238.

что особенно важно, жизнь возникает как некое возмущение в океанической среде, как процесс концентрации материи.

Для объяснения эволюции собственно живых организмов наиболее применима «синтетическая» теория эволюции Ч. Дарвина (1859), истоками уходящая к идеям Гете, Э. Дарвина (1794) и Ламарка (1809), хотя от этих идей отталкиваются и иные современные эволюционные теории¹. Ее основной закон «естественный отбор» – «сохранение полезных индивидуальных различий или изменений и уничтожение вредных», определяемых борьбой за существование (у организмов с половым воспроизведением он дополняется половым отбором)². Дарвин, конечно, не отрицал наличие исключений, гибель наиболее приспособленных и, наоборот, размножение менее приспособленных; но «при наличии достаточного числа организмов довольно большая часть лучше приспособленных в то же время способна успешно воспроизводиться. Таким образом, более приспособленные гены популяции в целом получают преобладание при воспроизведении»³. Естественный отбор, по Дарвину, не синоним прогресса, так как приспособление достижимо и путем регресса; приспособление заключается в том, что господствующие формы стремятся сделаться еще более господствующими (увеличение числа и площади), а крупные группы стремятся разбиться на подчиненные систематически группы⁴ (выше я сказал о процветании человека). Биологический прогресс (в широком смысле слова, включая и дарвиновский регресс) достигается, по Северцову, четырьмя направлениями: 1) морфофизиологическим прогрессом (ароморфозом), например, появлением многоклеточных форм; 2) идиоадаптацией, например, специализацией одного органа; 3) эмбриональным приспособлением, исчезающем во взрослом состоянии (ценогенезом) как особом случае идиоадаптации и 4) морфофизиологическим регрессом (дегенерацией)⁵. Но лишь ароморфоз «характеризуется осложнением и диффе-

¹ См. об этом: *Рьюз М.* Философия биологии. С. 156 и след.

² См.: *Дарвин Ч.* Происхождение видов / пер. К.А. Тимирязева. М.; Л., 1935. С. 186, 192.

³ *Рьюз М.* Философия биологии. С. 67-8.

⁴ См.: *Дарвин Ч.* Происхождение видов. С. 165, 224; *Северцов А.Н.* Главные направления эволюционного процесса. С. 137.

⁵ См.: *Северцов А.Н.* Главные направления эволюционного процесса. С. 137.

ренцировкой организации животных и осложнением, дифференцировкой и интенсификацией функций их активных органов (органов дыхания, кровообращения, питания и движения, а также центральной нервной системы и органов чувств), в результате чего происходит *общий подъем энергии жизнедеятельности животных*»¹.

Если говорить именно об эволюции человека в связи со всеми предшествующими ему формами жизни, то выявляется картина именно *широкого приспособления за счет общего подъема сил* (об отличии силы от энергии см. выше). На раннем этапе эволюции для биосинтеза требовалась сила, метод ее мобилизации – анаэробный распад экзогенных органических веществ; прогресс требовал независимости от такого способа – появляются организмы с системами химических реакций, позволяющих синтезировать разнообразные компоненты из простых органических молекул – возникает автотрофия, венец которой – фотосинтез. На основе этого возникло обилие органических веществ и атмосфера как условие для появления животных с интенсивным дыхательным обменом². С этим связана и эволюция сердца позвоночных в сторону все большего разделения сердца перегородкой для отделения артериальной крови от венозной; то есть, птицы и млекопитающие получают наибольшее количество окисленной крови³. Наконец, увеличение общих размеров мозга (в частности, мозжечка и больших полушарий) у млекопитающих, т.е. развитие психических способностей, позволило им приспосабливаться к изменениям окружающей среды сохраняя прежнюю структуру; взамен медленного приспособления органов наступает быстрое изменение навыков⁴; особого развития психика достигает у человекообразных обезьян, преимущественно у человека; при этом следует говорить не только о такой абстракции как интеллект, но и не забывать о высочайшем развитии эмоций: положительную и отрицательную *оценку* информации, необходимую при переходе из гомогенной среды в среду

¹ Там же; см. также: *Дарвин Ч.* Происхождение видов. С. 222-223.

² См.: *Опарин А.И.* Возникновение жизни на Земле. С. 430-431.

³ См.: *Северцов А.Н.* Главные направления эволюционного процесса. С. 68-69.

⁴ См.: Там же. С. 115; *Дарвин Ч.* Происхождение видов. С. 222-223.

дискретных предметов, выполняет именно чувствительность¹. Поэтому любой интеллектуальный процесс предполагает наличие операции по выделению предмета, интереса к нему (интерес в современной психологии трактуется в качестве эмоции), его оценку или ее подобие.

Следовательно, человек – один из способов материальной концентрации, не говоря, что высшая, ведь сам Дарвин указывал на неприменимость признаков эволюционного прогресса животных видов (развитие мозга и др.), например, к растениям². А указанное процветание человеческого вида еще не признак его действительно прогрессивной эволюции; в этом смысле растения с их фотосинтезом – куда прогрессивнее. Пора уже не только в сатирическом смысле воспринимать воззрения Дж. Свифта о благородных лошадях-«гуигнгнгах» и непереносимых животных людях-«сху»³ или М. Твена с его «теорией нисхождения человека от высших животных»⁴; пора трезво взглянуть на эволюционное место обезьян-людей.

Более полное понимание человека, как и всего, невозможно без рассмотрения человеческого организма в контексте вселенского поля. Исходя из полевого определения материи вызывает интерес гипотеза Манеева о био- и биопсиполях как первичных возмущениях континуально-полевой реальности⁵. Недостатком в ней я считаю непоследовательное понимание биопсиполя в качестве субстрата для организма, строение которого объясняется функцией к большему соприкосновению клеток с полем⁶; возникает некое древнее представление о материальном субстрате-возможности и самих вещах (см., например: Аристотель. *Метафизика*, 1.3)⁷. Ранее я говорил, что дискретно-корпускулярно-корпускулярное видение есть способ гносеологического при-

¹ См.: *Леонтьев А.Н.* Проблема возникновения ощущения // Он же. *Эволюция психики*. М.; Воронеж, 1999. С. 56-64, 162.

² См.: *Дарвин Ч.* Происхождение видов. С. 222.

³ См.: *Свифт Д.* Путешествия Гулливера: пер. с англ. М., 1991. С. 315-317.

⁴ См.: *Твен М.* Дневник Адама: (сб. публицистических произведений): пер. с англ. М., 1981. С. 130-139.

⁵ См.: *Манеев А.К.* Гипотеза биополевой формации как субстрата жизни и психики человека.

⁶ См.: Там же. С. 361.

⁷ Ср.: *Аверроэс (Ибн Рушд).* Опровержение опровержения. С. 91; *Блах Э.* Тюбингенское введение в философию: пер. с нем. Екатеринбург, 1997. С. 245.

способления организма к среде; однако это не означает объективного существования отдельных тел; значит и организм не соприкасается с биополем, а последнее не окружает его, но организм и есть феномен биополя, что на уровне психики наиболее воспринимается в виде смутного переживания; само же биополе есть феномен вселенского материального поля.

Свободен ли человек? Наконец, для большей определенности с человеком как разновидностью живой материи следует рассмотреть такое гуманитарное понятие, претендующее на онтологичность в области поведения человека взамен необходимости, как свобода. Эту категорию практически не используют при познании неорганического и бессознательного органического мира; простор для оперирования ею наступает при описании деятельности человека и Бога. Проблема свободы, по сути, сводится к проблеме «свободы воли», про которую Ницше иронически заметил: она тем и жива, что является для многих удобным предметом критики¹. А раз и сегодня свобода воли не сдана в архив, то и я не откажу себе в удовольствии рассчитать с ней.

Свобода, несомненно, кое-что объясняет, но не в онтологии, а в психологии заблуждений. Аристотель приводит слова поэта Эвена: «Коль вещь необходима, в тягость нам она» (Метафизика, V.5). И похожа на сеанс успокоения череда учений о свободе человека с древности до наших дней. Если случайность и возможность – успокоительное средство для тех, кому никак не дается в руки птица-истина, то свобода – средство от тоски, антидепрессант для большинства тех, кому выпало уродиться человеком разумным. Думается, наблюдениям Эвена не противоречат идеи, например, Достоевского, высказанные в романе «Братья Карамазовы» устами Великого Инквизитора, или Э. Фромма о бегстве людей от свободы²; людям подавай середину меж рабством и самостоятельностью, дабы не очень напрягало.

Пока ученый занят связями и их законами в мире физических, химических и биологических объектов, и человеком как

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 253.

² См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы: Роман в четырех частях с эпилогом: Ч. 1 и 2. М., 1987. С. 263-265. Фромм Э. Бегство от свободы // Он же. Бегство от свободы. Человек для себя. Мн., 1998.

частью этих объектов, он удовлетворяется понятием необходимости с подвесками случайности и возможности; ему в голову не приходит оценивать степень свободы сверхновых звезд, вулканической активности, течений и ветров, реакции окисления, метаморфоза насекомых, физиологических, бессознательных и аффективных процессов в организме и психике человека; перечисленное и т.п., говоря словами Эвена, ему не «в тягость». Но вот подходит очередь оценивать человеческое сознание, «Я», волю, разумную мотивацию, целеполагание и оказывается, что в этом человек свободен; слишком человек презирает комара на руке, дабы уравнивать принципиальные моменты его и своей жизни; он размышляет: «Я волен выбирать: пить мне кровь ближних или отдать им последнюю рубашку, а комар – нет». Уверовав в свободу своей воли, человек начинает даже играть ее силой, как герой из романа «Машенька» Набокова заставляя себя встать ночью, «чтобы выйти на улицу и бросить в почтовый ящик окурок»¹. Отсюда и растут ноги гипотез свободы; укажу несколько.

Обыденные представления о свободе проникли в панмонистическую религиозность. Имею в виду библейский креационизм с его учением о свободном творчестве Бога в деле созидания мира, ибо для открыто пантеистических эманационных учений более характерно учение о необходимости истечения из Абсолюта ипостасей и миров (эонов), хотя говорится об освобождении человеческой души от тела. Были, конечно, и христианские теологи, отрицающие, исходя из догмата о первородном грехе свободу человеческой воли, таков, например, Кальвин (Наставление в христианской вере, II. II и II. V), но представление о свободе творца характерно и для них. Поэтому из философских учений о свободе воли коснусь так или иначе связанных с креационизмом.

Аналогом библейской свободе является, например, гипотеза Лейбница и следующая ей гипотеза неолейбницеанца Лопатина. Сразу замечу слабость и противоречивость этой части философии Лейбница; тем не менее все современные попытки доказательства свободы восходят к ней. В «Опытах теодицеи...» он,

¹ *Набоков В. Машенька // Собр. соч.: в 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 41.*

полемизируя с Гоббсом (о нем скажу ниже), не может не признать, что ничто не происходит без причины, или достаточного основания, в т.ч. и человеческие поступки; даже совершение чего-либо по прихоти, чтобы доказать свою свободу, имеет свой мотив достижения удовольствия или выгоды; и если человек далеко не всегда способен обнаружить основания поступков, то Богу всегда видны причины и мотивы¹. Но из этого, в противовес Гоббсу и в теологических целях, Лейбниц делает, тем не менее, вывод о наличии свободы у разумных существ; правда достигается это ценой придания термину особого смысла. Необходимость понимается не в качестве атрибута причинности, но как то, противоположное чему невозможно или противоречиво (абсолютная необходимость), утверждение же, что я завтра буду писать, не необходимо, точнее, это гипотетическая необходимость². Разумное существо способно выбирать из возможных вариантов; именно возможность (вероятность) поведения означает свободу, для сохранения которой достаточно, чтобы «основание склоняло, но не принуждало»³. Прибавляя к этому метафизику предустановленной гармонии души и тела и независимости души-монады от других душ, ее самопроизвольности, т.е. наличие всех оснований в самой душе⁴, Лейбниц получает видимость доказательства свободы воли. Теперь понятна названная мною выше противоречивость представленных положений: с одной стороны, признается всеобщая причинность, с другой, осознание двух и более возможностей порождает свободу, хотя само это осознание и склонность к одной из «возможностей» имеет свои причины.

Лопатин также не склонен, говоря о свободе, отрицать саму причинность, дабы не впасть в случайный произвол; он отрицает универсальность механической причинности, под которой понимает любые трансформации материи. Непосредственные данные сознания о свободе воли, считает он, именно в силу своей непосредственности, не могут обманывать нас (например, мы не называем свободным наше поведение в результате потери

¹ См.: *Лейбниц Г.В.* Соч. Т. 4. С. 157-160.

² См.: Там же. С. 153.

³ Там же. С. 157-158.

⁴ Там же. С. 167-169.

равновесия, но осознаем свободу ряда иных действий)¹. Тут-то и начинается аналогия с религиозным креационизмом: кроме механической причинности есть причинность творческая (духовная, телеологическая); одушевленное существо способно самоопределяться не только механическими предшествующими причинами, но и целями будущего (в этом Лопатин солидарен с виталистами, распространяя телеологическую причинность на весь живой органический мир). Человек, в отличие от других живых существ, проявляет целеполагание в творчестве, которое есть не трансформация предшествующего, не цепь явлений, уходящая в прошлое, но новый акт, не имеющий прошлого²; причинность предопределения производна, вторична к причинности свободы³. В итоге вся гипотеза Лопатина держится непосредственно на лейбницеанской монадологии, доказанной опытом самосознания, где монады (души) самочинны в своей деятельности, и опосредованно на библейском учении о творении из ничего как свободном акте божества, по отношению к которому механическая причинность вторична.

Другой произрастающей из библейского креационизма и из лейбницеанской монадологии является гипотеза свободы И. Канта и А. Шопенгауэра. Кант, отталкиваясь от идей Лейбница о нематериальности монад-в-себе и материи лишь как результате явлений монад друг другу, строит дихотомию ноуменов (сущностей вещей) и их феноменов. Необходимые причинно-следственные связи – результат нашего познания внешнего мира, т.е. принадлежат феноменальности. Пока человек определяет свою деятельность опытом феноменального мира, пусть даже опытом достижения благих целей, он сам лишь звено в необходимых причинных отношениях. Но воля человека как способность быть самопричинной может выходить за пределы феноменов (обычных мотивов) в метафизическую область ноуменов на основе мотива долга, т.е. уважения к моральному закону как таковому, вместо всяческих душевных порывов⁴. Мотивация

¹ См.: Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли // Он же. Аксиомы философии. С. 33, 38-39.

² См.: Там же. С. 33, 47-50.

³ Там же. С. 81.

⁴ См.: Кант И. Критика практического разума // Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 338, 393-394, 463-464.

долженствования, которая феноменально не необходима, освобождает. Правда, не следует думать о свободных поступках в качестве выпадающих из мира феноменов: для внешнего наблюдателя как свободные, так и необходимые деяния человека предстают только как феномены (механизм природы и свободы совпадают в одном поступке), значит все поведение, если бы появилась возможность исследовать его во всех деталях, «можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение»¹. Прямым продолжением этого различения умопостигаемого и эмпирического явилась этика Шопенгауэра, что он сам отмечает²; однако воля из атрибута разума становится сущностью человека; множество мотивов и поступков в качестве объектов подчинены закону причинности, они необходимо следуют из воли; сама же субъективная воля в себе осознается свободной, что дает основание ответственности³.

Третья из рассматриваемых гипотеза свободы принадлежит Л. Шестову, философия которого в целом различается с предшествующими авторами, но в проблеме свободы удивительным образом переключается с кантианством; а ввиду откровенно библейского характера философии Шестова становятся яснее библейские корни и кантианского учения. В ключевом сочинении «Афины и Иерусалим» он жестко противопоставляет свободу и необходимость, веру и разум, *fiat* (да будет) и *est* (есть), Бога Авраама и Бога философов, Иерусалим и Афины. Философия, по его мнению, во все века только и делала, что учила рабству перед необходимым бытием и приписывала последнему божественное происхождение⁴ (некоторым исключением признаются лишь имена Платона, Плотина, Паскаля, Кьеркегора и др.). И, на первый взгляд, «библейская» философия Шестова имеет мало общего с академизмом Канта, скорее, противостоит ему: отвергаются чары разума, устанавливающего, с одной стороны, принудительные физические законы, а с другой – не менее принудительные законы долженствования автономной этики (читай,

¹ Там же. С. 490, 493.

² См.: Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики // Он же. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 108.

³ Там же. С. 119-121, 182-183.

⁴ См.: Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. С. 54-55, 61.

кантианской)¹. Однако, всмотревшись внимательнее, замечаешь библейско-кантианский аспект шестовского подхода (вынужден это говорить, несмотря на многие заслуги Шестова в деле критики псевдорелигиозности «бога философов»). Данный мыслитель верует в библейское сказание о грехопадении первых людей в результате вкушения плода познания (Тора. Брейшит, 3.1-7); принимает он и апостольские слова: «Все, что не от веры, есть грех» (Рим. 14.23). Таким образом, забвение религиозной веры ведет к рациональному видению бытия сквозь призму причинности и закона притворения. Но, что если в глубинах видимого необходимого бытия сокрыта действительность, где закон притворения не действует, где все возможно, где все становится на дыбы, когда казнят праведников². Для видения этого нужен глаз *«не такой, который видит то, что есть, а такой, при котором то, что он видит (по его воле), становится тем, что есть»*³. Сие есть возвращение человеку изначальной свободы, всемогущества, подобного божественному; не знающий разум, но вера начинает решать, чему существовать, а чему нет⁴. Из этих избранных мыслей Шестова видна библейско-кантианская сущность их: познавательные априорные способности разума навязывают действительности закономерности причинности, противоречия и тождества, атрибуты необходимости, пространственности и временности; вне познания, в волевой практике феноменальный (греховный) мир преодолевается в пользу ноуменального (истинного, божественного) мира свободы; конечный источник свободы – Бог-Творец.

Последняя из затрагиваемых мною гипотез свободы характерна для авторов, не склонных прямо выдавать мифологию свободы в понятийной форме, но и не могущих полностью отказаться от этого слова. Имею в виду гипотезу свободы как осознанной необходимости (Фихте, Шеллинг, Гегель, Маркс), в конечном счете, также базирующейся на идеях Лейбница. «Свобода должна быть необходимостью, – пишет Ф. Шеллинг, – необходимость свободой. Но необходимость в противоположность

¹ Там же. С. 37, 45, 117 и след.

² Там же. С. 74.

³ Там же. С. 80.

⁴ Там же. С. 47, 97, 241.

свободе есть не что иное, как бессознательное. То, что во мне бессознательно, произвольно, то, что сознательно, вызвано во мне моим волеием»¹. Есть в этом шеллинговом определении некая неопределенность: сознание как бы выдвигается за рамки принципа необходимости; он как бы привносит в законы необходимости некое качество извне, из области иных законов; если же на сознание распространяется необходимость – оно принципиально не отличается от иных необходимых, в частности, бессознательных процессов и не служит критерием свободы и несвободы. В общем, данный подход несет на себе родовые черты учения креационизма о свободе Творца от своего творения и свободе воли человека с его духовно-творчески-телеологической причинностью и первородным грехом.

После сказанного о гипотезах свободы следует отметить, что, в отличие от понятий случайности и возможности (вероятности), для категории свободы есть место в материологии и частных науках; правда, свобода должна нести не гипотетический, а теоретический смысл; теория же свободы как естественного явления (Гоббс, Юм) не противопоставляет ее необходимости, но определяет в качестве разновидности необходимой причинности. Юм довольно четко определил такую свободу как *«способность действовать или не действовать согласно решениям воли»*². Именно такой смысл придается свободе в законодательстве, когда, например, в Конституции говорится о праве на свободу, свободе передвижения, совести, мысли, труда и творчества, в Уголовном кодексе – о таких наказаниях, как ограничение, лишение свободы и арест, а в Гражданском кодексе – о свободе договора. Действительно, в сравнении с лицом, отбывающим наказание в колонии, человек, путешествующий по миру и живущий по собственному распорядку дня, – свободен, но эта свобода – лишь видовое название необходимых явлений, причиной которых выступает собственная мотивация (не будет бедой и

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Соч.: в 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 457.

² Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 81. Ср.: Гоббс Т. О свободе и необходимости. С. 555; Марголис Дж. Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма. С. 380.

полный отказ от этого термина в целях более единообразного понимания необходимости).

Еще Гоббс установил: «так как воля, бесспорно, служит необходимою причиною произвольных действий и так как, по сказанному, воля тоже с необходимостью обусловлена другими, от нее независимыми вещами, то отсюда следует, что все произвольные действия имеют *необходимые* причины и, стало быть, бывают *вынуждены*»¹. Итак, воля вызвана необходимыми причинами (necessary causes) и сама есть причина действия (бездействия); круг замкнулся. Следует только уточнить, что не воля, но эмоции вернее считать мотивами всех поступков, о чем писали Ф. Хатчесон, Ницше² и некоторые др. (сами волевые импульсы имеют эмоциональную природу). Однако не о тонкостях психологии сейчас речь.

Было сказано, что на всех уровнях мировоззрения вера в свободу воли служит успокоительным средством от тоски перед предопределенностью всего нашего поведения, но эта тяга к волежности ограничена осознанием отдельных поступков; одновременно осознание целой жизни человека, человечества, мира, обычно, наоборот, вело к вере в судьбу; даже наивный человек, думающий, что он всемогущ в конкретных делах, помнит о своем бессилии перед ходом целого. Отсюда простонародные и профессиональные гадательные практики: так, в даосизме судьба – это «не допускающее разрывов» (Чжуан-цзы, XII; см. также: V); в одном средневековом китайском трактате по гаданию говорится о символах дао (пути), который не имеет альтернативы³. В герметизме из воли Бога происходят три начала: 1) Судьба – начало всех вещей («засеянная земля»); 2) Необходимость – двигатель судьбы, толкающий вещи к их итогу; 3) Порядок – расположение событий во времени, цепь событий (Асклепий, 39-40а). Таким образом, в религиозных текстах содержится зерно истины о необходимости событий, ошибочно лишь перенесение этого принципа за пределы материальной природы.

¹ Гоббс Т. О свободе и необходимости. С. 556.

² См.: Хатчесон Ф. и др. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели // Эстетика. М., 1973. С. 145; Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 254-255.

³ Антология древнекитайской эзотерики: астрология, гадательные практики, медицина. I: Числа превращений дикой сливы мэй-хуа: пер. с древнекит. Киев, 1993. С. 66.

Древняя антиномия необходимости и свободы ярко присутствует в романе Лермонтова «Герой нашего времени», в части, названной «Фаталист»¹. Необходимость здесь предстает в обличье «мусульманского поверья» о судьбе, предопределении, том, что написано на небесах (на роду). Печорин держит пари с поручиком Вуличем о существовании предопределения: Вулич стреляется, но пистолет дает осечку; через полчаса после пари он будет убит пьяным казаком на темной улице. Лермонтов не склоняется окончательно к какому-либо из ответов в силу метафизичности вопроса – скорее, он фаталист при условии возможности побороться с судьбой, хотя при этом проигрыш неизбежен.

Для завершения разложения гипотезы свободы в ее ложном, противостоящем необходимости смысле, приведу такой пример (нов пример, а не его идея: Твен в «Таинственном незнакомце» отмечал, что все поступки человека встроены в цепь событий, тянущейся еще с младенчества²). Проснувшийся утром человек, представим, думает: «Я не был свободен во время пробуждения, а тем более сна, ибо просто из моего мозга (гипоталамуса) в организм стал поступать гормон эриксин, пробудивший меня. Теперь же я свободен и могу выбирать: остаться дома, пойти на работу, уйти в монастырь или начать странствовать по свету». Несмотря на все своеволие данных помыслов и последующих действий, ничего свободного в смысле противоположности необходимости здесь нет и не будет. Да, решает он сам, в отличие от лица, укутанного в смирительную рубашку, но муравьи также сами выходят на сбор пищи. Какой бы выбор не сделает утром гипотетический рабочий человек, причиной (мотивом) будет определенное эмоциональное предпочтение, а сам мотив будет следствием предшествующих внутренних и внешних обстоятельств, психикой воспринятых: в большинстве случаев работающие, встав, пойдут на работу; те, кто решат прогулять и остаться дома не свободнее первых, но определяются своими причинами на то (болезнь, алкоголизм, желание бросить работу или желание доказать свою свободу и др.); даже решившие уйти в

¹ См.: *Лермонтов М.Ю.* Герой нашего времени // Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 580-589.

² См.: *Твен М.* Дневник Адама. С. 253-254.

монастырь или в странствие по миру действуют не как сверхъестественные существа, но как люди, не могущие поступить иначе, как имеющие достаточное основание для подобного шага. Один не может не пойти на работу, другой – не остаться дома, третий – не уйти в монастырь, четвертый – не пойти, куда глаза глядят (другое дело, что работодатель при оценке поведения работника будет руководствоваться своими мотивами).

Свобода в естественном, научно-философском смысле, по моему, есть разновидность необходимо-причинных процессов в области жизнедеятельности человека, приобретающих своеобразное преломление в его переживаниях ввиду необходимости внеинстинктивной мотивации. (Хотя, по аналогии, свободой вправе именовать и любые неорганические ограничения одной причины другой и говорить, например, о «свободном» течении воды¹.)

Выводы. Материя есть непрерывное (континуальное) силовое (динамическое) поле, способное к локальным концентрациям и дисперсиям (усилениям и ослаблениям). (Энергетическое ее понимание неудачно, так как мера возможного или действительно-го движения никак не может служить для субстанциального понятия.) Понятие поля предполагает отказ от категории всеобщей связи (взаимодействия), но не из-за признания причинно не связанных областей внутри материи, а ввиду единства (непрерывности) материальной субстанции по определению. Полевой подход позволяет отказаться и от понятия изолированных причин и следствий, но не от причинности как таковой: все причины (производящие источники силы) и следствия (производные силы) – это имманентные силовые течения непрерывного материального поля. Данные течения носят строго необходимый характер, не оставляющий места для онтологизации бытующих категорий случайности и возможности (вероятности), а также функциональных зависимостей.

В космологической части материологии выявляются коренные недостатки господствующей ныне теории Большого взрыва: 1) выводы по Метагалактике экстраполируются на природу Вселенной; 2) начальная точка отсчета выносит за скобки предше-

¹ См.: Гоббс Т. О свободе и необходимости. С. 555; Бунге М. Причинность. С. 139.

ствующие события и допускает дурную бесконечность конца эволюции; модель же циклической Вселенной допускает чрезмерные качественные преобразования мира в целом; 3) появление огромной энергии Вселенной из энергии, равной 0, не объясняется другими источниками; 4) как модель открытой расширяющейся, так и закрытой циклической Вселенной парадигмально задана традиционной религиозной мифологией панмонизма: расширяющаяся Вселенная, имеющая начало и не имеющая конца, проистекает из доктрины креационизма с идеей творения мира из ничего (небывшее приобретает вечное бытие); теория циклической Вселенной подобна чисто пантеистическим догматам об эманации, где из Единого рождается множество, постепенно втягивающееся обратно в лоно Единого. Более плодотворна теория, именуемая как «сценарий хаотического раздувания», в которой обнаруживается: 1) попытка выведения отдельных областей Вселенной из единого поля; 2) видение нашей мини-вселенной лишь как маргинального состояния во Вселенной; 3) принципиальная неоднородность мировой реальности. Следовательно, вселенское силовое поле, не имеющее ни начала, ни конца, так как пространственно-временные характеристики не применимы к материи в целом, имеет мало общего с наблюдаемой Метагалактикой и даже нашей мини-вселенной; но из этого вряд ли стоит делать вывод о глобальной неоднородности материального мира; высока вероятность того, что наблюдаемые свойства поля, ведущие к ошибочному представлению о телах (частицах), являются маргинальными, не характерными для основного его состояния.

Собственная природа силового поля является источником его волнообразной и точечной (концентрирующей и дисперсной) активности: так жизнь возникает как некое возмущение в океанической среде, как процесс концентрации поля, одно из сильнейших проявлений чего есть человек. Человек как вид живой материи, включая психику (душу), встроен в причинно-следственные процессы; такой же феномен как свобода есть разновидность последних в области жизнедеятельности человека, приобретающих своеобразное преломление в его переживаниях ввиду необходимости внеинстинктивной мотивации. С точки зрения эволюционного прогресса как гармоничного при-

способления к условиям Солнечной системы, скорее, не царство животных, включая человека, но царство растений с их фотосинтезом является подлинно прогрессивным направлением эволюции. При переходе от материологии к теологии абсолютного дуализма материя предстает как всё «этого» мира, но – не всё, в смысле теологическом, что рассматривается далее.

Глава 8

Позитивная тео(фея)логия абсолютного дуализма (архисимволизм «женственности»)

«Позитивная» теология. Путь исследования материального мира пройден. Метафизика абсолютного дуализма как единственный способ учения о сверхъестественном был выше обозначен. Приближается тема мира Божественного как другой природы, осознаваемой в абсолютно-дуалистическом мировоззрении.

Сам характер настоящего исследования предполагает то, что о Божественном надо говорить, а не молчать, т.е. буквально *богословствовать*. Богословие и религиозная философия издревле знают два способа говорить о Божественном: 1) катафатическая, или позитивная, теология – путь утверждений о природе Божественного и 2) апофатическая, или негативная, теология – путь отрицаний о том же. Никогда не бывало, чтобы эти два способа конкурировали или, тем более, враждовали друг с другом: в одних и тех же текстах и у одних авторов они выступали взаимодополнительными взаимокорректирующими методами.

Катафатическая, или позитивная, теология имеет место, например, в следующих словах гимна в честь Ра: «о божественная материя, давшая жизнь всем формам жизни. Ты посылаешь слово, и земля наполняется тишиной, о Единственный, кто обитал на небесах до сотворения земли и гор. О Вечнобегущий, о Владыка, о Единственный, ты творец всего сущего, ты придал форму языку всех богов, ты создал все, что выходит из вод, и ты сам бьешь ключом над затопленной долиной Озера Гора» (Египетская книга мертвых, XV.11-12). В этом отрывке задолго до древнееврейских и древнеевропейских аналогов Бог характери-

зуется в качестве единственного, особой материи, вечного, действующего, творца всего, источника слова и форм (анalogии из позднейших текстов понимаются сами собой). Позитивная теология имеет место и в различных сборниках божественных имен, которые содержат различные качества богов, как-то: 50 имен Мардука в вавилонском мифе творения¹; имена 42 богов Египта (Египетская книга мертвых, СХХV); 73 имени Ахура-Мазды (Авеста. Яшт, 1); 108 имен богини Кали (Гимн «108 Имен Кали») ² и др. Эти примеры есть ряд утверждений, некое знание о божественном, истинность которого обосновывается священностью писания.

Богословско-философская рефлексия позитивной теологии присутствует, например, в уже привлекаемом комментарии Вачаспати Мишры ко 2-му стиху Санкхья-карики: «На знании о проявленном основывается знание о Непроявленном как о причине первого, а через познание того и другого как предназначения для иного познается Атман» (проявленное и Непроявленное – два модуса материи. – *И.П.*). В христианских сочинениях Ареопагитического корпуса, в частности, в уже упоминаемом заключительном – «О таинственном богословии» – Дионисия (Псевдо-Дионисия) Ареопагита, предлагается для такой теологии своего рода дедуктивный метод: начинать с положений о самом Боге и через посредствующие звенья опускаться к положениям о конечных вещах (гл. II). Первым и самым сродным божественной природе являются утверждения-имена, как-то: сущий, единый, благой, жизнь, мудрость, добродетель, Отец, Сын, Дух и др. Они носят субстанциальный характер. Следующим выступает уровень символический, на котором утверждаются тоже божественные имена, но уже берущие начало от чувственных вещей, как-то: образы, члены, орудия, пространства, одеяния, страсти, клятвы и проклятия, сны и бдения, опьянение и другие изображения Бога. Эти имена несут сугубо переносный смысл (гл. III). В наиболее рационалистическом направлении ортодоксального исламского богословия – мутазилизме также

¹ См.: Тураев Б.А. История Древнего Востока. С. 127.

² См.: Гимн «108 Имен Кали» // *Шри Бхавасенаху*. Вачачара: Путь левой Руки в Тантре.

символически толковались руки и другие органы Творца: так, Аббад говорил, что произносит эти символические изображения только, когда читает Коран¹. Уже на этом уровне богословие касается сотворенных вещей, но надобности в последующем действительном обращении в рамках позитивной теологии к тварному миру у Дионисия Ареопагита не было; свое место эта область найдет в более разработанной у него теологии негативной.

Утвердительные положения о тварных вещах с целью познания Бога присутствуют и в самих священных текстах. Особенно такой подход характерен для последовательно пантеистических вероучений, ведь если Бог – всё, то во всем можно узнавать его: вспомним «Это – То», «что здесь, то и там» упанишад; по Атману как следу узнают все сущее (Брихадараньяка уп. I.4.7). Но и в Библии говорится: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1.20). Также и в Коране: «Истинно, в творении небес и земли и в смене ночи и дня; и судне, которое бежит по морю с тем, что используется людьми; и том, что ниспосылает Аллах с неба воду, дабы оживлять ею землю после смерти ее, и распространении на ней каждого животного; и смене ветров и переполненной туче между землею и небом, – знамения для людей размышляющих» (2.164; см. также: 30.20-25). Таким образом, предлагается обратное движение тому, который использовал Дионисий Ареопагит, своего рода индуктивный метод позитивной теологии; он был разработан в средневековой католической теологии в виде методологии аналогии бытия (*лат. analogia entis*). Именно так строит Бонавентура свой «Путеводитель души к Богу».

Согласно Бонавентуре, «*quod peryeniamus ad Primum Principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transpire per uestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in uia Dei; oportet nos intrare ad mentem nostrum quae est imago Dei aeuiterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in ueritate Dei; oportet nos transcendere ad*

¹ См.: *ал-Ашари*. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву. С. 368.

aeternum, spiritualissimum et supra nos, aspiciendo ad Primum Principium» (I.2) (чтобы достичь состояния Первопринципа, духовнейшего, вечного и превосходящего нас, надлежит нам идти по следам, которые являются телесными, временными и внешними нам – это есть путь к Богу; следует нам также войти в нашу душу, которая есть вечный, духовный образ Бога; нужно также перейти нам по ту сторону к вечному, духовнейшему и превышающему нас, смотря на Первопринцип). Таким образом, «индукция» позитивной теологии в материально-вещественном многообразии видит следы божественных идей – своего рода гипсовые слепки с них. Однако Бонавентура идет еще далее – как и всякий договаривающийся до конца креационист – и в телах созерцает не только следы, но и самого Бога, пребывающего в них сущностью и присутствием (II.1). Если даже тела суть присутствие сущности Божьей, то тем более душа человеческая служит богословскому познанию; ведь она есть образ и подобие Божье. Следовательно, самоуглубление в природу души дает определенное знание о духовной природе самого Бога. Но в области сотворенного мира есть еще одна, последняя ступень восхождения к Богу, – она ближе к Творцу, чем человеческие души и ангелы. Это бытие (*esse*) как таковое. Тварное бытие, во-первых, образ божественного бытия. Ведь сказано в Библии: «Я – Сущий» (Тора. Шмот, 3.14) (древнееврейское *Эгве Аиер Эгве* буквально переводится как «Я Буду, Как Я Буду»¹). (В Брихадараньяка упанишаде Бог также произносит «Я есмь» (I.4.1).) Во-вторых, как и в случае с телами, которые не только следы, но и сущность Божия, тем более тварное бытие в целом следует созерцать в качестве нечто большего; «*illud esse est Esse Diuinum*» (V.3) (то *бытие* есть Бытие Божественное). После этого следует восхождение к трансцендентному по ту сторону бытия; здесь Бонавентура, ссылаясь на Дионисия Ареопагита, заключает позитивную теологию негативной, но не в качестве самостоятельного пути, а именно как заключительной ступени восхождения души к Богу. Разве не об этом пишет и Бунин в художественной автобиографии «Жизнь Арсеньева»? «Глубина неба, даль полей говорили мне о чем-то ином, как бы существующем помимо их...»².

¹ См.: Пятикнижие и гафтарот. С. 280.

² Бунин И.А. Жизнь Арсеньева. Юность // Соч.: в 3 т. Т. 3: Жизнь Арсеньева. Темные аллеи: рассказы 1944-1952 гг.. М., 1982. С. 9.

В образе этой и подобной теистически-креационистской катафатической (позитивной) теологии предстают принципиальные черты процессуального пантеизма; была выяснена принадлежность религиозно-философских учений теизма (креационизма) к панмонистическому (пантеистическому) типу мировоззрения в статусе особой разновидности; новый материал лишь подтверждает прежний вывод. В процессуальном пантеизме эманации Единого, все более отдаляясь от него, «остывают» и «окаменевают», превращаясь сначала в духовную, а затем материальную природы. *Теистический креационизм не придумал ничего другого, как вторить открытому пантеизму: 1) Бог-Творец; 2) ангелы и человеческие души – это почти сам Бог; 3) тела – Бог в наименьшей степени.* По большому счету творец и творение едины, и первый пребывает во втором не только властью, но и сущностью. Пантеизм и традиционный теизм – два способа выражения одной своей истины – Единое, Абсолют.

Путь восхождения от вещей через душу к бытию и Богу в теизме – прямая калька с пантеистических учений о пути освобождения человека; в последнем, как было показано в соответствующей части работы, воссоединение, или растворение индивидуальной души в Абсолюте предполагает последовательное освобождение от пут сначала наиболее отпавшей от Единого природы – грубой материи (тела), затем от полутелесной психики (инстинктов, ощущений, эмоций) и, наконец, от индивидуальных особенностей тонкой интеллектуальной материи. Итог – нирвана, растворение во всем. *Позитивная теология монистического, или псевдодуалистического, теизма только потому и возможна, что глубинно завязана на пантеистических принципах бытия, лишь заменяя, и то не всегда, эманацию, рождение на творение, положение «Бог – это всё» на более скрытное «Бог – присутствует во всем и причина всего».* Убери эти принципы монизма и позитивная теология испарится, во всяком случае, ее субстанциальный характер.

Так неужели постижение Божественного с точки зрения абсолютного дуализма совершенно невозможно позитивно-теологически? неужели ничего нельзя утверждать о самом Божественном? Однако священное писание абсолютного дуализма, гимны «Аллат» наполнены положительными именами и харак-

теристиками Божественного. Богиня именуется Аллат, Дэви, Фея, Инкосазана, Си-ван-му, Я-небя и другими именами. В большинстве случаев эти имена означают собственно «Богиня» на разных языках, и, тем не менее, это уже утверждения. Еще нагляднее положительные характеристики явлены в следующих словах: *«Светлейшая, прекраснейшая и благая, / блаженная, отзывчивая на мольбу; / нет слов, чтоб описать достоинства твоей природы. / О, если б слово было качеством твоим»* (Аллат, 5). «Светлейшая» и другие эпитеты напрямую отображают признаки материального мира; но здесь же указывается и на то, что они лишь слова языка человеческого, служащие нашему преодолению плененности всеединством; движемся мы на этом пути как невербальным, так и вербальным путем; в языке, в словах, присутствуют и телесные органы (язык, голосовые связки, легкие и др.), и эмоциональная интонация, и умственные процессы обоих полушарий. Указывается и еще большее: не то что для постижения, даже для описания божественной природы нет никаких слов, ни одно из них не является даже следом божественных качеств.

Постижение Божественного путем катафатической, или позитивной, теологии, следовательно, имеет место и в метафизике абсолютного дуализма, но имеет сугубо архисимволический характер. В панмонизме позитивная теология лишь частично символична, да и эта символика во многом субстанциальна, ведь во всеединстве противоположности сходятся, всё во всем, «что вверху, то и внизу». Следует же из религиозной символики и словесности удалить любые остатки субстанциализма. *Архисимволика божественных имен носит сугубо служебный характер словесного прославления Божественного* в молитве. Если это и имеет онтологический характер, то лишь наша собственная субстанциальность, а язык не надо превращать в особый символический мир, независимый от биотической природы человека.

Аналогия же бытия как основа традиционной позитивной теологии и на уровне отдельных вещей, и на уровне бытия как такового вообще не может иметь место в мировоззрении безусловной двойственности. Абсолютная двойственность Божественного и материального не дает места представлениям о мате-

риальных вещах даже в качестве следов, воспоминаний, отблесков духовного, идеального на стенах пещеры (причина этого будет раскрыта далее, в рамках негативной теологии). Такую аналоговую позитивную теологию креационизма спокойно следует отправить на покой; конечно, не менее достойна такой участи и вся позитивная теология явного пантеизма, где вообще не требуется авторам скрываться под маской аналогии, говоря открыто – Единое есть всё, а всё есть одно.

Дуалистический смысл Божественных женственности и материнства. В работе есть смысл подробнее остановиться только на двух позитивных понятиях Божественного: женственности и материнстве.

Сказано: «*Чем больше можно осчастливить нас, / чем женственностью Твоея*» (Аллат, 3). Очень важно в данном исследовании понять смысл «*женственности*»; в одном из предшествующих параграфов немало места было уделено критическому рассмотрению женственного понятия «София» в различных пантеистических системах, поэтому особенно необходимо хотя бы немного уразуметь смысл женственности в абсолютном дуализме; если ранее я критиковал в основном пантеистическо-посредническую роль Души (Софии) мира посреди Единого и многого, то здесь уделю внимание именно половому (сексуальному) аспекту панмонистической софиологии в позитивных целях.

Пантеистическая женственность имеет прямую аналогию с земным женским полом; как человечество складывается из женского и мужского, так и пантеистический Абсолют содержит уже на уровне Единого женский и мужской полюса. Хрестоматийный пример, как говорилось, – китайский миф о первобытном хаосе (хунь-тунь), в котором зародились Инь и Ян – женское, тяжелое, земное и мужское, легкое, небесное; Вселенная Вед «Небо-и-Земля» («дьявапритхиви»), состоящая из «Мать-Земли» и «Отца-Неба»; Бог брахманов, тантриков и герметистов и позднейших софиологов, объединяющий мужское и женское начала: в нем одна половина производит потомство, а другая, любящая, лежит рядом (дополнительные примеры половых полюсов Абсолюта приводились ранее). Кроме такой предельной женственности в пантеизме разумеется есть и половые образы на уровне

божеств пантеона, которые обычно имеют женскую или мужскую природу, например, индийская богиня зари Ушас называется женщиной (Ригведа, I.48.5), все боги возлежат с женами (Атхарваведа, XIV.2.32).

Следовательно, не зря в монистических теориях понятие «София» и иноязычные его аналоги женского рода; в нем изначально заложен половой смысл. При этом я согласен с исследователями мифологии, различающими в природе богинь *thea* и *theos* – женскую божественность и божественное, как поступает Н. Лоро с опорой на содержание Гомерова гимна Афродите и трагедию Еврипида «Ипполит»¹. Как отмечает эта французская исследовательница, нет никаких доказательств того, что в богине женственность превалировала над божественностью; не более чем распространившаяся фантазия – обнаружение многими современными учеными всюду Великой Богини². Я, со своей стороны, буду держаться точки зрения на *богинь пантеизма* как на *прямой аналог человеческой сексуальности, но ввиду встро-енности их образов в пантеистический пантеон, играющих не самостоятельную, но парную, вторичную роль проявления мужской половины, а в конечном итоге – Единого, Абсолюта.*

Отсюда и представления о «вечной, мистической женственности», не сказать, что повсеместно распространенные, однако и не редкие. Из древнейших ведущих религиозных образов напрямую сексуальный характер несут, например, Шакти индуизма или Мистическая женственность даосизма. Следует обратить внимание и на, пусть не такие ведущие для той или иной религии, однако важные для обожествления женской сексуальности «меньшие» образы. Так, в зороастризме присутствует вера в то, что праведнику через три дня после смерти является его «Вера, с телом девицы прекрасной, блестящей, белокурой, плотной, стройной, статной, великорослой, с выдающимися грудями и славным станом, благородной, с сияющим лицом, пятнадцатилетней по возрасту, и столь прекрасной телом, как прекраснейшие из созданий» (Авеста. Яшт, 22.9). Чем-то сходно исламское учение о райских прекрасных чернооких супругах (*араб.* ‘азь-

¹ См.: История женщин на Западе. Т. I. С. 36 и след.

² Там же. С. 43, 63.

вэдж) (Коран, 2.25; 36.56; 55.70-76). В Европе вообще женопочитание культивировали античные, средневековые и позднейшие поэты: Томас из Эрселдауна считал себя возлюбленным «королевы Волшебной страны»; Джону Клэру во снах являлось женское божество; наконец, особенно распространен образ поэтической Музы¹. Что касается христианства, то, как говорилось, уже в Апокалипсисе присутствует образ жены, облаченной в солнце; в ветхозаветной книге «Песнь песней Соломона» отношения души с Богом носят откровенно эротический характер. Один из раннехристианских авторов Ерм в первом видении своего «Пастыря» рассказывает: в юности он любил одну девушку и уже будучи женатым вновь встретил ее и подумал: как бы я был счастлив, если б имел такую прекрасную жену. После этого он описывает свой сон: «вдруг отверзлись небеса и я увидел там деву, которую любил»; на вопрос о причине ее явления она отвечает, что сам Бог послал ее для обличения греховных мыслей Ерма; затем, вместо нее Ерма является уже старица в блестящей одежде, читающая о судьбе грешников и праведников². В Средние века на развитие культа женственности, несомненно, повлиял культ девы Марии и святых мучениц и др. Крупный шаг в увязывании женственности именно с Софией сделал Бёме, описывая ее разговор с человеческой душой с помощью эротической символики (Христософия, I.45-51); Новалис уже прямо пишет: «В тебе одной все женщины едины»³, имена София, Мать, Муза и др. у него однопорядковы⁴; таковы и заключительные слова мистического хора в «Фаусте» Гёте: «Вечная женственность / Тянет нас к ней»⁵ (выделено мною, нем. «Ewig-Weibliche». – И.П.); у Одоевского в «Сильфиде» духовный мир открывается герою в образе прекрасной женщины, наслаждение в объятиях и поцелуях которой вечно⁶. Современный «неоязычник» Грейвс считает Богиню женщиной в ее священной ипостаси⁷.

¹ См. об этом: Грейвс Р. Белая Богиня. С. 26, 501, 543 и след.

² См.: Ерм, св. Пастырь. [б.м, б.г.]. С. 2-4.

³ Новалис. Генрих фон Офтердингген. С. 7.

⁴ См.: Там же. С. 89 и др.

⁵ Гете И.В. Фауст: пер. с нем. М., 1969. С. 472.

⁶ См.: Одоевский В.Ф. Сильфида. С. 128, 132-133.

⁷ См.: Грейвс Р. Белая Богиня. С. 499.

Все это напрямую антропоморфная половая действительность – обожествление, пусть крайне важной для рода человеческого, но земной, материальной реальности. В силу одного из центральных мест, занимаемого в первобытные эпохи репродуктивными отношениями, и одни из первых религиозных опытов человечества также не избежали сексуальной окраски. Л.Я. Штернберг в статье «Избранничество в религии» проследил сексуальный аспект отношений избранных людей с духами и богами от первобытных практик до мировых религий. В первых, он обратил внимание, что известная «шаманская болезнь» наступает обычно в период полового созревания; во вторых, свой дар шаманы получали от являющегося духа-покровителя, и что особенно важно, двое опрошенных Штернбергом нанайских шамана указывали на женскую природу этих духов. Так один описывал духа как маленькую очень красивую женщину, сказавшую ему: «Я люблю тебя, мужа нет у меня теперь, ты будешь моим мужем, я – твоей женой. Будем спать вместе. Я дам тебе духов-помощников, с их помощью лечить будешь, и сама тебя учить и помогать тебе буду»¹; схожие истории отмечены в шаманизме и иных народов. О сексуальном элементе в тотемизме – связях девушек с тотемами – я писал в начале работы, здесь дополнительно приведу современный пример. В том, что вера в такие связи жива среди народов Сибири, я убедился, услышав от алтайцев Усть-Канского района следующую историю: один местный чабан стал видеть неподалеку от своей стоянки в лесу приезжих мужчину и женщину; через несколько дней стало видно только мужчину; впоследствии оказалось, что то были ученые, а женщину утащил медведь; пришедшие на помощь местные жители ранили этого медведя и нашли его в своей берлоге; каково же было их удивление, когда вместе с издохшим медведем в берлоге оказалась пропавшая женщина, живая и невидимая; «оказалось», что медведь сделал ее своей женой, и она позднее забеременела и уехала куда-то (сходна история об утопшем парне, которого «забрала» хозяйка болота). Небезызвестны также факты превращения пола в первобытных обществах, когда юноша становился трансвеститом и почитался

¹ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. С. 144.

сородичами за особо сильного шамана¹, по-моему, объяснимы явлением при шаманской болезни духа не женского, как обычно, а мужского пола, почему человеку для связи с ним приходилось менять пол. Вероятно, сексуальным избранничеством объясняется и факт того, что в женских обрядах плодородия, например, «лазарках» в Болгарии, в группу входили только незамужние девушки, в частности девочка лет 8-10, и пожилые женщины, но не замужние². Практика сексуального избранничества характерна не только для архаических культов, но и для позднейшего политеизма. С одной стороны, это сексуальные практики: например, индийский культ Шакти с сексуальными обрядами и ритуальная проституция при храмах Великой Матери в Вавилоне, Сирии, Финикии, Крите, Армении³, с другой – это, наоборот, целомудрие: кастрировались жрецы Кибелы, Астарты и Артемиды Эфесской; клятву целомудрия давали жрицы Диониса – вакханки и Весты – весталки; в Вавилоне в храме Бела была опочивальня для посвященной только ему женщины, «супруга божества» жила и в храме Амона в Фивах; в Швеции жрица великого храма в Упсале была женой бога плодородия Фрея; девственность хранила девушка из Перу, выданная замуж за бога в образе камня; и т.п.⁴, в христианском монашестве женщины считаются невестами Христа, а мужчины – женихами Церкви Христовой (элементы монашеского облачения воспроизводят древние свадебные одежды). В мифах это нашло отражение, например, в древнегреческих легендах о сексуальном общении Зевса с земными женщинами (Европой, Данаей, Алхменой) (ср. библейский миф о рождении Христа Марией от Св. Духа). Поэтому, не следует ограничиваться только реально-телесными сексуальными обрядами: это первобытный шаманизм как раз ограничивался мистической сексуальностью, а позднейшие реальные обряды, в свою очередь, могли вновь трансформироваться в мистические – таково происхождение

¹ См. об этом: *Максимов А.Н.* Превращение пола // Избр. труды.

² См.: *Колева Т.А.* Весенние девичьи обычаи у некоторых южнославянских народов // Советская этнография. 1974. № 5. С. 74-75.

³ См.: *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. С. 160 и след. См. также: *Токарев С.А.* Ранние формы религии. С. 143-148.

⁴ См.: *Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь. С. 141-144, 327-329, 366.

обета целомудрия, казалось бы, противоположного священной проституции.

Я не желаю в такого рода мистическом опыте прошедших времен всегда видеть лишь лжемистику и языческое обожествление репродуктивных естественных отношений; верю, что за языческой женственностью в ряде случаев имела место женственность сверхъестественная, скрытая позднейшими наслоениями; допускаю в ряде случаев связи с тонко-материальными сущностями. И тем не менее, о чем все это говорит?

Универсализация пола – типичная языческая мифология; она влияла и на философию Нового времени: в свое время Гумбольдт распространял половую закономерность на весь органический, а в подтексте и на весь мир¹. Естественно-психологические корни тяги к вечной женственности частично затронуты еще в ряде произведений готической и романтической литературы кон. XVIII – нач. XIX вв., авторов, не исповедующих вечную женственность. Льюис в романе «Амброзио, или Монах» показал, как католический культ Мадонны может смешиваться с эротическим любострастием к ее изображению²; у Гофмана сами художники подвержены этому смешению: один в «Эликсирах дьявола» рисует св. Розалию как двойника богини Венеры, к чему прибавляется еще и влечение к женщине³, а другой из новеллы «Церковь иезуитов в Г.» восторг от земной девушки отождествляет с образом св. Екатерины⁴; у Лермонтова в повести <Штосс> герой, убедившись в своей непривлекательности, стал враждебен к женщинам, но «подобное расположение души извиняет достаточно фантастическую любовь к воздушному идеалу, любовь самую невинную и вместе самую вредную для человека с воображением»⁵. Ранее в чем-то схожее говорил платоновский Сократ об Эроте – не красивом и неопрятном, но любящем красоту Афродиты (Пир 203c-d) (более распространенным образом Эрота у древних был все же прекрасный маль-

¹ См.: Гумбольдт В. фон. О различии между полами и его влиянии на органическую природу // Он же. Язык и философия культуры.

² См.: Льюис М.Г. Монах: пер. с англ. М., 1993. С. 46, 66.

³ См.: Гофман Э.-Т.-А. Эликиры дьявола. С. 228-230.

⁴ См.: Гофман Э.-Т.-А. Церковь иезуитов в Г. // Собр. соч. Т. 2. Ч. 1. С. 390-392.

⁵ Лермонтов М.Ю. <Штосс> // Соч. Т. 2. С. 602-603.

чик, например, в том же «Пире» Платона утверждает Агафон (195a-b) или говорится в романе Лонга «Дафнис и Хлоя»¹), а позднее – Юнг о «внутренней» бессознательной установке в образе реального или мифологического лица².

В действительности же половой диморфизм не выходит за пределы живой материи, так как в неживой природе процессы существования (концентрации и рассеивания) не требуют подобного деления. Однако даже в живой природе половой способ сохранения видовых признаков не является всеобщим. Еще не так давно все земные организмы относились к растениям и животным; в современной биологии они подразделяются на шесть царств: 1) вирусы (Vira); 2) бактерии и сине-зеленые водоросли (Monera); 3) простейшие (Protista); 4) грибы (Fungi); 5) растения (Plantae); 6) животные (Animalia) (здесь я не затрагиваю сферу взеземных форм жизни и невидимых земных форм тонкой живой материи). При этом первичным способом репродукции живых организмов был бесполой, таковым он остается и у ряда современных организмов. Схематично выделяю следующие виды репродукции (термин «размножение» не точен, так как воспроизводство с помощью, например, эндоспор или полового оплодотворения, на клеточном уровне, строго говоря, не является размножением). 1. *Вегетативная репродукция*, которую я определил бы как воспроизводство частями организма, специально не предназначенными для этого, путем репликации (вирусы)³, деления, почкования, регенерации и т.п. (бактерии, сине-зеленые водоросли, грибы, растения, простейшие, часть животных – губки, мшанки, черви). 2. *Споровая репродукция* – воспроизводство специальными клетками – зооспорами, спорами, конидиями, эндоспорами, клетками роения (бактерии, сине-зеленые водоросли, грибы, растения)⁴. 3. *Половая репродукция* – воспроизводство специальными половыми клетками при их слиянии в одну (грибы, растения, животные, зачатки квазиполо-

¹ См.: Лонг. Дафнис и Хлоя // Харитон, Лонг, Гелиодор. Греческий роман: пер. с древнегреч. М., 1988. С. 188-189.

² См., напр.: Юнг К.Г. Психологические типы. С. 468-471.

³ См. об этом, напр.: Сюрин В.Н. Ветеринарная вирусология. С. 74 и след.

⁴ См. об этом, напр.: Блукет Н.А. и др. Ботаника с основами физиологии растений и микробиологии: учеб. пособ. М., 1969. С. 165-172, 237 и др.

вой репродукции в виде конъюгации имеют место уже у вирусов и бактерий¹). Но и говоря о половой репродукции, следует помнить, что перешедшие к ней организмы нередко имеют и иные способы как ранее названные, так и особые, обозначу их четвертым и пятым пунктами. 4. *Псевдополовая репродукция (партеногенез и гермафродитизм)*. *Партеногенез* (факультативный, циклический и даже постоянный) – появление потомства из неоплодотворенных половых клеток – яйцеклеток, что, например, имеет место у гамазидных клещей (Трупный клещ и др.)², но более распространено у самого богатого надкласса (класса) животных – насекомых (постоянный партеногенез с полной утратой самцов наблюдается у ряда видов кокцид), у которых это не найдено лишь среди стрекоз и клопов³. *Гермафродитизм* – образование организмом половых клеток обоего пола. Так, у цветковых растений вообще около 75% видов обладают обоеполюми цветками, еще около 5-8% видов несут на одном растении и мужские, и женские однополые цветки, около 10-20% видов на одном растении несут и обоеполые, и однополые цветки, лишь 3-4% видов двудомны, т.е. одни экземпляры имеют мужские цветки, другие – женские⁴; более принято говорить о гермафродитизме у животных (губки, часть кишечнополостных, плоские черви, часть круглых червей и моллюсков, оболочники, часть членистоногих, рыб и др.). Например, среди насекомых это мухи-термитницы и австралийский желобчатый червец⁵, у ряда видов рыб особи могут менять пол в определенном возрасте или при нехватке особей определенного пола (у рыб-попугаев в случае гибели в гареме самца, в самца трансформируется одна из самок), либо одновременно выполнять функции самца и самки (настоящий гермафродитизм). Настоящие гермафродиты либо оплодотворяют сами себя, например, плоские черви, либо друг

¹ См.: Там же. С. 415-416; Ауэрбах Ш. Генетика. С. 226, 230-231.

² См.: Жизнь животных: В 7 т. Т. 3: Членистоногие: трилобиты, хелицеровые, трахейнодышащие. Онихофоры / под ред. М.С. Гилярова, Ф.Н. Правдина. 2-е изд., перераб. М., 1984. С. 97.

³ См.: Бей-Биенко Г.Я. Общая энтомология: учеб. для ун-ов и сельхозвузов. 3-е изд., доп. М., 1980. С. 126-128; Жизнь животных: В 7 т. Т. 3: Членистоногие. С. 227.

⁴ См.: Блукет Н.А. Ботаника с основами физиологии растений и микробиологии. С. 190.

⁵ См.: Жизнь животных: В 7 т. Т. 3: Членистоногие. С. 143.

друга, как улитки¹. 5. *Полиэмбриония* – размножение на фазе яйца, когда одно яйцо разрастается в цепочку из многих десятков яиц (в частности, некоторые паразитические перепончато- и веерокрылые насекомые)².

Приведенные сведения о способах репродукции живых организмов (я не совсем следовал биологам в построении этой схемы) показывают, что половой диморфизм вызван потребностями лишь незначительной части материи (несмотря на общепринятость понимания полового размножения как прогрессивного в сравнении с бесполом, следует учесть, что в последнем случае мутантные линии порождаются мутациями, возникшими не только в зародышевых клетках³, что компенсирует половую гибридизацию); в свою очередь, и среди живых организмов половой способ воспроизводства является далеко не ведущим способом. Не следует забывать, что у грибов, растений и части животных с половым способом репродукции сохраняется способность к бесполой вегетативной репродукции и др. Поэтому сексуализация в пантеизме (софиологии) иных уровней мироздания, наделение половыми характеристиками полюсов в Абсолюте – просто смехотворны. Именно такую «вечную женственность», «изнеженных женских духов» презрительно высмеивал Ницше⁴; правда это презрение обесценивается тем, что основанием его у Ницше выступает не меньшая половая ограниченность – противопоставление женственности «мужества», мужских инстинктов, отчего ислам в сравнении с христианством заслуживает его похвалы⁵. Много чего чертят монасты о полах. *Истинно трансцендентному понятию Божественности в равной мере чужды как софиологическая абракадабра о вечной женственности, так и патриархально-теологическая чушь о богах-отцах и богах-сыновьях.*

Однако что же тогда следует разуметь под женственностью Божественности в дуалистической метафизике? Крайне тяжелый

¹ См.: Животные: Полный иллюстрированный путеводитель / Ф. Кук, Х. Дингл, С. Хатчинсон и др. М., 2005. С. 452.

² См.: *Бей-Биенко Г.Я.* Общая энтомология. С. 128.

³ См.: *Ауэрбах Ш.* Генетика. С. 239-240.

⁴ См.: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 92, 220.

⁵ См.: Там же. С. 207, 220; *Ницше Ф.* Сумерки идолов. С. 615; *Ницше Ф.* Антихрист. Проклятие христианству // Соч. Т. 2. С. 689.

вопрос для метафизически-выразительного ответа. Несмотря на то, что в дуалистическом священном писании имеет место и половой смысл свойства женскости, он в таких случаях всегда относится лишь к земным вехам человеческой религиозной истории, а именно к человеческим образам Божественности (Хева, Сати, Алхмена, Нефертити, Радха, Мэрьям, Сэвне, Ходиджа, Мама Оулья, Тянь-хоу, Биби Нанки, Чугул) (см.: Аллат, 7; 9-20); эта женскость – не трансцендентное свойство Божественности.

Собственно же Божественная женственность – несмотря на общепринятое значение этого слова – не половое понятие (не путать с социальной женственностью как бесполой формой любого пола по Бодрийяру¹). Это в пантеистической (софиологической) мифологии женственность сексуальна, ибо в Абсолюте имеется и ее противоположность – мужественность; в абсолютном дуализме Божественное не противоположно ни материи, ни в себе самом не несет каких-либо полюсов. То есть, *Божественная женственность не бинарна, не чета какой-либо мужественности, но абсолютна*. Именно в таком, абсолютном смысле слова в книге «Аллат» говорится о Божественной женственности (3) и в целом Богиня именуется в женском роде (4; 28 и др.). При чтении сего надобно отметить наши половые ассоциации и рискнуть пережить *сверхъестественную внеполовую абсолютную женственность*. Следовательно, женственность в метафизике не половое понятие (пусть даже мирового масштаба, как в софиологии), но и не чисто служебно-символический термин, наподобие эпитетов «светлейшая», «прекраснейшая» и др.; женственность одна из ключевых сквозных нитей дуалистической теологии, которую можно потому называть *гинекотеизмом* (греч. женобожием), а саму теологию точнее следовало бы именовать *феялогией* (греч. богинесловием). Так возможно ли выразить словами, да еще теоретическими, нечто большее о женственности в сравнении с только что сказанным?

Божественная женственность – особое свойство позитивно-теологического характера; оно играет не сугубо служебно-символическую роль, но говорит словесно-символически о самой Божественности (самой Богине). Здесь стоит обратиться к той части священного текста, где наиболее мистически-напряженно

¹ См.: Бодрийяр Ж. Соблазн. С. 41 и след.

позитивно рисуется образ Божественности (это действительно, скорее, абстрактная живопись, чем поэзия). В 29-м стихе книги «Аллат» есть такие слова: «...*Корона небес, / льдом сверкая над миром всем, / переливаясь Сама с Собой...*». Невозможно передать их, их не пережившим, но все же, любому видно, что абстрактно-живописный образ трансцендентной Божественности не выглядит в виде женщины, пусть и неземной идеальной красоты; а видна потусторонняя переливающаяся неземными бликами «ледяная» Корона. Есть в этом образе нечто сходное с ницшеанским северным льдом и снегом уединения, «где веет суровый, свежий воздух»¹; есть в нем даже чуть-чуть сходства с андерсеновской Снежной королевой: «Она была так прелестна, так нежна, вся из ослепительно белого льда и все же живая! Глаза ее сверкали, как звезды...»². Поймите правильно. Религиозная любовь к Ней, конечно, опирается на любовь человеческую; на определенном отрезке пути в Ней даже могут присутствовать и всплески эротизма – но только на определенном. Пусть естественная женственность, как прежде, служит обозначению одного из полов; пусть *сверхъестественная женственность обретет внеполовой абсолютный смысл «ледяной» Богини!*

Более коротко остановлюсь на другом позитивном понятии Божественности – материнстве. Богиня не раз именуется *Матерью* (Аллат, 4; 14; 22). Матерью (*алт.* Эне) чего? неужели материального мира? как это имеет место в пантеистических доктринах. Такой поворот полностью отрицал бы основоположения метафизики абсолютного дуализма, превращая последнюю из преодоления в еще одну разновидность религиозного панмонизма. Значит, материнство, как и женственность, имеет здесь особый смысл.

В монистических псевдорелигиозных системах, как женственность мира является простым перенесением человеческих сексуальных представлений на мир в целом, так и материнство – не более чем языческое «обожание» человеческих репродуктивных отношений с матерью в центре. Имею в виду известный повсеместный мифологический образ Великой Матери вселен-

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 39, 70; Ницше Ф. Антихрист. С. 633.

² Андерсен Г.Х. Снежная королева: сказка в семи рассказах // Он же. Сказки и истории: в 2 т.: пер. с дат. Челябинск, 1993. Т. 1. С. 295.

ского и иерархического порядка (нганасанская Моу-нямы, египетская Нут и др.); она одновременно и девственна, и гиперсексуальна (Мать-Дева), к Богине Ушас говорится: «Ты идешь, словно девица, красуясь (своим) телом, / О богиня, к богу, жаждущему (тебя) (Ригведа, I.123.10), являясь материнским лоном, из которого от соития с мужским началом Абсолюта, рождаются все тонкие и грубые миры (см., например, тексты: Кали-йога-тантра, 8-36 и Гимн «108 Имен Кали»); Юнг придал этой мифологеме статус архетипа человечества, но ценнее у него само определение в качестве следа эротического отношения к женщине как матери и как желанной деве¹. Для кого-то такой мифической образ Матери – примитивная архаика, для других – воплощение всех идеалов о гармонии с мать-природой (примеров предостаточно). (Ницше, отвергая мифологему вечной женственности, одновременно ценил обожествление древними соития, беременности, родов².) Но метафизике сверхъестественного не по пути с этими поклонниками рожениц; божественный смысл материнства иной.

Ответ на вопрос о смысле Божественного материнства заключен в следующих словах: «Ты можешь всё. В то время как могла / родить бессчётное количество миров, / ибо твоя природа плодороднейшая из бывавших, / ты малое удочерила» (Аллат, 4). То есть все именованя Богини Матерью не подразумевают Ее в качестве реального источника миров напару с каким-либо софиологическим мужским божком. «Удочерение» следует понимать как появление в нашем мире «пробужденных» – вставших на путь преданности Богине Аллат, составляющих «Круг преданных ледяной Короне Аллат», хотя изначально они также всего лишь часть материального мира (о преданности одному божеству говорится и в Ведах, например, в одном гимне к Богине Ушас: «Она встречает речь (каждого) преданного (поэта)» (Ригведа, I.92.9; ср.: Шветашватара уп. VI.23), жизненно важно только кому предаваться и кого обожать). Вспоминается образ Феи «с лазурными волосами» из сказки К. Коллоди «Приключения Пиноккио», ставшей мамой деревянному человечку³, а разве

¹ См.: Юнг К.Г. Психологические типы. С. 256.

² См.: Ницше Ф. Сумерки идолов. С. 629.

³ См.: Коллоди К. Приключения Пиноккио: пер. с итал. М., 2003. С. 109.

не удочерен был Кай Снежной королевой? И, подобно тому, как в обыденной жизни для удочеренных (усыновленных) детей взявшая их женщина часто становится настоящей мамой, в отличие от матери биологической, так и в религиозной жизни *для верующих в истинную Божественность, которой они удочерены, Она, в отличие от матери, становится подлинной Матерью*, без какого-либо очернения родной материи.

Выводы. Учение о Божественности в метафизике абсолютно дуализма имеет форму позитивной и негативной теологии (что традиционно). Однако для пантеистического (панмонистического) мировоззрения традиционная позитивная теология – логичная черта: в нем, в конечном итоге, все свивание божественно, отсюда положительные утверждения о чем угодно ведут к божественному; позитивная теология теизма (креационизма) также глубинно завязана на пантеистических принципах бытия, лишь заменяя, и то не всегда, эманацию, рождение на творение, положение Бог – это всё на более скрытное Бог – присутствует во всем и причина всего. В частности, в пантеизме (софиологии) «вечная женственность» – результат реальной сексуализации всех уровней мироздания, надления половыми характеристиками полюсов в Абсолюте (хотя половой диморфизм вызван потребностями лишь незначительной частью материи, и даже среди живых организмов половой способ воспроизводства является далеко не ведущим); богини пантеизма – прямой аналог человеческой сексуальности, что однако, ввиду встроенности их образов в пантеистический пантеон, играет не самостоятельную, но парную, вторичную роль проявления мужской половины, а в конечном итоге – Единого, Абсолюта. В метафизике же абсолютно дуализма позитивная теология (феялогия) имеет сугубо архисимволический характер. Стало быть, и Божественная женственность в абсолютном дуализме как гинеотеизме не бинарна, не чета какой-либо мужественности, но абсолютна. В панмонизме и близкое к предыдущему понятие материнства – не более чем обожествление человеческих репродуктивных отношений с матерью в центре; в абсолютном же дуализме Божественное материнство – символ преданности верующих и их духовного «удочерения».

Глава 9

Негативная теология абсолютного дуализма (архинегативизм «иноного»)

Риторичная и действительная негативная теология. Настал черед проверить метафизикой дуализма традиционную апофатическую, или негативную, теологию.

Апофатический путь постижения божественного столь же древен, что и катафатический; издревле люди понимали недостижимость определения положительными утверждениями беспредельного; еще донаучная логика содержала знание об определении предметов через их родовую принадлежность по видовому отличию; но как логически дать понятие объемлющему все роды и виды?

Древность апофатики совсем не значит изначальность текстуально выраженной рефлексии по поводу этого вида теологии (рефлексия на то и есть, что имеет неотрефлексированный предмет – опыт предшественников). Опыт апофатики явлен там, где знают о своем незнании в области богословия; где не только и не столько утверждают что-либо о божественном мире, пусть и в превосходной степени, но заявляют о его непостижимости, а в конечном итоге предлагают вообще затворить свои уста и слушать тишину – там имеет место негативная теология. Так, еще в вавилонском рассказе страдальца Таби-утул-Энлиля, сходном с библейским Иовом, он говорит: «Предначертания бога – темнота, и кто может уразуметь ее? Как мы, люди, можем понять путь божий?»¹; «в четвертом гимне в честь Ра, предваряющем Египетскую книгу мертвых, говорится о нераскрываемости тайн Бога и невозможности заявлять о сходстве чего-либо с ним (15) (в последних словах прямо отрицается, понятно условно, средневековая концепция аналогии бытия); в уже называемом лейденском папирусе про единого Амона говорится: *«Никто из богов не знает настоящего вида его; его образ не передан на письме... Он сокровенен, чтобы была постигнута сила его. Он велик, чтобы быть проповеданным, он могуч, что-*

¹ Цит. по: Тураев Б.А. История Древнего Востока. С. 152.

бы быть познанным»¹. В Ведах говорится, что область высшего покоя одни постигают как сущее, а другие – как не-сущее (Атхарваведа, X.7.21; см. также: Ригведа, X.129.1); вспомним также учение упанишад о превосходстве Бога над сущим и не-сущим, проявленным и непроявленным, его бесподобности и безпризнаковости (Катха уп. I.3.11; II.3.7-8; Шветашватара уп. IV.18-19; см. также: Веданта Сутра, III.2.14); Он – непостижим, неизмерим, безначален и бесконечен (Майтри уп. V.1); в конечном итоге – Он – «на ити на ити» (*санскр.* не это, не это) (Брихадараньяка уп. II.3.6; III.9.26), т.е. безобразен. Буддийский высший нематериальный мир, как говорилось, не имеет форм, и там нет ни восприятия, ни невосприятия (Васубантху. Абхидхармакоша, III.3). Отсюда многочисленные призывы искать Абсолют, отрехшись от учености, погрузившись в молчание, а затем отрехшись и от молчания и от немолчания (например: Брихадараньяка уп. III.5.1; Кена уп. I.5; Махабхарата. Кн. 5. 44.32-37). Кена упанишад гласит: «Кем Брахман не понят, тем понят, кем понят, тот не знает его» (II.3) (ср. с Сократом). В Древнем Китае лидерами апофатической методологии были даосы, почти слово в слово совпадающие с авторами упанишад: весь трактат «Дао-дэ цзин» наполнен примерами диалектического единства противоположностей, что имело целью преодолеть ограниченность частных утверждений и отрицаний о Дао: божественное Дао неопределимо, не имеет имени (XXXII); раз так, то знающий – не говорит и не рассуждает (LVI; LXXXI). Чжуан-цзы говорил: «О Пути нельзя ничего сказать, а если о нем что-то говорят – значит, это не Путь. Кто постиг Бесформенное, которое дает формы формам, тот знает, что Пути нельзя дать имя... Отвечать на вопрос о Пути – значит не знать Путь» (XXII), – в сих словах вся апофатика. Однако у такого «незнающего» молчащего мудреца есть чему научиться: «он не ведет бесед, но всякий, кто приходит к нему пустым, уходит наполненным» (Чжуан-цзы, V). Даже Конфуций как-то сказал, что не хочет говорить, став подобным молчащему Небу (Суждения и беседы, XVII.19). В Библии, в частности книге Екклесиаста, также неоднократно возвращаются к мысли, что человек не может постигнуть до

¹ Цит. по: Там же. С. 353.

конца даже земных дел, так что он может знать о делах Божьих (Еккл. 3.11; 8.17; 11.5; см. также: Прем. 9.16).

Если обратиться от религиозных и религиозно-философских текстов к текстам рафинированно-философским (не забывая пантеистическое происхождение самой философии), то наиболее выпукло негативная методология представлена в античной скептической школе; скептики в силу равносильности противоположных утверждений (не из религиозной апофатики ли эта идея?) приняли за правило «воздержание от суждения» (*ελοχη*), при котором ничего не утверждается и не отрицается (Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений, I.4). Предложение воздерживаться даже от отрицаний в целом, как будет видно, не противоречит негативной методологии, являясь ее кульминацией. Что же касается проблемы принципиального родства методов скептической школы и негативной теологии, то, надеюсь, ранее высказанные соображения о глубинной принадлежности скептицизма к пантеистическому гносису с его религиозной целью невозмутимости (бесстрастия) достаточны для правомерности обращения здесь к этой философии.

Это истоки апофатики; развитие апофатическое богословие получило, в частности, в уже рассматриваемом христианском сочинении Псевдо-Дионисия Ареопагита «О таинственном богословии», хотя не надо забывать и об иных, близких по времени, прежде всего, исламских опытах негативной теологии. Дионисий Ареопагит, говоря об апофатическом богословии, сразу дает знать, что отрицания в нем не противоречат катафатическим утверждениям, ибо трансцендентная природа первее и выше всех ограничений (гл. I). Здесь имеет место не всеобщая диалектика – разностороннее рассмотрение всего на свете, но именно онтологическое совпадение противоположностей на трансцендентном уровне. Если позднее Бонавентура применял «индуктивный» метод для построения позитивной теологии, то у Дионисия данный метод используется именно в теологии негативной: подобно скульптору, достигающему сокровенной красоты статуи отсечением всего затемняющего ее, богослову следует восходить от последних вещей к первым. Катафатическая теология требовала начинать с наиболее сродного Богу, апофатическая логика требует устранения в высшей степени отстоя-

щего от Него: неужели Бог не будет скорее жизнью, чем воздухом? (гл. II-III) скорее жизнью. Но негативная теология на то и негативная, что не останавливается на отрицании веществ; ею отрицается в принципе все познаваемое наукой, как-то: жизнь, душа, воображение, ум, слово, порядок, число, величина, равенство, сходство и несходство, свет, субстанция, движение, покой, потенция, время, вечность, истина, мудрость, единство, благо, сыновство, отцовство, и даже дух и божество (гл. V), – как это ни парадоксально, Ареопагит не боится доводить отрицания до отрицания положительной божественности и духовности; последние понятия – есть также не более чем определения, т.е. нечто познаваемое и конечное; Бог же выше всего воспринимаемого разумом, выше всяческого определения, но и выше любого отрицания.

Исламские богословы мутазилитского направления подобным образом отвергали придание онтологичности атрибутам Бога. Если речь идет об атрибутах самости, таких как «Жизнь», «Знающий» и др., то это – как в частности утверждали Абу аль-Хузейл и ан-Наззам – не что-то, но – Он, и в сущности самого Бога они не различаются; если же речь об атрибутах действия («Слово», «Щедрый» и др.) – то их следует понимать в качестве не вечных творений¹.

Остановлюсь пока на последнем отрицании апофатике – это отрицание не божественности, а сущего. Еще в ведической литературе изначальное Единое, иначе скамбха (субстрат), объемлет всё, лишь затем в нем появляется не-сущее, из которого рождается сущее (Ригведа, X.72.3; Атхарваведа, X.2.25; Шветашватара уп. IV.18; Субала уп. I-II). В Египетской книге мертвых имя Бога отделено от всего сущего (XLII.22). Платон писал об идее блага как запредельном всяческому существованию (Государство 509b); Плотин скажет о Едином, что оно по ту сторону сущностей (Энн. 1.7.1), «Он – ничто» (Энн. 6.7.32). У Дионисия Ареопагита Бог также *не есть* что-либо из существующего и из того, что не существует; он *ничто* из того и этого (гл. IV-V). Позднее Бёме выстраивал ряд: ничто – бездна – Бог (Христосо-

¹ См.: *ал-Ашари*. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву. С. 367-374. См. об этом: *Мусаев М.М.* Мутазилиты. М., 1997. С. 45-46.

фия, П.20-21). Перед нами своеобразный «атеизм» негативной теологии. Антионтологическое учение о Боге Ареопажита, как видно, есть заимствование христианского «отца церкви» из «отцов» платонизма. В.Н. Лосский в угоду доказательства христианской инаковости позиции Дионисия Ареопажита в сравнении с язычеством Плотина толкует платиновское учение лишь как возвышение над множественностью, опрощение до единства всего, в то время как Дионисий якобы выходит за пределы бытия как такового¹. Хотя уже на текстологическом уровне видно, что это не так. Дионисий Ареопажит нигде не говорит, что Бог – не есть, ничто как таковое; это не абсолютное ничто Парменида (О природе. Фр. 6); у Ареопажита везде идет приписка «из того, что есть», «из того, что существует». Пред нами архаичное, еще доплатоновское, отрицание «этого» и «того» в целях утверждения Единого – которое всё (и христианские платоники здесь не исключение, несмотря на риторическое отрицание понятия единого в апофатической части богословия). Это подобно тому, как в рассказе Арцыбашева «Бог» семинарист приходит к выводу: Бог потому невидим, что его природа вне измерений, т.е. он – нулевое измерение, но он сила, рождающая материальные измерения². Вскоре объявятся и иные доводы в пользу предложенного толкования христианской, да и всей традиционной негативной теологии.

Пока же вернусь к «Таинственному богословию» Ареопажита для изложения кульминационной точки его негативной теологии. Если Бог превыше всяческих утверждений и отрицаний о нем, то логично, что ограничена не только позитивная теология, но и негативная (хотя и в меньшей степени). Значит, в кульминационной точке заканчивается любое *богословствование* – можно назвать эту часть ареопажитической теологии мета-теологией. В этой части даже отрицательные понятия оказываются бессильны, где правит уже невербальный мистический опыт, который в словах имеет, скорее, символично-живописный характер. Имею в виду знаменитый образ «таинственного мра-

¹ См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 26.

² См.: Арцыбашев М.П. Бог // Собр. соч.: в 3 т. Т. 2: У последней черты: Роман; Повести и рассказы. М., 1994. С. 551-559.

ка» – но это не темнота, а «пресветлый мрак молчания» (гл. I). Образ этот, используемый ранее в апофатике Григорием Нисским, библейского происхождения: согласно Торе, ниспослание десяти заповедей сопровождалось густым облаком над горой Синай: «И стоял народ поодаль, а Моше приблизился ко мгле, в которой скрывался Всесильный» (Шмот, 20, 18; ср.: Лк. 9, 28-34). Божественный мрак столь светел, что глаза человеческие не в силах взглянуть на него, не говоря уже о том, чтобы что-то сказать. Следует обратить внимание, что в общем образ мрака присутствует не только в Библии, но и в приведенном выше отрывке из вавилонской истории о Таби-утул-Энлиле, и в упанишадах, где Единый, непроявленный Брахман находится «по ту сторону мрака» (Маханараяна уп. I.10; Субала уп. I), и в конечном итоге восходит к ранее рассматриваемому первичному мраку хаоса первобытной мифологии.

Из рассмотрения предшествующей негативной теологии может создаться впечатление ее значения лишь в качестве гносеологической пропедевтики к теологической онтологии; на деле путь отрицаний имеет прямое отношение к религиозной практике, в т.ч. обрядовой. Именно понимание того, что не является божественной природой, позволяет поклоняться именно Богу, в этом суть монотеизма (разумеется, имею здесь в виду теистические варианты панмонистической религиозности). Видное место этот аспект негативной теологии занимает в иудаизме и исламе.

Самые первые из десяти синайских заповедей Торы посвящены именно тому, что не есть монотеизм. «Да не будет у тебя иных богов, кроме Меня. Не делай себе изваяния и всякого изображения того, что на небе наверху, и того, что на земле внизу, и того, что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им» (Шмот, 20.3-5). Иудейские богословы, в отличие от большинства христианских, понимают сии слова буквально как запрет на богопочитание не только богов языческого пантеона, но и ангелов, людей, объявленных святыми, звезд, животных, растений, сил природы и др. Никакое изображение не допускается в качестве намека на свойства Всевышнего¹. Такое буквальное толкование подтверждается самим же последующим текстом Торы:

¹ См.: Пятикнижие и гафтарот. С. 391-392.

во время второго восхождения пророка Моше (Моисея) на гору Синай народ, за исключением левитов, не дождавшись его возвращения, сотворил себе золотого тельца в качестве зримого образа невидимого Бога; по возвращении Моше и по его приказу около трех тысяч идолопоклонников из всех были казнены (Шмот, 32.1-28). Ясно, что еврейский народ вдруг не уверовал в новое животноеподобное божество: цель была «невинная» – из самого ценного материала, какой был, изваять *символ* Бога, с помощью изобразительного искусства прославить божественное. Тем не менее, то было расценено как тяжкий грех, телец – уничтожен, а часть отступников (видимо те, кто более других пал до поклонения самому тельцу) – казнена.

Такое буквальное понимание заповедей позднее получило развитие в исламском богословии. Ислам и иудаизм вообще есть очень близкие религии (христианство, первоначально относясь к этому кругу вероучений, пошло по несколько иному пути развития в качестве синкретизма с митраизмом и др. учениями) как в области догматики, так и в сфере законодательства. Это признают и авторитетные еврейские ученые, считая ислам расширенным иудаизмом¹. Более того, считается, что монотеистическая ориентация основателя ислама на иудейское учение не привела к признанию его большинством аравийских евреев лишь по причине его связи с не вполне ортодоксальными иудеями²; конечно, были единичные обращения евреев: так, в одной из битв участвовал, завещав все свое имущество пророку, и погиб принявший ислам Мухайрик, про которого пророк Мухаммед сказал: «Мухайрик – лучший из евреев»³. При этом исламу пришлось решать куда более сложную задачу: строгий монотеизм требовалось распространить не в среде одного народа, а на мировом уровне и в большинстве случаев среди не самых передовых народов⁴. Известен факт почти процветания еврей-

¹ См.: *Гойтейн Ш.Д.* Евреи и арабы (их связи на протяжении веков): пер. с англ. М.; Иерусалим, 2001. С. 64-66.

² Там же. С. 68-69.

³ См.: *Ибн Хишам.* Жизнеописание пророка Мухаммада. Рассказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиби (первая половина VIII века): пер. с араб. М., 2002. С. 259.

⁴ См.: *Лейбниц Г.В.* Соч. Т. 4. С. 51.

ских общин на территории средневековых исламских государств, в отличие от их судьбы в государствах христианских; не должен смущать и нынешний затянувшийся арабо-израильский конфликт, носящий не мировоззренческий, а «внутрисемейный» характер.

Подобно примерам из доисламских текстов, в Коране также есть слова о непознаваемости Высшего: «Не знает никто в небесах и земле сокрытого, – но не Аллах» (27.65). Аспект негативной теологии о неотожествлении Творца с творением также представлен призывом «людей писания» к единству, «чтобы нам не поклоняться не Аллаху и не приобщать что-либо к Нему» (3.64). То есть исламское вероучение направлено на возрождение строгого монотеизма ветхозаветных и раннехристианских времен. Апофатическая теология еще более наглядно выражена в словах: «Несть подобно Ему ничего» (42.11). Разумеется, имеются в виду не только какие-либо вещественные тела: сквозной нитью через весь Коран проходят запреты поклонения иным божествам («Бог ваш – Бог единственный: нет Бога кроме Него») (2.163; 35.3), джиннам (72.6), умершим предкам (16.20-22), пророкам, нередко объявляемым сынами божиими (9.30), религиозным подвижникам (9.31), любым посредникам в молитве (39.4) и т.д.

В арабском языке концепция строгого монотеизма получила наименование «тэвхид» – «единобожие» (*букв.* монизм); тяжкий грех нарушения единобожия назван «ширк» (*букв.* приобщение). Ввиду особой важности данной заповеди мусульманские богословы не раз обращались к ее разъяснению; на примере одного из таких сочинений¹ посмотрим, что еще расценивается в качестве ширка. Преданность одному только Богу разрушается не только такими явными «языческими» явлениями, как обожествление звезд, природных стихий, правителей, пророков. Ширк часто имеет и более утонченные и прикрытые формы, как-то: надежда на чью-либо помощь помимо Бога (ношение кольца, шнурка или иной безделушки в качестве оберега, обращение к колдовству); взывание к Богу через каких-либо посредников

¹ См.: *ат-Тамими Мухаммад ибн Сулейман*. Книга единобожия с комментариями Абдурахмана ас-Саади: пер. с араб. 2-е изд. М., 2000.

(ангелов, святых); попытки созданий изображений Бога (иконы, статуи); гипертрафированные любовь к кому-либо или их возвеличивание (почитание могил, присваивание титулов «великий», «судья всех судей»); суеверия; подмена веры в предопределение Бога выражением «если бы...» – вот неполный перечень примеров ширка – приобщения могуществу Бога иных сил. И именно негативная теология призвана обезопасить верующего от этого тяжелого заблуждения.

Разумеется, все сказанное об имевшей место в истории негативной теологии совсем не значит, что ее опыты вполне удовлетворяют богословию абсолютного дуализма. Но не значит это и полное отрицание в целях настоящего исследования всего, что было. Буду держаться точки зрения о наличии частичных остатков подлинно дуалистичной негативной теологии в отдельных сохранившихся священных текстах; в то же время, уже в этих текстах, не говоря о последующих их толкованиях, присутствуют панмонистические вставки, переделки, дополнения, одним словом, позднейшие измышления; все же истинно-дуалистичное в них следует ценить и приводить.

Каково соотношение позитивной и негативной теологии в русле метафизики абсолютного дуализма? Позитивная теология, говорилось мною, – логичная черта пантеистического (панмонистического) мировоззрения: в нем, в конечном итоге, все божественно, отсюда положительные утверждения о чем угодно ведут к божественному. (Это справедливо и для теистического (креационистского) псевдодуализма, коли он является особой разновидностью пантеизма.) В мировоззрении абсолютного дуализма позитивная теология может иметь место только в су-губо символическом, архисимволическом смысле.

Негативная, или апофатическая, теология в метафизике абсолютного дуализма, наоборот, только и приобретает свой прямой смысл и завершенность; во всех же разновидностях пантеизма негативная теология ложна и риторична, что и будет видно из нижеследующего. В монистических системах религиозной мысли божественное всегда отождествляется со всем либо с частью всего, что в конечном итоге вновь возвращает ко всему. Потому сразу обращаюсь ко «всему» панмонизма.

Отрицание «всего». Допустимо ли более одной субстанции? Для монистов умозраительное *всё* – непреложная истина. Краеугольное положение «есть – всё» присутствует и в Ригведе (IV.5.11), и в герметических текстах (Асклепий, 1а), и, позднее, например, у Соловьева («истина есть все»)¹, и в других называемых ранее и неназываемых местах. В Чхандогья упанишаде (VI.1.4) есть одно образцовое выражение, почти притча: *все сделанное из глины – глина, все остальное лишь слова*. Это ярчайшая концентрация всякого рода монизма: *всё есть одно*, и ни на какие иные слова самих же монистов можно не обращать внимания. Пусть многие из них не согласятся с герметическим или соловьевским вариантом панмонизма, но под приведенными парадигмальными словами «есть – всё» на самом деле подпишутся все они. *Всё* – это и сплошное единое, и оформленное единым двойное или многое, и просто взаимодействующее множество. Сама работа человеческой психики предполагает при любых вариантах естественного мировоззрения, даже при представлении множества прерывных элементов, непреложно говорить обо всем (всех). Но *всё* – совсем не внемировоззренческое бытовое понятие; *всё* – это полуэмпирическая полутеоретическая предпосылка всякого рода монизации мироучения. Отбрось *всё* – уйдет почва из-под ног единства и взаимодействующего множества. То, что *всё*, как точка зрения, – естественно – не критерий для учения о сверхъестественном. Да, выпрыгнуть из ответственности сознания всего потруднее, чем вытащить барону Мюнхаузену себя за волосы из болота; любая логика вновь заведет в трясины всего и просвечивающего сквозь *всё* единого.

Какою глубокою мудростью не раз объявлялся вывод о том, что Бог – это *всё*, с одной стороны, и единое – с другой. Как зачарован человек сознанием всеединства. У Достоевского, этого художника-психолога, в «Сне смешного человека» райская жизнь описывается как «беспрерывное единение с Целым вселенной»². А Ницше? сколько он открыл стоящего, закончил же

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч. Т. 1. С. 691.

² Достоевский Ф.М. Сон смешного человека: Фантастический рассказ // Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1983. Т. 25. С. 104-119.

похвалами в адрес Гёте за его веру не в единичное, а целое и все¹. Как справедливо отмечал Фрейд, философы так перенапрягают значение слов, что ничего не остается от их первоначального смысла; какую-нибудь расплывчатую абстракцию называют «Богом», в то время как она – лишь пустая тень религиозного образа². ...Всё, – какой посюсторонний результат умозрения и художественного творчества, но кто сказал, что от искусства и философии следует ждать откровений? художники и философы?

Божественность – не всё. Ведь сказано, что она не является «ни частью, ни целокупностью всего» (Аллат, 6); есть «все миры», «мир весь», но Она вне сего (Аллат, 22; 29). Ни всё, ни какая-либо иная категория не может и не должна объединять мир Божественный и мир материальный. (Данное утверждение в предельном смысле сверхлогично, но на уровне настоящего исследования и его текста логики в нем не меньше, чем во всеохватывающей, или всеобъемлющей логике.)

Категория «всё» совсем не универсальна. Она целиком принадлежит понятию мира материи. Материя как непрерывное силовое поле в познавательных целях вполне может рассматриваться либо в локальных проявлениях (океанографических, социологических и др.), либо во всем, что уже ближе космологическим целям, не говоря уже о философских. Но так как всё – единое множество, то даже применительно к материи как полю, где нет множества элементов, а есть непрерывная силовая линия, эта категория не подходяща, оставаясь долей наивного или условного корпускуляризма. Только после такой определенности с категорией «всё» есть готовность сказать, что *материя – это всё*, и из этого не последуют панматериалистические атеистические выводы; в то время, как при прежнем уровне понимания категории «всё» *материя – не всё* (последнее высказывалось мною в главе по материологии).

Не мудро отождествлять Божественность со всем существующим вместе взятым; такой ход мысли завораживающ лишь в сравнении с отождествлением Божественного со священностью горы Олимп или Синай, или каким иным фетишем; само по себе

¹ См.: Ницше Ф. Сумерки идолов. С. 623.

² См.: Фрейд З. Будущее одной иллюзии. С. 591.

тождество Божественности со всем – признак полнейшего упадка религиозных мысли и чувства до интуиции общего. Когда слова ряда писаний: «Нет никого, Индра, подобного тебе: / (Такой) не родился (и) не родится – / Ты перерос всё» (Ригведа, I.81.5), «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18.36), «Возвышается Аллах над тем, что приобщают (к Нему)» (Коран, 27.63) перестают нести изначальный кристально-чистый буквальный дуалистический смысл, когда человек настолько забит бытовщиной и не способен увидеть красоту рядом с собой, тогда даже естественная посюсторонняя истина о единстве всего материального мира, со всем его по-своему великолепием, начинает расцениваться как сверхъестественная интуиция и откровение.

В начале главы приводились высказывания нескольких авторов об, по их мнению, абсурдности дуализма; здесь следует вернуться к этой оценке. Аль-Газали писал: «двойственность невообразима, разве что при различии в чем-либо» (Крушение позиций философов, I.V.8). «*В природе вещей, – считает Спиноза, – не может быть двух или нескольких субстанций той же самой природы или того же самого атрибута*» (Этика, I.V). Спиноза прав, что субстанции не могут иметь ничего общего между собой (I.II), ибо в противном случае они перестают определяться в качестве субстанций-в-себе, начиная отождествляться друг с другом. Это ценное положение о разобщенности возможных субстанций, доказанное действительно геометрически, сопровождается крайне слабым доказательством вывода о существовании лишь одной субстанции: обоснованием выступают, во-первых, невозможность представления отличной субстанции и, во-вторых, бесконечностью субстанции по определению (I.VIII). Однако, во-первых, отрицание двух и более субстанций на основе свойств природы человеческого познания (гносеологическое определение онтологии) ущербно в области метафизики, особенно ее теологической части; естественная эволюционная приспособленность представлений единого, одного всего, не может служить оправданием отказа от попытки говорить о сверхъестественном. Во-вторых, необходимость бесконечности субстанции как невозможность ее ограничения другой субстанцией такой же природы, с одной стороны, переводит проблему числа субстанций на внутрисубстанциальный уровень простран-

ства (конечность/бесконечность), а отсюда, с другой стороны, на базе такой материально-физической категории, как бесконечность делается метафизический вывод о том, что субстанции с иными атрибутами – нет (бесконечность как атрибут Бога – вообще любимое место большинства теологов).

К чисто пантеистическим системам всеединства близки концепции, почти неразличимые, где Бог – «не всё», но субстанция всего (натурфилософия, да и всякая неконцептуализированная архаичная мифологическая система, ибо при всем красочном многообразии образов богов и духов, все они проистекают из некоей первоматерии мирового яйца и т.п.). Такой подход преимущественно наблюдается не в статических, а процессуальных формах пантеизма (статикой, например, будет концепция «вивартавада» в адвайта-веданте Шанкары, а процессуализмом – «паринамавада» в вишиштадвайте Рамануджи¹); в них не ограничиваются, как в адвайта-веданте или картезио-спинозизме, констатацией факта – есть одна субстанция – она есть Бог – значит, Бог есть всё; в них желают объяснить происхождение этого великого множества. Уже в Ведах встречается совершенно не образно-мифологическое понятие «скамбха» (*санскр.* опора) для обозначения единой основы множественности (Атхарваведа, Х.7). Тут в религиях и философиях начинаются приключения первоначала «в-себе», «вне-себя» и «в-себе-и-для-себя»; за всеми этими странствиями сокрыт субстрат всего – абсолютно-сущее, бытие, субстанция, Бог (вспомним вновь притчу упанишад о том, что все сделанное из глины – глина): сотри пыль времен и узришь лик божий. Отсюда скрытый материализм всех этих субстратных форм теологии: для них божественное (духовное, идеальное), как говорилось, есть не более чем тонкое, противоположное грубой телесной материи; по другую сторону грубых вещественных уровней бытия находятся «тонкие» миры (одни именуют их духовными, другие, более откровенно или более умно – тонко-материальными). В своем «Путешествии из Петербурга в Москву» Радищев уверенно-откровенно исповедует такого единого Бога, которого чтут как христиане и др., так и

¹ *Исаева Н.В.* Концепция индивидуальной души в комментарии Шанкары на «Брахмасутры». С. 211.

атеисты в образе закона природы¹; в художественном фильме Ордынского «Тучи над Борском» спорят два старшекласника: верующий на слова комсомольца о том, что человека создала природа, отвечает, что они называют одно и то же разными словами. В том есть своя логика, только она не для меня. В романе Чапека «Фабрика абсолюта» представлена фантастическая ситуация того, что было бы, если такая философия (называются имена Спинозы и Лейбница) будучи истинной была бы взята на вооружение технического прогресса; был изобретен карбюратор, способный сжигать грубую материю и высвободить из нее атомы чистого абсолюта, или бога². – Какие заманчивые перспективы для новых вооружений и духовного влияния на массы. Но то, что у Чапека фельетон, для монистов-субстанциалистов – правда. Моя правда в том, что оттого, что от пространственно-временных материальных явлений обращаешься к их вечной и бесконечной сущности, последняя не становится божеством, она лишь позволяет прикоснуться к непрерывному полю материи. Сами монистические упанишады гласят: «Какое намерение имеет человек в этом мире, таким он становится, уйдя из жизни» Чхандогья уп. III.14.1); позднее, согласно одному из хадисов, пророк Мухаммед скажет: «каждому человеку (достанется) лишь то, что он намеревался (обрести)» (Сахих аль-Бухари, 1.1.1)³. Это к тому, что осознание своей сопричастности этому великому полю нашего мироздания нисколько не меняет судьбу в сравнении с теми, кто этого не осознал: конец один – сгнить и раствориться. Таким образом, обнаружение за временным и локальным вечного и бесконечного субстрата есть не прорыв к божественному, а лишь обнаружение помимо явленного некоего умопостигаемого противоположного в рамках всеединства. К тому же, любимые теологами свойства вечности и бесконечности, даже по меркам такой частной науки, как физика, не явля-

¹ См.: *Радищев А.* Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность: ода; проза. Л., 1984. С. 42. Ср.: *Гельвеций К.А.* О человеке // Соч.: в 2 т. М., 1974. Т. 2. С. 556.

² См.: *Чапек К.* Фабрика абсолюта: роман-фельетон // Собр. соч.: в 7 т. Т. 2: Романы. М., 1975. С. 23 и след.

³ См.: Сахих аль-Бухари. Мухтасар. Полный вариант. Ат-таджрид ас-сахих ли-ахадис аль-джами' ас-сахих (Ясное изложение хадисов «Достоверного сборника») / сост. имам Абу-ль-'Аббас Ахмад бин 'Абд ал-Латиф аз-Зубайди (1410-1488/812-893 гг.х.): пер. с араб. М., 2003.

ются предельными понятиями, обозначая лишь определенный уровень космоса. Глобальные космологические теории, в которых осмыслению подвергаются тотальные эволюционные явления, постоянно сталкиваются с процессами, где закономерности вечного/временного и бесконечного/конечного неприменимы ввиду полнейшей трансформации объектов, например, в состоянии сингулярности¹, а в микромире представление о размещении в точке пространства неприменимо, например, к фотонам и электронам². Выходит, знаменитая вечная субстанция – это даже не противоположность внутри материального единства, а всего лишь математический прием бесконечных величин.

Эволюционно представления о божественности «всего» и стремления к погружению в него, по моему мнению, в основном объяснимы происхождением жизни и человека из недр недифференцированного материального поля; и подобно тому, как многие психические феномены объясняются выходом человека из материнского лона, так и человечество живет в парадигме возвращения в океан, но не только и не столько водный, сколь в «Океан» вселенский.

Отрицание того, что «есть» и «не-есть». По-настоящему серьезным доводом в пользу отрицания двух субстанций в системе Спинозы следовало бы считать такой предельный атрибут, как существование (Этика, I. Опр. III; I.VII), хотя сам он об этом не говорит в таком смысле. Действительно, согласившись с его положением о невозможности двух субстанций одной природы, не следует само свойство существования оставлять неотрефлексированным либо осмысливать его как свойство из ряда вон выходящее, т.е. сверхатрибутивное, на которое положение о двух субстанциях не распространяется. В данной проблеме я вновь вернулся к знаменитому «атеистическому» отрицанию в негативной теологии бытия сущего, или существования Бога. Однако в традиционной негативной теологии Бог – ничто из того, что есть, ибо он – всё, что есть. Это не более чем преодоление многого во имя единого; претензии на нечто большее – не более, чем риторика, броские слова. Любого рода монизм, в т.ч. мате-

¹ См., напр.: Силк Дж. Большой взрыв. С. 111.

² См.: Мэрион Дж.Б. Общая физика с биологическими примерами. С. 484-487.

риалистический, скован цепью всего, что есть; в пределах существующего монисты могут сколь угодно выделять части сущего и сверхсущего, общего и конкретного, сущности и существования, спорить о том, что следует считать бытием, а что сущим, но положение «есть – всё» остается сознательной или стихийной парадигмой монизма.

Аналогично категории «всё» свойство «есть» (sum) не следует переоценивать и универсализировать. Вспомним, что материальная субстанция – силовое (динамическое) поле; сила, если ее не сводить к каким-либо частно-физическим определениям вроде способности работать или оказывать сопротивление, это активность и само существование. *«Быть» – это значит иметь силу. Материя – это сила, значит она «есть».* Выходит, говоря о категории бытия, сущего, или свойства быть, существовать, мы имеем дело совсем не с универсальными категориями и свойствами, в то время как, например, для Аристотеля «сущее и единое – одно и то же», но только лишь с всеобщими характеристиками материи. Неслучайно глагол «есть» одного корня с естеством, что указывает на его неприемлемость в сверхъестественном.

Значит ли то, что материя (естество) «есть» (sum), то, что Божественное – «не-есть» (ab-sum)? С этим, с известными оговорками, соглашается традиционная монистическая негативная теология. Ее логика примерно следующая: если низшее телесно, значит высшее – бестелесно, если одно временно, другое – вечно, одно – конечно, другое – бесконечно, одно – многое, другое – едино, наконец, одно – есть, другое – не есть. Это логика непротиворечивых противоположностей. В аристотелевской логике и онтологии (Метафизика, X.4-7) противоположностями являются объекты, между которыми возможно нечто среднее, например, между правым и левым полушариями головного мозга. Данная логика противоположностей создана только для некоего единства, которое перекрывает эти противоположные стороны. Следовательно, существование и несуществование также должны рассматриваться только в пределах единого мира, в нашем случае, в области единой материи. Материя – есть – сила; не есть – это бессилие – логическое предположение противоположности. В материальной реальности эта логика имеет место

лишь для понятийного объяснения локальных усилений (концентраций) и ослаблений (дисперсий) материального поля, например, при описаниях звездных концентраций, в т.ч. «черных дыр», и дисперсий межзвездного пространства.

В пантеистической негативной теологии потому с легкостью и бросаются словами о Боге как ничто, несущем, вообще не божестве, что ее Абсолют в конечном итоге объединит все утверждения и отрицания: все и ничто, максимум и минимум, отчего апофатическая, или негативная, методология становится «безопасным», условным занятием на подступах к творению в любимой полноте всеединства. В негативной теологии абсолютного дуализма (гинекотеизма) нет всеединого максимума и синтеза, каждое слово – предельный риск; противоположность каких-либо категорий материи – не основание для приписывания их Божественности. Так, категории небытия, ничто, вечности – всего-лишь категории, имеющие отношение к материальному миру (см.: Аллат, 6 и 18), и не следует их поэтически обожествлять.

Божественность – не «есть» (ибо это свойство материи), но и не «не-есть» (ибо оно не противоположно материи). Даже по этому основополагающему свойству мир Божественный и мир материальный не сходны, но и не противоположны. Истинно негативная теология отрицает не в целях последующего синтеза, она идет путем отрицаний до конца, как сказано: «Пойдут с Всевышней преданные / на край всего возможного» (Аллат, 27).

Отрицание причины всего. После отрицания в рамках негативной теологии (которая выступает основой метафизики абсолютного дуализма) *всего* и его *существования* (сущего, бытия) следует рассмотреть и подход к Божественному как *причине всего* (при всей условности этого выделения, ибо религиозный монизм – неминуемо пантеистичен). Казалось бы, если занята дуалистическая точка зрения, отрицающая божественность всего вместе взятого и всего, что есть, каков смысл отрицать божественность какой-либо части всего? Но часть – не целое (всё), поэтому без рассмотрения этого, негативная теология останется незавершенной; необходимость отрицания божественности части всего объясняется и тем, что именно такого рода концепции теологии имеют образ не явного пантеизма, а теизма (креацио-

низма), одним словом, псевдодуализма и псевдотрансцендентизма. Значит, и в данной части работы, исходя из темы, нельзя пройти мимо такого способа осмысления Божественного. (Конкретно-исторический материал о псевдодуализме и по теории причинности рассматривался ранее.)

Если Божественность – не всё и не субстанция всего, может быть, она творческое начало всего? Именно в отношении Творца и творения как в камень преткновения упрется традиционная риторичная негативная теология. Самая смелая апофатика готова хотя бы риторически отрицать все, вплоть до единства и божественности, но лишь доходит до первоначала всего, отрицательная фразеология прерывается. Так, в «Тайнственном богословии» Псевдо-Дионисия Ареопагита до предела отрицается любое положительное знание о Боге (см. выше), в заключение говорится о Его превосходстве над любыми определениями и отрицаниями, однако после этого утверждается, что Он – «есть единственная причина всего» (гл. V). *Определение Бога в качестве Первопричины (Творца) остается табу для негативной теологии теизма (креационизма)*. Первопричиной Бог, как говорилось, останется и в католической теологии (см.: Фома Аквинский. Сумма Теологии, I.3.8), и в протестантской (см.: Кальвин Ж. Наставление в христианской вере, I.XVI.3), и в исламской (см.: аль-Газали А.Х. Крушение позиций философов, I.I.35). В чем-то такие авторы критикуют пантеистов и друг друга, но древнее философское понятие «первопричина» для них – авторитет. Как древние философы озабоченно искали «архэ» мироздания, так и креационисты нашли его в Творце мира. Сколь бы они не говорили о различиях меж Творцом и тварью, учение о причинной связи между последними сводит на нет все подобные рассуждения. Ранее были рассмотрены на примере библейских и коранических текстов, а также идей Филона Александрийского, Татиана, Оригена, Анастасия Синаита, Иоанна Дамаскина и Фомы Аквинского особенности креационистского подхода; также было отмечено нередкое использование термина «творение» и в пантеистических доктринах (например, в Ведах, упанишадах и у Плотина), где он является простым синонимом более употребляемой эманации, рождения. В креационизме же есть претензия на особое, «не языческое» учение о божественном «домостроительстве».

В действительности, как было выявлено, причинное понимание творчества само есть своеобразный способ говорения об эманации миров из природы Единого. Встающий на точку зрения сотворения мира неминуемо придет к мысли: «Бог все во всем». И если не сужать понятие пантеизма в учебно-академических целях до нескольких имен вроде Дж. Бруно, то окажется, что весь традиционный теизм (креационизм) в своем богословии либо напрямую использует пантеистическую методологию (Филон Александрийский, Ибн Рушд, Николай Кузанский, все иудео-христианские софиологи и др.), либо, в чем-то пытаясь преодолеть ее, все равно в умозаключениях о причинно-следственных связях приходят к «мягкому» пантеизму (Августин, Фома Аквинский, Бонавентура, Григорий Палама, аль-Газали и др.). *Посредством причинной связи в конечном итоге вновь всплывает монистическая категория «всё», объемлющая Творца и творение.* Ареопагит, описывая в «Таинственном богословии» мистический опыт приобщения к Богу, в котором диалектически сливаются все противоположности, говорит о нашем слиянии с «целым» (гл. III), т.е. тем, что превышает Творца и сотворенного; подобно ему, Бонавентура в «Путеводители души к Богу» видит «in unum... circumferentiam et creaturam» (VI.7) (в едином... творца и творение). И таков весь теизм (христианский в особенности); не случайно в нем получила развитие идея обожения (феосиса) человека (Иринея Лионский, Афанасий Александрийский и др.)¹; Максим Исповедник учит направлять влечение к единственной цели – «Причине сущих, к которой естественно устремлено все»². Христиане не ограничиваются термином «обожение»; идущие этим путем становятся «богами»; дабы различать свое учение и язычество, христианские авторы, зная, говорят о людях-богах не по естеству, а «по причастию», обожение коих не меняет их естества (см. Анастасий Синаит. Путеводитель, II.2, 7). И все это, тем не менее, ни что иное, как пантеистическое возвращение отпавшей твари к Абсолюту, уподобление Ему и растворение в Нем. Да, при этом в самих

¹ См. об этом: *Флоровский Г.* Восточные отцы Церкви. М., 2003. С. 67 и др.

² *Максим Исповедник.* Творения. Кн. 2. С. 26-27.

теистических текстах говорится не о нирване, а вечном пребывании с Богом индивидуальных душ (подобно тому, как это отстаивали некоторые разновидности веданты), но это относится к уровню образно-символического учения, это своего рода второй этаж притч, возвышающийся над притчами совсем уж бытоописательными. Когда же речь заходит о предельных смыслах позитивного богословия, не говоря уже о негативном, вместо образов райского царства, аналогичных земным мечтам, возникает типичное пантеистическое учение о целом, едином, вмещающем творца и творение, о творении как следствии творческой причины и о возвращении твари в лоно творца.

В главе о материи было показано, что причинно-следственные процессы суть сугубо внутриматериальные явления. *Все, что выступает причиной какого-либо материального явления, само есть отрезок материи.* В этом случае грамотнее и честнее откровенно пантеистическое приписывание Богу слов: «Поистине, я есмь творение, ибо я сотворил все это» (Брихадараньяка уп. I.4.5) или «причина и следствие» («сат-асат») (Бхагавад-гита, 11.37), а буддистский автор Нагарджуна в коротком сочинении с длинным названием «Возражение по поводу творения Ишварой и опровержение [идеи] единого творения [богом] Вишну» говорил: «Кто производит действие, тот называется творцом»¹; а действие, понятно, имманентно причинно непрерывному процессу. Следовательно, к Божественности никак не приложимы понятие причины, хотя бы и с прописной буквы, и необходимость как атрибут причинности. Любого рода креационистский теизм с его определениями Бога в качестве творческой первопричины осознанно или стихийно низводят Божественное до уровня одной из сил материального мира, т.е. по язычески обожают причинные (производящие, творческие) процессы Вселенной; креационизм разрушает свое же понятие трансценденности Бога, подменяя его имманентностью Творца творению и творения Творцу. И совсем неприемлемо и не выдерживает критики учение креационизма о свободе божественного

¹ См. текст в ст.: Андросов В.П. Вклад Нагарджуны в концепцию ниришвара // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. С. 158-159.

творчества и подобии ему творчества человеческого, в то время как в естественном мире все необходимо (о свободе говорилось выше в связи с материей).

Про трансцендентную материю Божественность сказано: «*Ты не творение и не нуждалась в нём, / создательница Ты и мастерица / лишь с изволения своего*» (Аллат, 6). Божественность как трансцендентное – не причина материального мира, не творило и не порождало его, т.е. не находится в каком-либо причинно-следственном взаимодействии с материей и человеком как ее часть. То же следует сказать и про функциональные взаимодействия, которого, как было показано, в природе вообще не существует как отличного от причинности.

Отрицание долженствования. Кроме причинных и функциональных связей между двумя мирами в рамках метафизики абсолютного дуализма следует отвергнуть и связи долженствования. Законы долженствования в свое время были выделены Платоном (Политик 260b), а строгую разработку получили у Канта и неокантианцев. По Канту, в сфере природного бытия долженствование отсутствует, его законам мы принуждены следовать; моральные же законы составляют сферу должного, в качестве всеобщих они существуют как долженствование, а не как бытие¹. У Канта бытие и долженствование разводятся при их связи на основе единства феноменального и ноуменального (такое же понимание сохраняется в различении бытия и ценности (должного) у Г. Риккерта и Г. Радбруха²). В отличие от них, для неокантианца Кистяковского оценки самостоятельны в отношении не действительности (бытия), но рациональной деятельности на основе принципа необходимости; в эмпирическом же мире нормативность и жизнь связаны: нормы сами вызваны необходимостью, но в сознание людей проникают в виде требований должного³. То есть в рядах самих поборников законов долженствования созрело понимание того, что нельзя мотив долга, или деятельность в соответствии с ценностями, вырывать

¹ Кант И. Критика практического разума. С. 463-464.

² См.: Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Он же. Философия жизни: пер. с нем. Киев, 1998; Радбрух Г. Философия права: пер. с нем. М., 2004.

³ Кистяковский Б.А. Социальные науки и право. С. 115.

из универсально-необходимой причинности. Ранее было сказано о квазипричинности в отношениях долженствования, таким образом, долженствование имеет не онтологическое, а мотивационное и доктринальное место в умах людей; сквозь долженствование они обычно смотрят и на отношения с божественным.

В панмонистических доктринах Бог не только необходимо-причинно, но и должно-причинно связывается с миром. 1. В откровенно эманационных учениях ипостаси и природы истекают, рождаются из Бога (Единого) необходимо, подобно тому, как необходимо рождается ребенок у матери; такая необходимая эманация нередко поэтому именуется отпадением (см. об этом выше); по причине отпадения, всё, прежде всего, духовное, несет долг возвращения в лоно Единого, воссоединения с ним и растворения в нем для восстановления первозданной природы Абсолюта (что и задает цикличность этого «вечного возвращения»¹): «Долг неоплаченный – (то), что я есть», – гласит Атхарваведа (VI.117.1); запредельный же Бог должен являться (манефистироваться) в материальном мире для наставления наиболее продвинутых душ в результате реинкарнации (метемпсихоза) либо обнаруживаться человеком самостоятельно в себе («познай самого себя»). 2. В тео-креационистских учениях, как было выявлено, эманация имеет форму «свободного» акта сотворения Богом мира; Творец несет поэтому ответственность за его судьбу (откровенно о двустороннем долге Бога и человека заявлял Б. Паскаль (Мысли о религии, XXI.IV)², ради чего вмешивается в ее ход: управляет миром (зная все наперед, подобно болельщику, который смотрит повтор игры, уже зная счет, отчего чувствует себя очень мудрым относительно волнующихся при самой игре зрителей), ниспосылает заповеди (не судить, не убивать, ибо это позволено лишь ему), творит уже прижизненную расправу над ангелами и людьми, например, уничтожает потопом первую цивилизацию (Тора. Брейшит, 6-7; ср. с шумеро-вавилонскими и другими мифами о потопе) – описание тотального геноцида человечества со стороны «святого» «Творца» или испытывает лишениями и болезнями Иова (Кн. Иова; ср. с вави-

¹ См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 160-161.

² См.: Паскаль Б. Мысли о религии. Мн.; М., 2001.

лонской историей страдальца Таби-утул-Энлиля) и т.д.; люди, в свою очередь, за все должны быть благодарны творцам, которые сотворили людей для служения богам (богу) (см., например: вавилонский миф творения¹; Коран, 51.56); все, что от Бога (и хорошее, и плохое) – должное быть; все, что от человека – грех. То, что безличные связи всеединства пытаются подправить личностным отношением Бога и человека в диалоге Я-Ты², здесь ничего не меняет (ницшеанский Заратустра также не избежал рабства долженствования³). – И в монологе, и в диалоге остаются должниками. В теистических религиях человек еще практически до рождения – должник: в иудаизме – он автоматически часть договора Бога с Израилем; в христианстве – носитель первородного греха; в исламе – еще до начала земной истории человечества Бог взял обязательство у всех людских душ (тогда еще бестелесных) быть верующими.

Антидолженствование в истории религии обнаруживается в толковании христианского учения, которое придал ему Маркион, учение которого кратко рассматривалось в числе псевдодуалистических теорий. Противопоставление им Бога Творцу, почти полное разделение Бога и мира, приводит его к выводу об отсутствии причин у Бога для спасения людей, поэтому у него нет и обязанностей перед человеком. Новозаветные слова об искуплении (Галл. 3.13) означают выкуп чужеземцев в качестве акта чистого прощения, из благодати⁴. Казалось бы, перед нами учение, целиком очищенное от связывания Бога и мира законами долженствования. В значительной (относительной) степени, да. Однако вспомним сказанное ранее о псевдодуализме Маркиона, а также зороастризма и т.п.: на поверхности – различие благого Бога и темного Творца с его тварным миром, при этом мир Творца/творения *должен* человеком оцениваться как нечто ничтожное, низшее и притесняющее его; аскетизм служит цели не касаться этого мира, освободиться от него. То есть долженствование здесь не на поверхности в виде заповедей и договоров с

¹ См.: Тураев Б.А. История Древнего Востока. С. 127-128.

² См.: Бубер М. Я и Ты // Он же. Два образа веры: пер. с нем. М., 1995. Ср.: Мережковский Д.С. Тайна трех. С. 116.

³ См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 31, 100.

⁴ См. об этом: Йонас Г. Гностицизм. С. 145-154.

избранным народом, но в противоположных оценках двух миров, а точнее сказать в делении единого мира на: белое и черное (Белбога и Чернобога), высшее и низшее, благое и ничтожное, освобождающее и принуждающее. Такой аксиологический дуализм следует из эманационного пантеизма: от Единого самопроизвольно отпадают ипостаси (София) и миры, которые чем более отдаляются, тем сильнее материализуются. Именно в этом происхождение отрицательных оценок материи (тела) и индивидуальных душ, пока все не возвратится в лоно Единого. *Аксиологический дуализм, вроде маркионовского, теряет единую цепочку всех стадий эманации, как она выглядит, например, у иных гностиков и неоплатоников, разрывает пантеистическую связь Единого с истекшим из него миром; возникает видимость онтологического дуализма, однако от первичного пантеизма в качестве рудимента сохраняется аксиологическое противопоставление условно-дуальных частей системы.*

Абсолютная двойственность Божественного и материального не предполагает каких-либо должных отношений и взаимоотношений между ними (Твен вообще не представлял привычные отношения Бога и человека, как нельзя представить подобного между китайским императором и пробиркой с микробами¹); исчезает высшее и низшее, сущность и явление, доброе и злое (на метафизическом уровне, ибо взаимооценки внутри мира материи вполне естественны). Выделение любых противоположностей, оценивание их в качестве таковых, по-аристотелевски, предполагает некое их единство с наличием среднего. (А такие противоположности, как правое – левое, верх – низ, тождественное – разное вообще находятся в парно-неразрывной связи не определяя развитие, будучи производными свойствами субстратно-структурных и динамико-функциональных аспектов систем².) Таким образом, противоположности отсутствуют не оттого, что их «снял» Абсолют, но как раз из-за отсутствия последнего.

В безусловном дуализме материя (космос, природа) разобожествляется (разобожается); она, – говоря лермонтовскими сло-

¹ См.: Твен М. Дневник Адама. С. 274.

² Манеев А.К. Движение, противоречие, развитие. С. 156.

вами из «Демона», – «обширный храм – без божества»¹, она безбожна, но не ничтожна, – все же – храм... Стало быть, *Божественность и материя как абсолютно-дуалистичные, самостоятельные начала, не противостоят друг другу, не двоица в единице; одна не выше и не лучше, не светлее другой; они никак не связаны между собою.* (Потому, потусторонний Божественный мир абсолютного дуализма – не тот, о котором учат «потусторонники» с целью опорочить мир земной, взгляды которых отвергал Ницше².)

Божественный мир, не будучи причиной, или источником материи, включая человека, не несет какой-либо ответственности за него; материя (человек) не имеет долга перед Божественностью. В книге «Аллат» отсутствуют заповеди: «*Ныне больше запретов нет*» (26); отсутствуют как репрессивные устремления для неверующих, – наиболее правдоподобная их судьба – сгнить и раствориться... (Вновь вспоминается представление селькупов о наступлении смерти человека и в загробном мире и его полном исчезновении; в Египетской книге мертвых в сцене взвешивания сердца и гл. СХХVII Б содержится интересное представление о том, что грешные души после суда съедает Аметет и они прекращают существовать; иудеи-саддукеи «отрицали» бессмертие души (Мф. 22.23; Деян. 23.8); наконец, в алтайской «белой вере» («как дьян»), известной как «бурханизм», нет учения о загробном мире, ибо человек превращается в ничто³, точнее, так сказано дабы не примешивались эгоистические интересы. В качестве эпиграфа к «Горбатой горе» и другим рассказам о штате Вайоминг Э. Прул приведено высказывание одного хозяина ранчо: «Реальность у нас в Вайоминге никогда не пользовалась особым спросом»⁴; на мой взгляд, удачно отражающее нейтральное отношение к здешнему миру. В дуалистическом мировоззрении нет и обещаний каких-либо выгод и наград: «*Пойдем за Ней не за всецелие Её, / пойдем без думы о награде, / пойдем в погибель годную Тебе*» (27).

¹ См.: Лермонтов М.Ю. Демон. Восточная повесть // Соч. Т. 1. С. 572.

² См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 21-24.

³ См.: Бурханизм. Документы и материалы: в 2 ч. Горно-Алтайск, 1994. С. 302.

⁴ Прул Э. Горбатая гора: рассказы: пер. с англ. СПб., 2006.

Давно выявлены психологические корни многих потребностей, удовлетворяемых панмонистическими религиями: самосохранение, власть, социальные согласие и общение и др.¹; еще Критий – один из «тридцати» древнеафинских тиранов – говорил, что религия есть изобретение для лучшего соблюдения человеческих законов (Секст Эмпирик. Против ученых, IX.54). Человеческим духом пахнут эти религии. Очень распространенный случай – почти отождествление религии и нравственности, в то время как последняя – не более чем продукт животных, ведущих коллективный образ жизни; призыв же заменить групповую мораль общечеловеческой² – не выход из человеческого; сведение религии к морали – ни что иное, как обожествление еще одного из материальных явлений; сказанное совсем не значит безнравственности: я лишь хочу выразить то, что с людьми надо жить по-человечески без всяких подпорок в виде небесных санкций, что и делали наши предки дорелигиозной эпохи. Французский кинорежиссер Р. Брессон называл большинство кинофильмов «ублюдочным театром», таким же образом и религиозные системы нравственности уместно назвать почти тем же, и пусть нравственность будет чиста в своей естественности, а религия – внеслужебной сверхъестественности. Как запутались ищущие в религии больницу для поправки здоровья или кабинет психолога дабы выслушали и успокоили, высокого (небесного) начальника, который по благу поможет сдать зачет, найти работу, прийти первым к финишу, в общем, получить блага для земной жизни; не менее завязли разуверившиеся в земном счастье и сделавшие ставку на счастье в жизни вечной, дабы иметь приличное рождение в следующей жизни или сытную лужайку в раю. (Само славянское слово Бог родственно санскритскому имени одного из богов – Бхага, где означает «богатство», «доля» (см.: Атхарваведа, II.36.5-6).) В романе Бэксман «Маленькие люди» бабушка «просвещает» внучку о церкви как месте для придурков, куда нормальные идут только по нуж-

¹ См. об этом, напр.: Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Соч. Т. 1; Джемс В. Многообразие религиозного опыта; Твен М. Дневник Адама; Набоков В. Дар // Собр. соч. Т. 3. С. 277-278.

² См.: Бергсон А. Два источника морали и религии: пер. с фр. М., 1994.

де – креститься, венчаться и когда хоронят¹, – вот образчик совершенно потребительского отношения к религии, которым живы очень многие; глядя на таких потребителей услуг церковного «ЗАГСа» как отхожего места, больше начинаешь уважать прямодушных безбожников. А как отвратителен распространившийся магизм, когда, например, обвешиваются иконками как пугалами, имею в виду, как огородные пугала ставят для отпугивания ворон, так иконки и т.п. заводят для отпугивания злых духов.

Гинекотеизм (абсолютный дуализм) – это чистейшая белая вера, религия божественная, а не человеческая, где нет места договорам и обязанностям и принуждающим магическим обрядам, где нет молитв попрошаек всяческих благ. (Еще Платон оскорблением богов считал веру в легкое склонение их в свою пользу жертвами и молитвами (Законы 885b); Шри Басаванна и Алама Прабху в «Вачанах» отвергают «делание добра» как предмет религиозной сделки²; Екатерина Сиенская в христианской любви различала три степени: рабскую любовь (из страха наказания), любовь наемника (за награду вечной жизни) и сыновнюю любовь (ради самого Бога)³, а Булгаков в «Мастере и Маргарите» писал: «никогда и ничего не просите!»⁴.) В божественной религии нет места обещаниям райских куш, нет бизнес-плана победного конца истории с покаранием грешников или благополучного вечного круговорота, нет даже цели вечного общения с божеством под его крылом. Даже с точки зрения причинно-следственных процессов, которые, как говорилось ранее, характерны только для материального мира, понятно, что там, в божественном мире, где они заканчиваются, не место и каким-либо допущениям наград за прежние заслуги и наоборот, одним словом, воздаяния.

Вера в подлинно трансцендентную Божественность есть не целеполагающий «поток переживания» (Аллат, 5). Это не бесстрастие, но и не чувства стадного животного и не одинокого хищника, паразитирующего на этом стаде, а, значит, и зависи-

¹ См.: Бэжман Э. Трилогия о Мирьям: Романы: пер. с эст. М., 1985. С. 13.

² См.: Субрамуньясвами С.Ш. Танец с Шивой. С. 501.

³ См.: Омэни Дж. Христианская духовность в католической традиции. С. 226-227.

⁴ Булгаков М.А. Избранное: «Мастер и Маргарита»: роман, рассказы. М., 1988. С. 274.

мого от него. Это уже преображенные чувства: *«Движение толпы оставь скорей / и ты увидишь свежести поток, / на нем ладью всех чувств»* (Аллат, 23). *«Лишь думающий каждое мгновение о Тебе, / лишь переполненный желанием Тебя, / томящийся стремленьем обладать / величием природы красоты твоей, / надеется узреть отображенье / божественного лика на глади вод небес»* (Аллат, 21). Это экстаз (исступление) не растворения в безличной мировой субстанции, но горение ледяным пламенем всех имеющихся и переживаемых сил! Сколько примеров того, как люди вне себя от радости победы в глупой игре команды одной очерченной кем-то границей территории над другой подобной, – отчего готовы ночь не спать, прыгать до потолка и кричать во все горло... или с нетерпением ждут очередного показа многосерийного латиноамериканского фильма, переживая за их героев как за родных; когда же речь заходит о религиозной вере и молитве, большинство становятся такими кислыми и бесчувственными, в крайнем случае, готовыми без лишних переживаний соблюсти национальные «религиозные» обычаи (кстати, несколько вопросов любителям сериалов: вам нравятся главные герои истории? вы в чем-то хотите быть похожими на них и жить также по-своему интересно и остро? да? а сидят ли они целыми вечерами перед телеэкраном? нет? ну так берите хотя бы в этом с них пример). Вера – вот достойное место переполненности чувствами! Ранее я отвергал монистический идеал бесстрастия с его аскетизмом; но и аскетизм способен быть страстным. Об одной христианской монахине рассказывается: она жила в своем доме; и вот один юноша от любви к ней не стал давать ей прохода, так что та была вынуждена не выходить даже в храм; однажды она приглашает юношу в дом, усаживает рядом и спрашивает, и, спросив наконец, что же он нашел в ней привлекательного, слышит в ответ: *«Твои чудные очи...»*. Она же, *«услыхав это, схватила гребень и тотчас вырвала свои глаза...»* (см. Иоанн Мосх. Луг Духовный, 60)¹. – Вот, что я разумею под страстным аскетизмом!

¹ См.: Иоанн Мосх, блаж. Луг Духовный: пер. с греч. Репринт. Изд. монастыря Оптиной Пустыни, 1991.

Для переживания веры нет никаких причин и целей (Аллат, 2). Архисимволически это предстает в «цели»: *«И только б раз скупаться в океане / прохладном, теплом и безбрежном / твоей небесной красоты»* (Аллат, 27). Если бы, когда была написана музыка об этом океане, она была бы созвучием как «тепла» «Nulla in mundo raх sincera» А. Вивальди с голосом чародейственной Э. Киркби – новой Риты Штрайх, так и «прохлады» «Альпийской симфонии» Р. Штрауса. Мировоззрение безусловной двойственности есть суровый риск, под ногами которого нет твердой почвы растворения и воссоединения с Целым (как бы оно не понималось теистами и атеистами) и сладких звуков мировой гармонии. Вера в подлинно трансцендентное (метафизическая вера) лишает своей «доли» в мире посюстороннем и ничего не гарантирует в мире потустороннем («Богиня» здесь – не слово однокоренное богатству); тем не менее, верующий удерживает настрой на сверхъестественное, ибо он призван в неизведанное...

Божественность как «иное». Каков же вывод негативной теологии метафизики абсолютного дуализма? Выяснено, что пантеистическая апофатика заканчивает божественным как не тем и не тем (ничто), но всем; теистическая апофатика останавливается у Первопричины. В апофатике же абсолютного дуализма Божественность – не часть и не целокупность всего, не первопричина и не творение. Каким словом нашего мира не положительно-символически, но и не сугубо отрицательно указать на Божественность? Такое знающе-незнающее слово присутствует – это «иное» (см.: Аллат, 5).

Божественность не в качестве «не...», но как «иное» естественно-материальной Вселенной – наиболее «позитивный» итог негативной теологии. Правда, в силу принадлежности этого понятия языку здешнего мира оно несет в себе неприемлемые монистические черты, например, у Аристотеля оно служит различению «чего-то в чем-то» как инаковость видов и родов единого сущего (см.: Метафизика, X. 8-9). Абсолютно-дуалистическое понятие иного (да, понятие, ибо здесь речь идет о метафизическом знании, а не чистом переживании-вере) означает полное онтологическое отличие, точнее, отличие от всего онтологического с его бытием и ничто, для которого нет общих весов,

взвешивающих эти отличия. Согласен, что процедура различения дает лишь сознание о различии, а не положительное содержание предмета¹, но негативная теология и не претендует на большее. «Иное» – это архидуалистическое и архинегативистическое понятие, которым вершится негативное богословие, уступающее место богонерживанию...

В абсолютном дуализме (архидуализме) на метафизическом уровне не применим системный подход. Система – это «организованная сложность», состоящая из взаимодействующих частей². Вселенная в целом есть система – огромная иерархия, проявляющаяся в структуре (порядке частей) и функциях (в смысле порядка процессов)³. Системный подход, и то лишь с коррективами на силовую (динамическую) природу материи, приложим только к материальному миру; он беспомощен в метафизике абсолютного дуализма ввиду инаковости Божественности и отсутствию связей ее с материей, а система предполагает взаимодействие состава; Божественное и материальное – не части некоей всеобъемлющей системы, ибо нет ничего объединяющего их; *метафизика абсолютного дуализма внесистемна*. Здесь неуместно даже представление о двух параллельных мирах, ибо геометрия параллелей исходит из единых координат, где размещаются фигуры; параллели не пересекаются, но взаимоположены и, кроме того, в конечном итоге могут пересечься; *метафизика абсолютного дуализма нескоординированна*.

Именно вера в Божественность как абсолютно иное, как не связанное с нами, дивит своею сверхчеловечностью и сверхъестественностью, являя собою опыт, к коему близко не ступала вера во всеединство. Дуалистической вере не на что опереться в этом мире, почему она – *сверхъестественна*.

Метафизика абсолютного дуализма и откровение. После всего сказанного отдаю себе отчет в остающейся логической противоречивости между представленной выше метафизикой двойственности, в той степени разработки, которая удалась, и непредставленной здесь частью религиозного учения Аллат,

¹ См.: *Тейхмюллер Г.* Действительный и кажущийся мир. С. 93.

² *Барталанфи Л. фон.* Общая теория систем – обзор проблем и результатов // Системные исследования. Ежегодник. 1969. М., 1969. С. 42.

³ Там же. С. 49.

ведь метафизика как новая философия не понимается мною самодостаточной, за ней стоят более самодостаточная теология и вполне самодостаточная мистика, поэтому нельзя ограничиться лишь внутренней логикой метафизики. Вследствие этого, хотя бы кратко, оговорю ту часть учения, которая осталась неохваченной метафизической логикой.

Метафизика выстраивалась отталкиваясь от сверхъестественного откровения трансцендентного мира, – именно в этом главное противоречие: как абсолютно-трансцендентное, не связанное с нашим материальным миром, открывается ему?! С чисто философской точки зрения дуалистическая метафизика без откровения рассматривалась бы в качестве своеобразной интеллектуальной гипотезы или даже игры; можно было бы подобно Н.М. Минскому, определявшему Абсолют как меон (*греч.* несуществующее), но не в платоновском смысле, а как существующее лишь в качестве необходимого человеку непознаваемого предмета чувства экстаза¹, говорить чисто дедуктивно-гипотетически о некоем втором трансцендентном мире. При опоре же на откровение метафизика дуализма начинает нести логическое противоречие (в вере противоречия нет). Более того, откровение содержит сообщение о многократном «*снихождении*» Богини в материальный мир, и не только к людям (Аллат, 28)! Среди людей Она принимала облик земных женщин: Хевы, Сати, Алхмены, Нефертити, Радхи, Мэрьям, Сэвне, Ходиджи, Мамы Оульи, Тянь-хоу, Биби Нанки, Чугул (таким образом, последнее ее явление было не так давно, около ста лет назад в Горном Алтае; в религиозно-литературной литературе возникшая тогда религия именуется бурханизмом²); так как люди ранее не склонны были к восприятию женского учительства, Она избирала для передачи учения пророков-мужчин (Адама, Шиву, Гераклиса, Эхнатона, Кришну, Иешуа, Мухаммеда, Манко-Капака, Нанака, Чета и др.) (Аллат, 7-20). Наша современность также уже имеет предсказание нового прихода Богини, ждем которую, как Ас-

¹ См. об этом: Сугай Л.А. Меонизм // Русская философия: словарь / под общ. ред. М. Маслина. М., 1999. С. 294.

² См. об этом: Бурханизм. Документы и материалы: в 2 ч.; Бурханизм – Ак-Жан: документы и материалы. Горно-Алтайск, 2004.

соль верила в явление «алых парусов»¹; само же скорое снисхождение Ее в отличие от предшествующих времен не будет сопровождаться избранием пророка, так как мир *«стал способным слышать женский голос»* (Аллат, 28-29) (следует помнить сказанное о смысле женственности Божественности в абсолютном дуализме).

Учитывая дисциплинарные особенности настоящей работы, указанная часть учения остается без рассмотрения; ограничусь следующим. Божественность как абсолютно иное материи сверхъестественно снисходит в последнюю, не связывая себя с ней... Человек и иные существа (отрицание божественности чего-либо из материального мира не исключает, ввиду силовой природы материального поля, существование многообразных видимых и невидимых форм жизни в нем, – в этом частичная правда анимистических верований²), в свою очередь, в виде избранного исключения способны *прервать* непрерывное поле материи и выйти из естественного посюстороннего в сверхъестественное потустороннее... Природа преданных возносится *«сквозь все возможные и сущие миры»* (Аллат, 22), лицезреет Богиню Аллат в надмирном (внемирном) образе переливающейся ледяной Короны (Аллат, 29)... Что за ней и что ожидает верующего – тайна... Книга «Аллат» завершается словами, которыми, по сути, закончиваю я и настоящую работу: *«Лишь бы вера не оставила нас...»*

Выводы. Негативная, или апофатическая, теология в метафизике абсолютного дуализма только и приобретает свой прямой архинегативистский смысл и завершенность; во всех же разновидностях пантеизма негативная теология присутствует ложно и риторично. Так, в монистической апофатике не отрицается категория «всё» как единая субстанция. В абсолютном же дуализме «всё» не универсально, но исключительно материально. Аналогично категории «всё» в апофатике панмонизма не преодолевается свойство «есть», само бытие, сущее: о Боге как ничто, несущем, вообще не божестве, говорится риторично, ибо

¹ См.: Грин А.С. Алые паруса // Он же. Блистающий мир. Алые паруса: рассказы. Ярославль, 1982. С. 156-158.

² См., напр.: Шодоев Н.А. и др. Алтайский Билик – древние корни народной мудрости России. Казань, 2003. С. 34-35.

безобразный Абсолют в конечном итоге объединит все утверждения и отрицания: все и ничто, максимум и минимум. В негативной теологии абсолютного дуализма нет всеединого максимума и синтеза; Божественность – не «есть» (ибо это свойство материи: материя – есть – сила), но и не «не-есть» (ибо она не противоположна материи); кроме этого, определение Божественного в качестве Первопричины (Творца) всегда остается неприкосновенным позитивным понятием даже в самой радикальной негативной теологии панмонизма. В соответствии же с абсолютно-дуалистической точкой зрения все причины и следствия – не более, чем имманентные процессы материи (все, что выступает причиной какого-либо материального явления само есть отрезок материи); Божественность как трансцендентное – не причина материального мира, не творило и не порождало его, т.е. не находится в каком-либо причинно-следственном взаимодействии с материей и человеком как ее частью (между этими мирами отсутствуют и какое-либо отличное от причинности функциональное взаимодействие). Метафизика абсолютного дуализма внесистемна, так как Божественность и материя – не части некоей всеобъемлющей системы и нет ничего объединяющего их. Отсутствуют между ними и отношения долженствования, так как Божественный мир, не будучи причиной, или источником материи, включая человека, не несет какой-либо ответственности за него, а материя (человек) не имеет долга перед Божественным, отчего религия абсолютного дуализма приобретает элитарный характер – религии для «богатых», тех, у кого «все есть», а не «нищих», просящих земных и загробных благ. Божественность как «иное» естественно-материальной Вселенной со всей ее онтологией бытия и ничто – наиболее «позитивный» итог негативной теологии абсолютного дуализма, преодолевающий всяческий монизм.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Испытанию пробил час...

Аллат

*Как беленький цветочек на бугорке
разцветает для украшения Алтая,
так двенадцатилетняя девица слу-
жит...*

Из песни Белой веры

Подобно тому, как в начале исследования я предпочел дать предисловие вместо введения, так и теперь на месте обычных заключений – результатов очередной выжимки содержания, и оттого выглядящих чрезмерно общо, ограничусь послесловием, а выводов довольно и в конце глав.

Надеюсь, удалось показать (доказать) наличие в различных (в деталях) религиях, и не только лишь сугубо гностико-эзотерических, философиях, литературах и науках одной и той же мировоззренческой парадигмы всецелого свивания, названной панмонизмом (всеединством); второстепенными деталями оказались все споры между традиционными «монистами», «дуалистами» и «плюралистами». Весь теоретический риск с древности до наших дней – плоть от плоти допотопных мифологических систем – в лучшем случае эпигонство последних, а в худшем – беззащитный плагиат. Если взять для большей убедительности не самые общие принципы философских построений, а более конкретные идеи из относительно современной научно-философской картины мира, то окажется, что все они, осознанно или стихийно, следуют мирозерцанию всеединства, например: образ Единого, единства мира находит выражение в системном подходе (космизм, общая теория систем, синергетика и др.); мифология необходимых эманаций – в дедуктивном выведении одних из других субстанциальных и логических категорий (Фихте и др.) и понятии отчуждения (Гегель, Маркс и др.); Абсолют как объемлющее все противоположности – в снятии би-

нарных оппозиций (постструктурализм (постмодернизм) и др.); языковая проявленность непроявленного Абсолюта («в начале было Слово») – в гипертрофированном внимании к языку и текстам (аналитическая философия, герменевтика и др.); идеал бесстрастия – в рационализме самосовершенствования (психоанализ и др.) и познания (позитивизм и др.); эзотеризм и избранность – в социальном нигилизме (экзистенциализм и др.); нирвана – в растворении в безличной стихии (философия жизни); и т.д. и т.п.

Вместе с тем целью работы было преодолеть, а не просто отвергнуть все это. Стало быть, в метафизике абсолютного дуализма, а именно в материологии – учении о материальном мире, признаются: а) правда всего панмонизма о единстве мира; б) правда атеизма об отсутствии нематериального начала у этого мира; в) правда анимизма о многообразии видимых и невидимых форм материальной жизни; а в теологии, с существенными оговорками: г) правду теизма, в частности исламского, о существовании трансцендентного божественного мира. В абсолютном дуализме, наконец, испаряется противоречие науки и религии, ибо устанавливается непроходимая грань между ними. Мировоззрение абсолютно дуализма (безусловной двойственности) преодолевает все эти частичные правды не синтезом на основе очередного абсолюта, а верой в иную Божественность, трансцендентную материи и не связанную с ней. Иносказательно это выглядит так, что, если «посюсторонний» материальный мир всецело представить в виде воздушного пространства, то панмонистические учения в самых лучших своих образцах – только самолет для полетов в его пределах, учение же абсолютного дуализма – ракета, пронизывающая атмосферу и уносящаяся в такие «потусторонние» дали, которые никогда не разглядеть ни в один телескоп. Надобно прибавить: выбор «летательного корабля» чрезвычайно скажется на каждом; и выбор будет не «пофилософски» спокоен, а страстен и заинтересован. – Надобно решиться... – *Нельзя очистить кровь, оставшись в чадном городе!*

...И последнее; как было сказано, метафизика абсолютного дуализма есть приложение к особому религиозному учению о преданности Аллат, местом средоточия которого сегодня на

Земле вот уже как более ста лет, начиная с откровения Чугул в долине Кырлык, является Алтай, – подобно тому, как в свое время ими были Аравия, Египет, Индия, Перу, Сибирь и другие края, а вскоре может стать новая страна. Вижу то, как родную землю алтайскую постигла участь быть географическим символом и местом паломничества различных противостоящих чистой дуалистической вере космо-пантеистических доктрин и обществ (надеюсь на понимание отдельных верующих). Потому посвящаю представленную работу еще и делу сохранения чистоты богословско-мировоззренческого призвания алтын Кан-Алтая, подобного его сверкающим белым вершинам и призрачным водам. Кого не дивит взор на сию благостыню? – Да будет Алтай святилищем Аллат!.. Еще более желаю, дабы закрывший книгу помолился Ей...

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Абрамова, З.А. Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии / З.А. Абрамова. – М.; Л.: Наука, 1966.

Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Китаб ал-лума фи-т-гасаввуф («Самое блистательное в суфизме») / Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси // Хрестоматия по исламу: пер. с араб., введ. и примеч. – М.: Наука; Восточная литература, 1994.

Августин Аврелий. Исповедь; *Абеляр П.* История моих бедствий: пер. с лат. / Августин Аврелий. – М.: Республика, 1992.

Августин Блаженный. О граде Божием / Августин Блаженный. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.

Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения / Аверроэс (Ибн Рушд). – Киев: УЦИММ-Пресс; СПб.: Алетейя, 1999.

Авеста в русских переводах (1861-1996) / сост. И.В. Рака. – 2-е изд., испр. – СПб.: Журнал «Нева»; Летний сад, 1998.

Алиханова, Ю. Бхакти / Ю. Алиханова // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: словарь. – М.: Республика, 1996.

Алкиной. Учебник платоновской философии / Алкиной // Платон. Собр. сочинений: в 4 т.: пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1994. – Т. 4.

Аллат / подг. текста С.Н. Попова. – Барнаул: [б.и.], 2006.

Анастасий Синаит, преп. Путеводитель (избр. главы) / Анастасий Синаит // Журнал Московской Патриархии. – 1993. – № 7.

Андерсен, Г.Х. Снежная королева: сказка в семи рассказах / Г.Х. Андерсен // Сказки и истории: в 2 т.: пер. с дат. – Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1993. – Т. 1.

Андре, Т. Исламские мистики: пер. с нем. / Т. Андре. – СПб.: Евразия, 2003.

Андреев, Д.Л. Роза Мира / Д.Л. Андреев. – М.: Мир Урании, 2001.

Андрей, св. Архиеп. Кесарийский. Толкование на Апокалипсис: пер. с греч. / Андрей, Архиеп. Кесарийский. – Иосифо-Волоколамский монастырь, 1992.

Андросов, В.П. Вклад Нагарджуны в концепцию ниришвара / В.П. Андросов // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. – М.: Наука, 1985.

Анохин, А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Репринт. / А.В. Анохин. – Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994.

Антология древнекитайской эзотерики: астрология, гадательные практики, медицина. I: Числа превращений дикой сливы мэй-хуа: пер. с древнекит. – Киев: AirLand, 1993.

Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии. – М.: Мысль, 1989.

Апулей, Л. Апология, или Речь в защиту самого себя от обвинения в магии. – Метаморфозы в XI книгах. – Флориды / Л. Апулей. – 2-е изд. – М.: Изд-во АН СССР, 1959.

Арабские народные сказки: пер. с араб. – М.: Наука, 1990.

Арберри, А.Дж. Суфизм. Мистики ислама: пер. с англ. / А.Дж. Арберри. – М.: Сфера, 2002.

Аристотель. Метафизика / Аристотель // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1.

Аристотель. О душе / Аристотель // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1.

Аристотель. Физика / Аристотель // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1981. – Т. 3.

Арцыбашев, М.П. Бог / М.П. Арцыбашев // Собр. сочинений: в 3 т. Т. 2: У последней черты: роман, повести и рассказы. – М.: ТЕРРА, 1994.

Асклепий // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / сост., коммент., пер. К. Богуцкого. – Киев: Ирис; М.: Алетейа, 1998.

Атхарваведа. Избранное. – М.: Наука, 1976.

Ауэрбах, Ш. Генетика: пер. с англ. / Ш. Ауэрбах. – 2-е изд. – М.: Атомиздат, 1969.

Афанасьев, А.Н. Поэтические воззрения славян на природу // А.Н. Афанасьев. Славянская мифология. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008.

ал-Ашари. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву / ал-Ашари // *Степаняну, М.Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избр. тексты. – М.: «Восточная литература» РАН, 1997.

Бадж, Э.А.У. Египетская книга мертвых: пер. с англ. / Э.А.У. Бадж. – СПб.: Азбука-классика, 2008.

Барталанфи, Л. фон. Общая теория систем – обзор проблем и результатов / Л. фон Барталанфи // Системные исследования. Ежегодник. 1969. – М.: Наука, 1969.

Барсов, Е.В. О Тивериадском море / Е.В. Барсов // Чтения в Императорском обществе Истории и Древностей Российских при Московском университете. – 1886. – Кн. 2.

Бей-Биенко, Г.Я. Общая энтомология: учеб. для ун-в и сельхозвузов / Г.Я. Бей-Биенко. – 3-е изд., доп. – М.: Высш. школа, 1980.

Белобог // Славянская мифология: энциклопедический словарь. – М.: Эллис Лак, 1995.

Бергсон, А. Два источника морали и религии: пер. с фр. / А. Бергсон. – М.: Канон, 1994.

Бердяев, Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация / Н.А. Бердяев // Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006.

Бердяев, Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Н.А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989.

Бертельс, А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм / А.Е. Бертельс. – М.: Восточная литература, 1959.

Бёме, Я. Christosophia, или Путь ко Христу: пер. с нем. / Я. Бёме. – СПб.: А-cad, 1994.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Межд. изд. центр правосл. лит., 1994.

Бирелл, Н. Квантованные поля в искривленном пространстве-времени: пер. с англ. / Н. Бирелл, П. Девис. – М.: Мир, 1984.

Блох, Э. Тюбингенское введение в философию: пер. с нем. / Э. Блох. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997.

Блукет, Н.А. Ботаника с основами физиологии растений и микробиологии: учеб. пособие / Н.А. Блукет, В.Т. Емцев. – М.: Колос, 1969.

Бодрийяр, Ж. Соблазн: пер. с фр. / Ж. Бодрийяр. – М.: Ad Marginem, 2000.

Бонавентура. Путеводитель души к Богу: пер. с лат. / Бонавентура. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1993 [лат. и рус.].

Брагинский, И.С. Авеста / И.С. Брагинский // Авеста в русских переводах (1861-1996 гг.) / сост. *И.В. Рака*. – 2-е изд., испр. – СПб.: Журнал «Нева»; Летний сад, 1998.

«Брахма-сутры». Комментарий Шанкары. Гл. II. Разд. III: пер. в ст.: *Исаева, Н.В.* Концепция индивидуальной души в комментарии Шанкары на «Брахма-сутры» / Н.В. Исаева // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. – М.: Наука, 1985.

Брей, У. Археологический словарь: пер. с англ. / У. Брей, Д. Трамп. – М.: Прогресс, 1990.

Брихадараньяка упанишада: пер. с санскр. – М.: Наука, 1964.

Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер // Два образа веры: пер. с нем. – М.: Республика, 1995.

Булгаков, М.А. Мастер и Маргарита: роман, рассказы (избр.) / М.А. Булгаков. – М.: Худ. лит., 1988.

Булгаков, С., прот. Невеста Агнца / С. Булгаков. – М.: Обще-доступ. правосл. ун-т, основанный протоиер. А. Менем, 2005.

Бунге, М. Причинность. Место принципа причинности в современной науке: пер. с англ. / М. Бунге. – М.: Изд-во иностр. лит., 1962.

Бунин, И.А. Жизнь Арсеньева. Юность / И.А. Бунин // Сочинения: в 3 т. Т. 3: Жизнь Арсеньева; Темные аллеи: рассказы 1944-1952 гг. – М.: Худ. лит., 1982.

Бурханизм. Документы и материалы: в 2 ч. – Горно-Алтайск: [б.и.], 1994.

Бурханизм – Ак-Жан: документы и материалы. – Горно-Алтайск: Юч-Сюмер – Белуха, 2004.

Бутовская, М.Л. У истоков человеческого общества (Поведенческие аспекты эволюции человека) / М.Л. Бутовская, Л.А. Файнберг. – М.: Наука, 1993.

Бэкон, Ф. Новый Органон. (Новый Органон наук – *Novum Organum Scientiarum*) / Ф. Бэкон // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2.

Бээкман, Э. Трилогия о Мирьям: романы: пер. с эст. / Э. Бээкман. – М.: Сов. писатель, 1985.

Васильков, Я. Кала / Я. Васильков // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: словарь. – М.: Республика, 1996.

Васубантху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире. Раздел IV: Учение о карме: пер. с санскр. / Васубантху. – М.: Ладомир, 2001.

Вдовин, И.С. Религиозные культы чукчей / И.С. Вдовин // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – Л.: Наука, 1977.

Веданта Сутра (Брахма Сутры): пер., транслитер. санскр. текста, послов. пер., коммент. – СПб.: Изд-во Общ-ва Ведич. Культ., 1995.

Волошина, Т.А. Языческая мифология славян / Т.А. Волошина, С.Н. Астапов. – Ростов-н/Д: Феникс, 1996.

Вригт, Г.Х. фон. Объяснение и понимание / Г.Х. фон Вригт // Логико-философские исследования: избр. труды: пер. с англ. – М.: Прогресс, 1986.

Вудрофф, Дж. Шакти и шакта: энциклопедия тантры: пер. с англ. / Дж. Вудрофф. – М.: Ситников консалтинг, 2009.

Вундт, В. Психология душевных волнений / В. Вундт // Психология эмоций. Тексты. – 2-е изд. – М.: Изд-во МГУ, 1993.

аль-Газали, Абу Хамид. Крушение позиций философов: пер. с араб. / А.Х. аль-Газали. – М.: Ансар, 2007.

аль-Газали, Абу Хамид. Ниша света / А.Х. аль-Газали // «Наставление правителям» и другие сочинения: пер. с араб. – М.: Ансар, 2004.

Гайденко, П.П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева / П.П. Гайденко // Вопросы философии. – 1998. – № 4.

Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974.

Гельвеций, К.А. О человеке / К.А. Гельвеций // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1974. – Т. 2.

Герметический Свод // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / сост., коммент., пер. К. Богуцкого. – Киев: Ирис; М.: Алетея, 1998.

Гете, И.В. Фауст: пер. с нем. / И.В. Гете. – М.: Худ. лит., 1969.

Гимн «108 Имен Кали» // *Шри Бхававсенаху*. Вачачара: Путь левой Руки в Тантре. – Бомбей; Калькутта; М.: Сатъя-Веда, 2007.

Гоббс, Т. О свободе и необходимости / Т. Гоббс // Избр. произведения: в 2 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 1.

Гоббс, Т. Основ философии часть первая. О теле / Т. Гоббс // Избр. произведения: в 2 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 1.

Гоголь, Н.В. Вий / Н.В. Гоголь // Избр. произведения. – М.: ОГИЗ «Худ. лит.», 1948.

Гойтейн, Ш.Д. Евреи и арабы. (их связи на протяжении веков): пер. с англ. / Ш.Д. Гойтейн. – М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2001.

Гофман, Э.-Т.-А. Церковь иезуитов в Г. / Э.-Т.-А. Гофман // Собр. сочинений: в 6 т. Т. 2: Эликсиры дьявола. Ночные этюды. Ч. 1: пер. с нем. – М.: Худ. лит., 1994.

Гофман, Э.-Т.-А. Эликиры дьявола / Э.-Т.-А. Гофман // Собр. сочинений: в 6 т. Т. 2: Эликсиры дьявола. Ночные этюды. Ч. 1: пер. с нем. – М.: Худ. лит., 1994.

Грейвс, Р. Белая Богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии: пер. с англ. / Р. Грейвс. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005.

Григорий Палама, св. Триады в защиту священно-безмолствующих: пер. с греч. / Григорий Палама. – СПб.: Наука, 2007.

Грин, А.С. Алые паруса / А.С. Грин // Блистающий мир. Алые паруса: рассказы. – Ярославль: Верх.-Волж. кн. изд., 1982.

Грот, Н.Я. О душе в связи с современными учениями о силе: Опыт философского построения / Н.Я. Грот. – Одесса: тип. «Одес. вестн.», 1886.

Грот, Н. Психология чувствований в ее истории и главных основах / Н. Грот. – СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1879-1880.

Гумбольдт, В. фон. О двойственном числе / В. фон Гумбольдт // Язык и философия культуры: пер. с нем. – М.: Прогресс, 1985.

Гумбольдт, В. фон. О различии между полами и его влиянии на органическую природу / В. фон Гумбольдт // Язык и философия культуры: пер. с нем. – М.: Прогресс, 1985.

Гуревич, Л.Э. Происхождение галактик и звезд / Л.Э. Гуревич, А.Д. Чернин. – М.: Наука, 1983.

Дарвин, Ч. Происхождение видов / Ч. Дарвин; пер. К.А. Тимирязева. – М.; Л.: ОГИЗ-СЕЛЬХОЗГИЗ, 1935.

Дарвин, Ч. Происхождение человека и половой отбор / Ч. Дарвин // Сочинения. Т. 5: Происхождение человека и половой отбор. Выражение эмоций у человека и животных. – М.: Изд-во АН СССР, 1953.

Девис, П. Суперсила. Поиски единой теории природы: пер. с англ. / П. Девис. – М.: Мир, 1989.

Декарт, Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт // Сочинения: в 2 т.: пер. с лат. и фр. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1.

Деревянко, А.П. Палеолитоведение: введение и основы / А.П. Деревянко, С.В. Маркин, С.А. Васильев. – Новосибирск: Наука, 1994.

Дерягина, М.А. Этология приматов: учеб. пособ. / М.А. Дерягина, М.Л. Бутовская. – М.: Изд-во МГУ, 1992.

Дети владыки Ябта Саля: ненецкое сказание // Сибирские сказания. – М.: Современник, 1991.

Джемс, В. Многообразие религиозного опыта. Репринт.: пер. с англ. / В. Джемс. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993.

Джемс, В. Научные основы психологии: пер. с англ. / В. Джемс. – СПб.: «СПб. Электронпечатня», 1902.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М.: Мысль, 1979.

Дионисий Ареопагит. Таинственное богословие. Послание к Тимофею (пер. А.Ф. Лосева) / Дионисий Ареопагит // Символ. – 1995. – № 33.

Долгих, Б.О. Матриархальные черты в верованиях нганасан / Б.О. Долгих // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. – М.: Наука, 1968.

Достоевский, Ф.М. Братья Карамазовы: роман: в 4 ч. с эпилогом / Ф.М. Достоевский. – М.: Сов. Россия, 1987. – Ч. 1, 2.

Достоевский, Ф.М. Преступление и наказание: роман / Ф.М. Достоевский. – Л.: Худ. лит., 1977.

Достоевский, Ф.М. Сон смешного человека: фантастический рассказ / Ф.М. Достоевский // Полн. собр. сочинений: в 30 т. – Л.: Наука, 1983. – Т. 25.

Древнеиндийская философия. Начальный период: пер. с санскр. – М.: Мысль, 1963.

Ерм, св. Пастырь / Ерм. – [б.м]: Третий Рим, [б.г.].

Ефименко, П.П. Первобытное общество. Очерки истории палеолитического времени / П.П. Ефименко. – 3-е изд., перераб. и доп. – Киев: Изд-во АН УССР, 1953.

Животные: Полный иллюстрированный путеводитель / Ф. Кук, Х. Дингл, С. Хатчинсон и др. – М.: АСТ; Астрель, 2005.

Жизнь животных: в 7 т. Т. 3: Членистоногие: трилобиты, хелицеровые, трахейнодышащие. Онихофоры / под ред. М.С. Гилярова, Ф.Н. Правдина. – 2-е изд., перераб. – М.: Просвещение, 1984.

Жильсон, Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века: пер. с фр. / Э. Жильсон. – М.: Республика, 2004.

Замалеев, А.Ф. Еретики и ортодоксы: очерки древнерусской духовности / А.Ф. Замалеев, Е.А. Овчиникова. – Л.: Лениздат, 1991.

Зеленин, Д.К. Восточнославянская этнография: пер. с нем. / Д.К. Зеленин. – М.: Наука, 1991.

Зелинский, Ф.Ф. Древнегреческая религия: общий очерк / Ф.Ф. Зелинский. – Пг.: Огни, 1918.

Зелинский, Ф.Ф. Религия эллинизма / Ф.Ф. Зелинский. – Томск: Водолей, 1996.

Зелинский, Ф.Ф. Страсбургская космогония / Ф.Ф. Зелинский // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / сост., коммент., пер. К. Богуцкого. – Киев: Ирис; М.: Алетейа, 1998.

Зеньковский, В.В. Апологетика / В.В. Зеньковский // Основы христианской философии. – М.: Канон+, 1997.

Зеньковский, В.В. История русской философии: в 2 т. / В.В. Зеньковский. – Ростов-н/Д: Феникс, 1999. – Т. 2.

Зеньковский, В.В. Основы христианской философии / В.В. Зеньковский. – М.: Канон+, 1997.

Зиммель, Г. Личность Бога / Г. Зиммель // Избранное. Т. 1: Философия культуры. – М.: Юрист, 1996.

Золотарев, А.М. Родовой строй и первобытная мифология / А.М. Золотарев. – М.: Наука, 1964.

Зыбковец, В.Ф. Дорелигиозная эпоха. К истории формирования общественного сознания / В.Ф. Зыбковец. – М.: Изд-во АН СССР, 1959.

Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада. Рассказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиби (первая половина VIII века): пер. с араб. / Ибн Хишам. – М.: УММА, 2002.

Изумрудная Скрижаль // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / сост., коммент., пер. К. Богущего. Киев: Ирис; М.: Алетейа, 1998 [лат. и рус.].

Икбал, М. Реконструкция религиозной мысли в исламе: пер. с англ. / М. Икбал. – М.: «Восточная литература» РАН, 2002.

Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин. – М.: Братство святителя Алексия; Ростов-н/Д: Приазовский край, 1992.

Иоанн Златоуст, св. Против иудеев / Иоанн Златоуст // Полн. собр. творений: в 12 т. – М.: Православная книга, 1991. – Т. 1. Кн. 2.

Иоанн Кассиан Римлянин, преп. О постановлениях киновитян / Иоанн Кассиан Римлянин // Писания. Репринт. – Свято-Троицкая Сергиева лавра: РФМ, 1993.

Иоанн Мосх, блаж. Луг Духовный. Репринт: пер. с греч. / Иоанн Мосх. – Изд. монастыря Оптиная Пустынь, 1991.

Исаева, Н.В. Концепция индивидуальной души в комментарии Шанкары на «Брахма-сутры» / Н.В. Исаева // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. – М.: Наука, 1985.

История женщин на Западе: в 5 т. Т. I: От древних богинь до христианских святых / под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перро; под ред. П.Ш. Пантель: пер. с англ. – СПб.: Алетейа, 2005.

Ишваракришна. Санкхья-карика. *Гаудапада.* Санкхья-карика бхашья. *Вачаспати Мишра.* Таттва каумуди / Ишваракришна // Лунный свет санкхьи / изд. подг. В.К. Шохин. – М.: Ладомир, 1995.

Йонас, Г. Гностицизм (гностическая религия) / Г. Йонас. – СПб.: Лань, 1998.

Кали-йога-тантра // *Шри Бхававсенаху.* Вамачара: Путь левой Руки в Тантре. – Бомбей; Калькутта; М.: Сатья-Веда, 2007.

Кальвин, Ж. Наставление в христианской вере: пер. с фр. / Ж. Кальвин. – М.: Изд-во РГГУ, 1997. – Т. I. Кн. I и II.

Кант, И. Критика практического разума / И. Кант // Сочинения: в 8 т. – М.: ЧОРО, 1994. – Т. 4.

Карсавин, Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб.: АО Комплект, 1993.

Кистяковский, Б.А. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права // *Б.А. Кистяковский.* Философия и социология права. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1998.

Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-Бхашья»): пер. с санскр. – М.: Наука, 1992.

Книга Юбилеев, или Малое Бытие // Ветхозаветные апокрифы / пер. Е.В. Витковского. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001.

Книги Сивилл // Ветхозаветные апокрифы / пер. Е.В. Витковского. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001.

Кодзики – Записи о деяниях древности. Свиток 1-й. Мифы: пер. со старояп. – СПб.: ШАР, 1994.

Колева, Т.А. Весенние девичьи обычаи у некоторых южнославянских народов / Т.А. Колева // Советская этнография. – 1974. – № 5.

Колетт, Сират. История средневековой еврейской философии: пер. с англ. / С. Колетт. – М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2003.

Коллоди, К. Приключения Пиноккио: пер. с итал. / К. Коллоди. – М.: Эгмонт Россия Лтд., 2003.

Коноплева, Н.П. Калибровочные поля. – 3-е изд., испр. / Н.П. Коноплева, В.Н. Попов. – М.: Эдиториал УРСС, 2000.

Конфуций. Суждения и беседы / пер., толк. и послесл. П.С. Попова / Конфуций. – СПб.: Кристалл, 2001.

Крашенинников, С.П. Описание Земли Камчатки с приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов / С.П. Крашенинников. – М.; Л.: Изд-во Главсевморпути, 1949.

Крюгер, Ф. Сущность эмоционального переживания / Ф. Крюгер // Психология эмоций. Тексты. – 2-е изд. – М.: Изд-во МГУ, 1993.

Кузнецова, В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции / В.С. Кузнецова. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998.

Кэрролл, Л. Приключения Алисы в Стране Чудес. Сквозь Зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в Зазеркалье: пер. с англ. / Л. Кэрролл. – М.: Пресса, 1992.

Лавик-Гудолл, Дж. ван. В тени человека: пер. с англ. / Дж. ван Лавик-Гудолл. – М.: Мир, 1974.

Лао-цзы. Трактат о пути и потенции (Дао-дэ цзин) / Лао-цзы // Антология даосской философии. – М.: Тов. «Клышников, Комаров и К», 1994.

Лейбниц, Г.-В. Два отрывка о принципе непрерывности / Г.-В. Лейбниц // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1.

Лейбниц, Г.-В. Монадология / Г.-В. Лейбниц // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1.

Лейбниц, Г.-В. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом / Г.-В. Лейбниц // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1.

Лейбниц, Г.-В. Опыт рассмотрения динамики. О раскрытии и возведении к причинам удивительных законов, определяющих силы и взаимодействие тел / Г.-В. Лейбниц // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1.

Лейбниц, Г.-В. Переписка с Кларком / Г.-В. Лейбниц // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1.

Лейбниц, Г.-В. Рассуждение о метафизике / Г.-В. Лейбниц // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1.

Лейбниц, Г.В. Сочинения: в 4 т.: пер. с фр. / Г.В. Лейбниц. – М.: Мысль, 1989. – Т. 4.

Ленин, В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии / В.И. Ленин. – М.: Политиздат, 1989.

Леонтьев, А.Н. Проблема возникновения ощущения / А.Н. Леонтьев // Эволюция психики. – М.: МПСИ; Воронеж: НПО «МОДЭК», 1999.

Лермонтов, М.Ю. Герой нашего времени / М.Ю. Лермонтов // Сочинения: в 2 т. – М.: Правда, 1990. – Т. 2.

Лермонтов, М.Ю. Демон. Восточная повесть / М.Ю. Лермонтов // Сочинения: в 2 т. – М.: Правда, 1990. – Т. 1.

Лермонтов, М.Ю. <Штосс> / М.Ю. Лермонтов // Сочинения: в 2 т. – М.: Правда, 1990. – Т. 2.

Ли, Дао-Чунь. Свод сочинений о срединности и гармонии // Антология даосской философии / Ли Дао-Чунь. – М.: Тов. «Клышников, Комаров и К», 1994.

Линде, А.Д. Физика элементарных частиц и инфляционная космология / А.Д. Линде. – М.: Наука, 1990.

Липпс, Т. Философия природы: пер. с нем. – 2-е изд. / Т. Липпс. – М.: ЛКИ, 2007.

Лонг. Дафнис и Хлоя / Лонг // *Харитон, Лонг, Гелиодор.* Греческий роман: пер. с древнегреч. – М.: Правда, 1988.

Лопатин, Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания / Л.М. Лопатин // Аксиомы философии: Избр. ст. – М.: РОССПЭН, 1996.

Лопатин, Л.М. Вопрос о свободе воли / Л.М. Лопатин // Аксиомы философии: Избр. ст. – М.: РОССПЭН, 1996.

Лопатин, Л.М. Спиритуализм как монистическая система философии / Л.М. Лопатин // Аксиомы философии: избр. ст. – М.: РОССПЭН, 1996.

Лопатин, Л.М. Типические системы философии (Научное мировоззрение и философия) / Л.М. Лопатин // Аксиомы философии: Избр. ст. – М.: РОССПЭН, 1996.

Лосев, А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993

Лосев, А.Ф. Теогония и космогония / А.Ф. Лосев // Мифология греков и римлян. – М.: Мысль, 1996.

Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – М.: Центр «СЭИ», 1991.

Лосский, Н.О. Типы мировоззрений. Введение в метафизику / Н.О. Лосский // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб, Республика, 1999.

Лысенко, В.Г. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В.Г. Лысенко, А.А. Терентьев, В.К. Шохин. – М.: «Восточная литература» РАН, 1994.

Льюис, М.Г. Монах: пер. с англ. / М.Г. Льюис. – М.: Ладомир, 1993.

[*Мадхавачарья.* Сарва-даршана-самграха. Гл. I / Мадхавачарья] // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1: Философия древности и средневековья. – М.: Мысль, 1969. – Ч. 1.

Максвелл, Дж.К. Избр. сочинения по теории электромагнитного поля: пер. с англ. / Дж.К. Максвелл. – М.: Гостехиздат, 1954.

Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I-LV / Максим Исповедник. – М.: Мартис, 1994.

Максимов, А.Н. Материнское право в Австралии / А.Н. Максимов // Избр. труды. – М.: «Восточная литература» РАН, 1997.

Максимов, А.Н. Превращение пола / А.Н. Максимов // Избр. труды. – М.: «Восточная литература» РАН, 1997.

Малиновский, Б. Баломат: духи мертвых на Тробрианских островах // *Б. Малиновский.* Магия, наука и религия: пер. с англ. – М.: Рефл-бук, 1998.

Малиновский, Б. Магия, наука и религия: пер. с англ. / Б. Малиновский. – М.: Рефл-бук, 1998.

Малиновский, Б. Матрилинейный комплекс и миф // *Б. Малиновский.* Магия, наука и религия: пер. с англ. – М.: Рефл-бук, 1998.

Манеев, А.К. Гипотеза биополевой формации как субстрата жизни и психики человека / А.К. Манеев // Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993.

Манеев, А.К. Движение, противоречие, развитие / А.К. Манеев. – Мн.: Наука и техника, 1980.

Марголис, Дж. Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма: пер. с англ. / Дж. Марголис. – М.: Прогресс, 1986.

Махабхарата. Кн. 5: Удьяогарва, или Книга о старании: пер. с санскр. – Л.: Наука, 1976.

Мережковский, Д.С. Тайна трех. Египет – Вавилон / Д.С. Мережковский. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Око, 2001.

Миклухо-Маклай, Н.Н. Собр. сочинений: в 5 т. Т. III. Ч. I: Статьи по антропологии и этнографии / Н.Н. Миклухо-Маклай. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951.

Мора, Ф. Волшебная шубейка: повесть: пер. с венг. / Ф. Мора. – М.: Дет. лит., 1976.

Морган, Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации: пер. с англ. / Л.Г. Морган. – Л.: Изд-во инст. народов севера ЦИК СССР, 1934.

Мортилье, Г. и А. де. Доисторическая жизнь. Происхождение и древность человека: пер. с фр. / Г. и А. де Мортилье. – 3-е изд., переаб. и доп. – СПб.: Изд-во Т-во «XX Век», 1903.

Мусаев, М.М. Мугазилиты / М.М. Мусаев. – М.: Институт Востоковедения РАН, 1997.

Мэрион, Дж.Б. Общая физика с биологическими примерами: пер. с англ. / Дж.Б. Мэрион. – М.: Высш. шк., 1986.

Набоков, В. Дар / В. Набоков // Собр. сочинений: в 4 т. – М.: Правда, 1990. – Т. 3.

Набоков, В. Машенька / В. Набоков // Собр. сочинений: в 4 т. – М.: Правда, 1990. – Т. 1.

Наговицын, А.Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах: учеб. пособие / А.Е. Наговицын. – М.: МПСИ, Флинта, 2005.

Николай Кузанский. Об ученом незнании / Николай Кузанский // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1979. – Т. 1.

Николсон, И. Тяготение, черные дыры и Вселенная: пер. с англ. / И. Николсон. – М.: Мир, 1983.

Ницше, Ф. Антихрист. Проклятие христианству / Ф. Ницше // Сочинения: в 2 т.: пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2.

Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / Ф. Ницше // Сочинения: в 2 т.: пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2.

Ницше, Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом / Ф. Ницше // Сочинения: в 2 т.: пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2.

Ницше, Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше // Сочинения: в 2 т.: пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2.

Ницше, Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Ф. Ницше // Сочинения: в 2 т.: пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1.

Новалис. Генрих фон Офтердинген / Новалис. – М.: Ладомир, 2003.

Новалис. Ученики в Саисе / Новалис // Генрих фон Офтердинген. – М.: Ладомир, 2003.

Новиков, П.Д. Эволюция Вселенной / П.Д. Новиков. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Наука, 1990.

Огурцов, А.П. Метафизика / А.П. Огурцов // Современная западная философия: Словарь. – М.: Политиздат, 1991.

Одоевский, В.Ф. Сильфида (Из записок благоразумного человека) // В.Ф. Одоевский. Повести и рассказы. – М.: Дет. лит., 1992.

Омэнн, Дж., О.Р. Христианская духовность в католической традиции: пер. с англ. / Дж. Омэнн. – Рим; Люблин: Изд-во Св. Креста, 1994.

О началах. Сочинение Оригена учителя Александрийского (III в.) в рус. пер. / Ориген. – [Новосибирск: ИЧЛ «Лазарев В.В. и О», 1993].

Опарин, А.И. Возникновение жизни на Земле / А.И. Опарин. – 3-е изд., полнос. перераб. – М.: Изд-во АН СССР, 1957.

Ортега-и-Гассет, Х. Возникновение философии (предисловие к работе Х. Мариаса «История философии») / Х. Ортега-и-Гассет // Что такое философия? – М.: Наука, 1991.

Оствальд, В.Ф. Натур-философия. Лекции, читанные в Лейпцигском университете: пер. с нем. / В.Ф. Оствальд. – 2-е изд. – М.: КомКнига, 2006.

Пайерлс, Р. Частицы и силы / Р. Пайерлс // Фундаментальная структура материи / под ред. Дж. Малви: пер. с англ. – М.: Мир, 1984.

Парибок, А. Бхарттрихари / А. Парибок // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. – М.: Республика, 1996.

Парибок, А. Веданта / А. Парибок // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. – М.: Республика, 1996.

Паскаль, Б. Мысли о религии / Б. Паскаль. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001.

Патай, Р. Иудейская богиня: пер. с англ. / Р. Патай. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005.

Петров, М.К. Миф и научно-техническая революция / М.К. Петров // Вопросы философии. – 1992. – № 6.

Платон. Алквад I / Платон // Собр. сочинений: в 4 т.: пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1994. – Т. 1.

Платон. Государство / Платон // Собр. сочинений: в 4 т.: пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3.

Платон. Законы / Платон // Собр. сочинений: в 4 т.: пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1994. – Т. 4.

Платон. Кратил / Платон // Собр. сочинений: в 4 т.: пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1994. – Т. 1.

Платон. Парменид / Платон // Собр. сочинений: в 4 т.: пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1994. – Т. 2.

Платон. Пир / Платон // Собр. сочинений: в 4 т.: пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1994. – Т. 2.

Платон. Политик / Платон // Собр. сочинений: в 4 т.: пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1994. – Т. 4.

Платон. Тимей / Платон // Собр. сочинений: в 4 т.: пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3.

Платон. Федон / Платон // Собр. сочинений: в 4 т.: пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1994. – Т. 2.

Платон. Федр / Платон // Собр. сочинений: в 4 т.: пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1994. – Т. 2.

Платон. Филеб / Платон // Собр. сочинений: в 4 т.: пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3.

Плотин. Первая – шестая эннеада: пер. с древнегреч.: [в 7 т.] / Плотин. – СПб.: Изд-во О. Абышко, 2004-2005 гг. [рус. и древнегреч.].

Повесть временных лет. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – Ч. 1.

Попов, А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования / А.А. Попов. – Л.: Наука, 1984.

Попов, С.Н. От иудейской к исламской теократии / С.Н. Попов // Востоковедные исследования на Алтае: сб. науч. ст. – Барнаул: АзБука, 2004. – Вып. IV.

Попов, С.Н. Право в догосударственных обществах / С.Н. Попов // Вестн. Челябинского гос. ун-та. – 2008. – № 11.

Попов, С.Н. Правовая эмоциональность. Введение в юриспруденцию / С.Н. Попов. – Барнаул: Изд-во АГАУ, 2004.

Попов, С.Н. Русский гносис: общины христововеров / С.Н. Попов // Теология и религиоведение. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2002. – Вып. 1.

Попов, С.Н. Самоуправление в догосударственных обществах / С.Н. Попов // Вестн. Челябинского гос. ун-та. – 2007. – № 17.

Попов, С.Н. Типология (классификация) христианских церквей. (Русские староверы – старообрядцы или реформаторы?) / С.Н. Попов // Философские дескрипты: сб. ст. – Барнаул: Азбука, 2006. – Вып. 5; Теология и религиоведение: сб. ст. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2007. – Вып. 2.

Попов, С.Н. Фэн лю. Древнекитайские сентименталисты против гностического идеала бесстрастия / С.Н. Попов // *Философские дескрипты: сб. ст.* – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2004. – Вып. 3.

Порфирий. Жизнь Плотина / Порфирий // *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* – М.: Мысль, 1979.

Прабхупада, Б.С. Бхагавад-гита как она есть. Полное изд. с подлин. санскр. текстами, рус. транслитер., дослов. и лит. пер. и подроб. коммент. / Б.С. Прабхупада. – М.; Л.; Калькутта; Бомбей; Нью-Дели: Бхактиведанта Бук Траст, 1990.

Прокофьева, Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов / Е.Д. Прокофьева // *Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.).* – Л.: Наука, 1977.

Прул, Э. Горбатая гора: рассказы: пер. с англ. / Э. Прул. – СПб.: Амфора, 2006.

Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «СОНЧИНО». Комментарий составил д-р Й. Герц, главный раввин Британской империи. – М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2004.

Радбрух, Г. Философия права: пер. с нем. / Г. Радбрух. – М.: Междунар. отношения, 2004.

Радищев, А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность: Ода; Проза / А.Н. Радищев. – Л.: Худ. лит., 1984.

Раса'ил ал-хикма I-XIV («Послания мудрости» I-XIV): Из друзских рукописей СПбФ ИВ РАН (А 173). – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995 [араб.].

Реале, Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3: Новое время / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996.

Религиозные традиции мира: в 2 т.: пер. с англ. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. – Т. 1-2.

Религия сикхов: пер. с англ. – Ростов-н/Д: Феникс, 1997.

Ригведа: Мандалы I-IV / изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1989.

Риккерт, Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Г. Риккерт. Философия жизни: пер. с нем. – Киев: Ника-Центр, 1998.

Розенталь, И.Л. Геометрия, динамика, Вселенная / И.Л. Розенталь. – М.: Наука, 1987.

Рубинштейн, С.Л. Основы общей психологии / С.Л. Рубинштейн. – СПб.: Питер, 1999.

Русские поэты: Антология русской поэзии: в 6 т. – М.: Дет. лит., 1996. – Т. 3.

Рьюз, М. Философия биологии: [пер. с англ.] / М. Рьюз. – М.: Прогресс, 1977.

Сагатовский, В.Н. Философия развивающейся гармонии: философские основы мировоззрения: в 3 ч. Ч. 1: Введение: философия и жизнь / В.Н. Сагатовский. – СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 1997.

Салам, А. Унификация сил / А. Салам // Фундаментальная структура материи / под ред. Дж. Малви: пер. с англ. – М.: Мир, 1984.

Самойлович, А. К вопросу о двенадцатилетнем животном цикле у турецких народов / А. Самойлович // Восточные записки. – Л.: Инст. живых восточ. языков, 1927. – Т. I.

Сафо. Стихотворения / Сафо. – М.: Эксмо, 2006.

Сахих аль-Бухари. Мухтасар. Полный вариант. Ат-таджрид ас-сарих ли-ахадис аль-джами‘ ас-сахих (Ясное изложение хадисов «Достоверного сборника») / Сост. имам Абу-ль-‘Аббас Ахмад бин ‘Абд ал-Латиф аз-Зубайди (1410-1488/812-893 гг.х.): пер. с араб. – М.: УММА, 2003.

Сведенборг, Э. О небесах, о мире духов и об аде: Трактат: пер. с лат. / Э. Сведенборг. – СПб.: Азбука, 2000.

Свенцицкая, И.С. Раннее христианство: страницы истории / И.С. Свенцицкая. – М.: Политиздат, 1987.

Свифт, Д. Путешествия Гулливера: пер. с англ. / Д. Свифт. – М.: Сов. Россия, 1991.

Северцов, А.Н. Главные направления эволюционного процесса (морфобиологическая теория эволюции). – 3-е изд. / А.Н. Северцов. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1967.

Секст Эмпирик. Против ученых / Секст Эмпирик // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1.

Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений / Секст Эмпирик // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 2.

Силк, Дж. Большой взрыв. Рождение и эволюция Вселенной: пер. с англ. / Дж. Силк. – М.: Мир, 1982.

- Сказки древнего Египта. – М.: Алетейа, 1998.
- Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки / сост. Г.А. Меновщикова. – М.: Наука, 1974.
- Сказки народов Сибири. – Красноярск: Витал, 1992.
- Слово о полку Игореве. – М.: Дет. лит., 1975.
- Смагина, Е.Б.* Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии / Е.Б. Смагина // Вестн. древней истории. – 1993. – № 1.
- Смирнов, А.В.* Мессиянские ожидания и верования иудеев около времени Рождества Христова / А.В. Смирнов // Ветхозаветные апокрифы / пер. Е.В. Витковского. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001.
- Соколов, С.Н.* [Зороастризм] / С.Н. Соколов // Авеста в русских переводах (1861-1996 гг.) / сост. И.В. Рака. – 2-е изд., испр. – СПб.: Журнал «Нева»; Летний сад, 1998.
- Соловьев, В.С.* Идея человечества у Августа Конта / В.С. Соловьев // Сочинения: в 2 т. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2.
- Соловьев, В.С.* Критика отвлеченных начал / В.С. Соловьев // Сочинения: в 2 т. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1.
- Соловьев, В.С.* Симон Волхв / В.С. Соловьев // Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 2: Л-С. – М.: Большая Рос. энцикл., 1995.
- Соловьев, В.С.* Смысл любви / В.С. Соловьев // Сочинения: в 2 т. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2.
- Соловьев, В.С.* Философские начала цельного знания / В.С. Соловьев // Сочинения: в 2 т. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2.
- Спиноза, Б.* Этика / Б. Спиноза. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001.
- Столяр, А.Д.* Происхождение изобразительного искусства / А.Д. Столяр. – М.: Искусство, 1985.
- Странден, Д.* Герметизм. Его происхождение и основные учения. Сокровенная философия египтян / Д. Странден. – [М.: Ассоциация «Международное творчество», 1991].
- Суарес, Ф.* Метафизические рассуждения / Ф. Суарес. – М.: Ин-т фил. св. Фомы Аквинского, 2007.
- Субрамуниясвами, С.Ш.* Танец с Шивой. Современный катехизис индуизма: пер. с англ. / С.Ш. Субрамуниясвами. – Киев: София, 1997.

Сугай, Л.А. Меонизм / Л.А. Сугай // Русская философия: Словарь / под общ. ред. М. Маслина. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999.

Сухов, Д.Ю. Опыт натурфилософского осмысления базовых категорий современного естествознания / Д.Ю. Сухов, Т.Г. Сидаш // *Плотин*. Третья эннеада: пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во О. Абышко, 2004.

Сюрин, В.Н. Ветеринарная вирусология / В.Н. Сюрин, Р.В. Белоусова, Н.В. Фомина. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Агропромиздат, 1991.

Тайлор, Э.Б. Первобытная культура: пер. с англ. / Э.Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989.

ат-Тамими, Мухаммад ибн Сулейман. Книга единобожия с комментариями Абдурахмана ас-Саади: пер. с араб. / Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими. – 2-е изд. – М.: ИД «БАДР», 2000.

Татиан. Слово к эллинам: пер. с древнегреч. / Татиан // Вестн. древней истории. – 1993. – № 1, 2.

Твен, М. Дневник Адама: (Сб. публицистических произведений): пер. с англ. / М. Твен. – М.: Политиздат, 1981.

Тейхмюллер, Г. Действительный и кажущийся мир: Новое основание метафизики: пер. с нем. / Г. Тейхмюллер. – Казань: Типо-лит. Ун-та, 1913.

Терапиано, Ю. Маздеизм. Современные последователи Зоороастра / Ю. Терапиано. – М.: «Сфера» РТО, 1992.

Тибетская книга мертвых: пер. с англ. – СПб.: Изд-во Чернышева, 1992.

Тих, Н.А. Предыстория общества (Сравнительно-психологическое исследование) / Н.А. Тих. – Л.: Изд-во Лен. ун-та, 1970.

Токарев, С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990.

Толстой, Л.Н. Анна Каренина: Роман в восьми частях / Л.Н. Толстой. – М.: Ассоциация «Книга. Просвещение. Милосердие», 1994.

Толстой, Л.Н. Война и мир: в 2 кн. / Л.Н. Толстой. – М.: Современник, 1978. – Кн. 2. – Том III, IV.

Толстой, Н.И. Близнецы / Н.И. Толстой // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – М.: Эллис Лак, 1995.

Толстой, Н.И. Двоедушник / Н.И. Толстой // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – М.: Эллис Лак, 1995.

Топоров, В.Н. Санскрит и его уроки / В.Н. Топоров // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. – М.: Наука, 1985.

Тураев, Б.А. Бог Тот: Опыт исследования в области древне-египетской культуры / Б.А. Тураев. – СПб.: Журнал «Нева»; Летний Сад, 2002.

Тураев, Б.А. История Древнего Востока / Б.А. Тураев. – Мн.: Харвест, 2004.

Тухолка, С. Оккультизм и магия / С. Тухолка // Оккультизм и магия. – М.: Тов-во «Клышников, Комаров и К», 1993.

Упанишады: пер. с санскр. – М.: Наука, 1967.

Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки: пер. с англ. и нем. / П. Фейерабенд. – М.: Прогресс, 1986.

Флоровский, Г. Восточные отцы Церкви / Г. Флоровский. – М.: АСТ, 2003.

Флоровский, Г. прот. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Вильнюс: [б.и.], 1991.

Фома Аквинский. Сумма Теологии. Ч. I. Вопросы 1-43 / Фома Аквинский. – Киев: Эльга, Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002.

Фома Аквинский. Сумма Теологии. Ч. I. Вопросы 44-74 / Фома Аквинский. – Киев: Эльга; Ника-Центр, 2003.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989.

Фрейд, З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // По ту сторону принципа удовольствия. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2001.

Фрейд, З. Тотем и табу // З. Фрейд // По ту сторону принципа удовольствия. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2001.

Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм // Бегство от свободы; Человек для себя: пер. с англ. – Мн.: Попурри, 1998.

Фрэзер, Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: пер. с англ. / Д.Д. Фрэзер. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1986.

Фрэзер, Д.Д. Фольклор в Ветхом завете: пер. с англ. – 2-е изд., испр. / Д.Д. Фрэзер. – М.: Политиздат, 1986.

Фэн, Ю-лань. Краткая история китайской философии: пер. с англ. / Фэн Ю-лань. – СПб.: Евразия, 1998.

Хайтун, Д.Е. К вопросу об интерпретации женских изображений ориньякской эпохи / Д.Е. Хайтун // Ученые записки Таджикского гос. ун-та. – Душанбе: Изд-во ТГУ, 1955. – Т. VII.

Хайдеггер, М. Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1989. – № 9.

Хакен, Г. Синергетика: пер. с англ. / Г. Хакен. – М.: Мир, 1980.

Хакен, Х. Квантовополевая теория твердого тела: пер. с нем. / Х. Хакен. – М.: Наука, 1980.

Хатчесон, Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели / Ф. Хатчесон // *Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А.* Эстетика: пер. с англ. – М.: Искусство, 1973.

Хомич, Л.В. Ненцы: историко-этнографические очерки / Л.В. Хомич. – М.; Л.: Наука, 1966.

Хомяков, А.С. «Семирамида». И <следование> и <стины> и <сторических> и <дей> / А.С. Хомяков // Сочинения: в 2 т. Т. 1: Работы по историософии. – М.: Мысль, 1994.

Циолковский, К.Э. Монизм Вселенной / К.Э. Циолковский // Русский космизм: Антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993.

Чапек, К. Рассказы из одного кармана. Рассказы из другого кармана / К. Чапек. – Прага: Лидове накладательства, 1989.

Чапек, К. Фабрика абсолюта: Роман-фельетон / К. Чапек // Собр. сочинений: в 7 т. Т. 2: Романы. – М.: Худ. лит., 1975.

Чжуан-цзы: Даосские каноны / пер., вступ. ст., коммент. В.В. Малявина. – М.: Астрель, АСТ, 2002.

Чусовитин, А.Г. Взаимодействие – категория материалистической диалектики / А.Г. Чусовитин. – Барнаул: [БГПИ], 1973.

Чхандогья упанишада: пер. с санскр. – М.: Наука, 1965.

Шеллинг, Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма / Ф.В.Й. Шеллинг // Сочинения: в 2 т. – М.: Наука, 1987. – Т. 1.

Шестов, Л.И. Афины и Иерусалим / Л.И. Шестов. – СПб.: Азбука, 2001.

Шипфлингер, Т. София-Мария. Целостный образ творения: пер. с нем. / Т. Шипфлингер. – [Б.м.]: Гнозис Пресс – Скарабей, [1997].

Шлегель, Ф. Развитие философии в двенадцати книгах / Ф. Шлегель // Эстетика. Философия. Критика: пер. с нем. – М.: Искусство, 1983.

Шодоев, Н.А. Алтайский Билик – древние корни народной мудрости России / Н.А. Шодоев, Р.С. Курчаков. – Казань: ТАУ; Центр инновационных технологий, 2003.

Шопенгауэр, А. Две основные проблемы этики // *А. Шопенгауэр.* Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992.

Шохин, В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды / В.К. Шохин. – М.: «Восточная литература» РАН, 1994.

Шпет, Г.Г. Мудрость или разум // Г.Г. Шпет // *Философские этюды.* – М.: Прогресс, 1994.

Шпет, Г.Г. Скептик и его душа / Г.Г. Шпет // *Философские этюды.* – М.: Прогресс, 1994.

Шри Бхававсенаху. Вамачара: Путь левой руки в тантре / Шри Бхававсенаху. – Бомбей; Калькутта; М.: Сатья-Веда, 2007.

Шри-Ебутра-сутра // Шри Бхававсенаху. Вамачара: Путь левой руки в тантре. – Бомбей; Калькутта; М.: Сатья-Веда, 2007.

Шри-Йони-тантра // Шри Бхававсенаху. Вамачара: Путь левой руки в тантре. – Бомбей; Калькутта; М.: Сатья-Веда, 2007.

Шри Умасвати Вачака. Таттвартха-адхигама-сутра / Шри Умасвати Вачака // *Степаняни, М.Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избр. тексты. – М.: «Восточная литература» РАН, 1997.

Шримад-Бхагаватам. Третья песнь «Статус кво» (главы 1-12) с ориг. санскр. текст., рус. транслитер., послов. пер., лит. пер. и коммент. Б.С. Прабхупады. – [Б.м.]: Бхактиведанта Бук Траст, [1992].

Штернберг, Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции / Л.Я. Штернберг. – Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1936.

Эйнштейн, А. Закон сохранения энергии в общей теории относительности / А. Эйнштейн // *Собр. науч. трудов: в 4 т. Т. I: Работы по теории относительности 1905-1920 гг.* – М.: Наука, 1965.

Эйнштейн, А. Эволюция физики: Развитие идей от первоначальных понятий до теории относительности и квант. пер. с англ. / А. Эйнштейн, Л. Инфельд. – М.; Л.: ОГИЗ-ГОСТЕХИЗДАТ, 1948.

Эйнштейн, А. Эфир и теория относительности / А. Эйнштейн // *Собр. науч. трудов: в 4 т. Т. I: Работы по теории относительности 1905-1920 гг.* – М.: Наука, 1965.

Элиаде, М. История веры и религиозных идей (от каменного века до элевсинских мистерий) / М. Элиаде. – М.: АкадемПроект, 2008.

Элькин, А. Коренное население Австралии: сокр. пер. с англ. / А. Элькин. – М.: Изд-во иностр. лит., 1952.

Энциклопедия сверхъестественных существ. – М.: Локид-пресс, 1997.

Юань, Кэ. Мифы Древнего Китая: пер. с кит. / Кэ Юань – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Наука, 1987.

Юм, Д. Естественная история религии / Д. Юм // Сочинения: в 2 т.: пер. с англ. – 2-е изд., доп. и испр. – М.: Мысль, 1996. – Т. 2.

Юм, Д. Исследование о человеческом познании / Д. Юм // Сочинения: в 2 т.: пер. с англ. – 2-е изд., доп. и испр. – М.: Мысль, 1996. – Т. 2.

Юнг, К.Г. Психологические типы: пер. с нем. / К.Г. Юнг. – Мн.: Попурри, 1998.

Якубанис, Г. Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. *Гёльдерлин Ф.* Смерть Эмпедокла: Драма / Г. Якубанис. – Киев: СИНТО, 1994.

Bachofen, J.J. Myth, religion and mother right: Sel. writings of J.J. Bachofen: Transl. from the German / J.J. Bachofen. – Princeton (N. J.): Princeton Univ. press, 1973.

Fox, R. Primate Kin and Human kinship / R. Fox // Biosocial anthropology / Ed. by R. Fox. – London: Malaby press, 1975.

Kaberry, Ph.M. Aboriginal Woman: Sacred and Profane / Ph.M. Kaberry. – Philadelphia: Univ. press, 1939.

Tiger, L. Men in Groups / L. Tiger. – London: Nelson, 1970.

Treford, B. Nondesertion of a post-reproductive rhesus female by abut male kin / B. Treford // J. Mammalia. – 1981. – № 3.

Wilson, E.O. Sociobiology: The New Synthesis / E.O. Wilson. – Cambridge (Mass.): Harvard Univ. press, 1975.

Абу ль-Фиде, Исъмэ‘илю бну Кесыри ль-Куроши ль-Димэшки ль-Мутевэффэ, аль-имэму ль-хафизу ‘имэдю д-дин. Тефсиру ль-Куръани ль-‘Азым. – Аль-Мэдинэтию ль-мунэввэротъ: аль-Хулум вэ ль-хикем, 1413 х. – 1993 [на араб. яз.].

Аль-Мусхафу ш-Шериф ‘Усмэни. – Аль-Мэдинэтию ль-мунэввэротъ: аль-Хулум вэ ль-хикем, 1413 х. [на араб. яз.].

Рецензия на монографию И.Н. Попова «Метафизика абсолютного дуализма: оратория преодоления»

Эпоха, в которую мы погружены, мучается от избытка скепсиса и цинизма. А философия эпохи, будучи плоть от плоти своего времени, вырваться из цепких его объятий не может. И блуждает философия вместе с человеком заблудшим в сумерках истории. А потеряв смысл подлинный, указывают путь истинный, шарахаются в крайности современные чабаны умов и душ человеческих. Одни культивируют дух оголтелого индивидуализма, обосновывая текущую телесность и социальность за единственную подлинность. Другие требуют возрождения традиционной духовности, её апостолами выступая. И судят время наше как время потери духовности (как будто были времена духовные). Третьи разбрелись по квартирам узкопрофессиональным, возжелав довольствоваться ролью прислуги (науки, политики, психиатрии, бизнеса).

И, слава философии, есть ещё Ищущие Чистой Чистоты и Светлого Света. И монография, читаемая нами, дарована нам Ищущим, не пасующим перед величием имён и традиций. Задачу автор «Метафизики абсолютного дуализма» поставил перед собой нелёгкую – обосновать новую веру для Человека. Миссия пророка.

Автор «Метафизики абсолютного дуализма», чувствует, очень не доволен (разочарован) накопленным человечеством интеллектуальными средствами объяснения и постижения мира. Причём, почти всеми. Не дают основные из имеющихся философских и религиозных учений истинного знания. И причина заключается в их монистическом характере.

Значительная часть монографии посвящена доказательству монистической природы всех современных (и не только) плюрализмов, дуализмов и, естественно, монизмов. Читателю представлена широкая панорама философских и религиозных учений от Древнего Китая до Древнего Египта, от Торы до постмодернизма. Эрудиция автора вызывает уважение.

Но автор не хочет почему-то сказать: а в чём беда (или слабость, или зло) монизма любого толка. Чем он плох – монистический способ постижения мира вообще и человеческого мира – в частности? Да, можно согласиться с одним из стержневых положений труда: человечество пленено идеей всеединства. Ведь сказано «Всё есть одно – это было первое слово философии, и этим словом возвещались человечеству его свобода и братское единение. Этим словом в

корне подрывалось рабство религиозное и общественное, разрушалось всякое неравенство и обособленность» (В.С. Соловьёв).

Но зачем надо преодолевать «пленение всеединством»? И чем лучше «будет пленение дуализмом»? Тем более, что есть осознание «сурового риска», связанное с принятием «мировоззрения безусловной двойственности».

И если автор не даёт ожидаемого читателем ответа, помыслим сами (благо монография очень интересна и к размышлению призывает).

1. Разумеется, хочется расстаться с любым монизмом (и идеей всеединства) за его тоталитарную сущность. Уж больно жёстко навязывалась любая идея всеединства сознанию человечества. Если идеи играют какую-либо роль в жизни людей, то они должны быть ответственны за последствия своей реализации. Идея всеединства при всей своей метафизической красоте всё же ответственна за те многочисленные страдания, причинённые людям Земли при её воплощении в жизнь. И на место одного рабства приходило другое. И вместо обособленности одного типа нарождалось иное отчуждение. И аргумент, что идеи не причём, а вина на тех, кто осуществляет идею – слабое утешение. Многие носители идеи всеединства достаточно агрессивны. И внешняя нетерпимость их к инакомыслию и иному бытию скорее всего имеет глубокие метафизические корни.

А абсолютный дуализм чем лучше, гуманнее?

2. Идеей всеединства прикрывались и прикрываются всевозможные безобразия и многие пошлости. А не разделит ли идея абсолютного дуализма ту же участь, как только приобретёт достаточный круг почитателей?

3. Конечно, монизм «отягощён» эмпирикой. Он «вынужден» привязывать себя к реальности, объяснять её, оправдывать её в форме ли теодицеи или любой другой «идеодицеи». В любом случае любая современная идея виновным в разных бедах считать будет человека. А «дуальность» в этом отношении чем-то отличается от монизма? Нет. Дуализм, похоже, главный грех человека усматривает в его принципиальной тяге к монизму и любви к всеединству.

4. Разумеется, метафизическое неприятие монизма оправдано трагизмом истории, движимой монизмом. А хочется Первозданной Чистоты и Чистого Света. И тогда, возможно, лучший способ – принять учение об отсутствии всякой связи между материальным миром со всеми его идеологиями и религиями монистического толка и абсолютным Иным. Это своего рода страховка от возможности

дискредитации Иного. Ибо любую его интерпретацию, любое его понимание или объяснение можно подвергнуть сомнению как чисто монистическое прочтение Иного. Монистическое же по определению – ошибочно. Но не означает ли тогда философия абсолютно-го дуализма средство обоснования любой субъективной претензии на истинность?

5. Пафос метафизики дуализма понятен. В нашем мире так много лжи, продажности, лицемерия. И сохранить себя, защитить себя можно, только если есть абсолютная вера в Иное, Чистое, Истинное, Светлое. И прав автор, если есть место, побуждающее к этой сверхчистоте чувства, мысли и веры, то это Иное место. И хорошо, если б Алтай стал этим Местом. В монографии указывается на это Место. Но для отягощённого монистическим миропониманием сознания предложенная аргументация недостаточно убедительна.

Важно отметить и то, что мысли нашей вообще трудно будет принять Иное, к которому никакие (в том числе и положительные) характеристики нашего мира принципиально не применимы. И даже наше отождествление Иного с Истиной и Подлинной Чистотой автором должно быть отвергнуто, как проявление монистического платонизма.

Поэтому остаётся признать: «читайте и верьте». Верьте – ибо непостижимо. И сохраняйте в себе чувство Абсолютного Света. А как ещё защитить себя от пандемии измов, каждый из которых Монах!

Монография «Метафизика абсолютного дуализма: оратория преодоления» поднимает важнейший, на мой взгляд, вопрос о подлинной духовности в современном мире и способах её обретения. Она даёт серьёзный материал для переосмысления того, во что и как мы верим, подталкивает нас к необходимости преодоления своей ограниченности. обстоятельный анализ богатого интеллектуального наследия создаёт вполне благодатную почву для дальнейших интеллектуальных и духовных поисков.

Рекомендую рецензируемую монографию Попова Игоря Николаевича к печати.

*Рецензент – кандидат философских наук,
доцент кафедры философии,
декан факультета гуманитарного
образования АлтГТУ им. И.И. Ползунова
Н.А. Белоусов*

Рецензия на монографию И.Н. Попова «Метафизика абсолютного дуализма: оратория преодоления»

В современной отечественной науке об обществе развиваются такие научные направления как гендерология и феминология. Антропологи, социологи и политологи активно исследуют обширную тематику от мифологем образов Макуши – богини-матери у славян до общественно-политической роли женщин в России. Однако, феминологический подход к таким наукам как религиоведение и философия религии в отечественной науке пока не применялся. Монография И.Н. Попова является первой попыткой феминологического осмысления процесса становления и развития онтологического знания человечества, произошедшего от проторелигиозного мифа.

В первом разделе работы «Дорелигиозное мировоззрение», и первом ее параграфе «Эпоха палеолита как время дорелигиозного мировоззрения. Отрицание гипотез палеолитических форм религии» автор подробно и старательно анализирует целый ряд авторитетных этнологических и антропологических концепций происхождения проторелигиозного мышления у первобытных людей, основанных на описании палеонтологических артефактов, реконструкции календарной и биографической мифологии первобытных народов. Игорь Николаевич предлагает рассмотреть процесс генезиса религиозных знаний на заре человеческой цивилизации в совершенно новом контексте – как результат детерминации палеолитического и неолитического мышления человека женскими гендерными образами, превратившимися в единый образ богини-матери.

Во втором разделе исследования «Парадигма панмонизма (всеединства)» в параграфе «Статические понятия всеединства и Единого» автор делает попытку реконструкции процесса превращения антагонистического концепта происхождения бытия через мифологическую космогонию и космологию в бесконечное многообразие вариативных учений о монотеистическом происхождении мироздания. Автор приводит богатейший иллюстративный материал исследования, свидетельствующий о его обширных знаниях в области истории религии, философии религии, истории эзотерической мысли.

В 3 параграфе «Энергетические понятия эманации и Софии» И.Н. Попов применяет софиологическую методологию к тринитарным и дуалистическим образам онтологических картин различных конфессиональных и религиозно-философских мировоззрений. София становится дефиницией высшего образа, принятого в любом метафизическом знании.

В 4 параграфе «Инертное понятие материи. Человек – амфибия» автор выстраивает концепцию некоей «самости» человеческого сознания, которое, согласно ряду концептуальных подходов является эманацией из единой системы высшего бытия, по мнению автора освобожденная апофатическим путем. Представляется целесообразным в данном случае и катафатический путь просветления сознания, но автор его не признает.

В 5 параграфе, посвященном критике «Псевдодуалистического учения панмонизма» (зороастризм и др.) И.Н. Попов анализирует антагонистические концепты как конфессиональных теорий, так и религиозно-философских школ, основывающих свой мировоззренческий подход на эзотерике противоположностей, на самом деле являющихся воплощением абсолютного панмонизма (выражаясь языком автора). К сожалению, автор в качестве примера приводит креатологические теории иудаизма, христианства и ислама, весьма вольно определяя всеобщую доктрину имманентности Бога к миру в перечисленных конфессиональных теориях теизма. В данном параграфе автор не учел многообразия гностических ответвлений в данных религиях – школы колесницы в каббалистике иудаизма, многообразия шиитских дифференциаций и суфийских учений в исламе, гностических христианских концептов.

В заключительном, третьем разделе работы «Метафизика абсолютного дуализма (безусловной двойственности)» автор активно критикует и псевдодуализм ряда религиозных и религиозно-философских течений, и абсолютный монизм мировых религиозных традиций.

В качестве источника истинного метафизического знания автор предлагает совершенно новый первоисточник – «Книгу богини Аллат», полученную автором путем персонального открытия. Метафизика абсолютного дуализма представляется автору как единственный способ учения о сверхъестественном.

Автор предлагает собственный вариант понимания креатологической и онтологической картины мира, позволяющий преодолеть ограниченность монистического взгляда на мир. В качестве такого варианта религиозно-философского учения представлена метафизика абсолютного дуализма (безусловной двойственности), в которой присутствуют как элементы энергетического материализма, так и классического идеализма.

Рецензент не ставил целью подвергнуть критике религиозно-мистические переживания автора, в том числе текст, приведенного первоисточника. Тем не менее, необходимо подчеркнуть, что автор монографической работы именно в 3 разделе исследования позиционирует себя в качестве представителя культа «преданных богини Аллат». В целом монография имеет обширный энциклопедический характер, затрагивая ряд религиозно-философских и религиоведческих проблем.

Считаю, что исследование И.Н. Попова «Метафизика абсолютного дуализма: оратория преодоления» носит самостоятельный, творческий и аналитический характер, и может быть опубликована в качестве авторского монографического исследования.

*Рецензент – кандидат философских наук,
доцент по кафедре философии религии
и религиоведения М.М. Градусова*

Научное издание

Попов Игорь Николаевич

**МЕТАФИЗИКА АБСОЛЮТНОГО ДУАЛИЗМА:
ОРАТОРИЯ ПРЕОДОЛЕНИЯ**

Монография

Корректор О.А. Самтынова
Технический редактор Н.С. Тяпина

Подписано в печать 07.04.2010 г. Формат 60x84/16.
Бумага для множительных аппаратов. Печать ризографная.
Гарнитура «Times New Roman». Усл. печ. л. 18. Уч.-изд. л. 14,5.
Тираж 200 экз. Заказ № 248.

Отпечатано в типографии ООО «Азбука»
Лицензия на полиграфическую деятельность
ПЛД № 28-51 от 22.07.1999 г.
г. Барнаул, пр-т Красноармейский, 98а
тел. 62-91-03, 62-77-25
E-mail: azbuka@rol.ru