

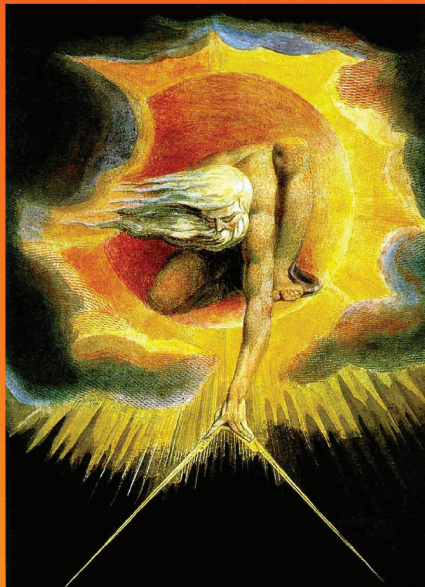
Д. В. ПИВОВАРОВ

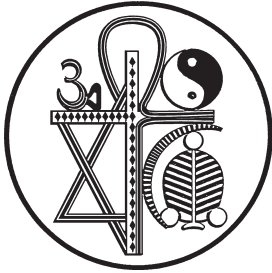
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Том 1

Онтология религии

Учебное пособие





Д. В. Пивоваров

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

В 3 томах

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2012

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

Д. В. Пивоваров

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Том 1

ОНТОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Рекомендовано методическим советом УрФУ
в качестве учебного пособия для студентов, обучающихся
по программе магистратуры по направлению подготовки
033300 «Религиоведение»

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2012

УДК 21
ББК Э210
П32

Рецензенты:

кафедра философии УрО РАН (заведующий кафедрой доктор философских наук, профессор Ю. И. Мирошников);

Д. М. Федяев, доктор философских наук, профессор (Омский государственный университет)

Пивоваров, Д. В.
П32 Философия религии : в 3 т. Т. 1 : Онтология религии : [учеб. пособие] / Д. В. Пивоваров. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2012. — 568 с.

ISBN 978-5-7996-0750-0 (т. 1)

ISBN 978-5-7996-0749-4

Излагается авторская концепция онтологии религии как теоретического ядра философии религии. Обсуждаются основные понятия и принципы онтологии религии. Через взаимосвязь категорий абсолютного и относительного, отчуждения и освоения определяется сущность религии. Изучаются такие темы, как идея Бога, альтернативные учения о сотворении мира, доказательства бытия Бога, сопряжение вечности и времени, закон природы, философско-религиозные модели человека. Анализируются проблемы религиозной истины, знания и веры, религиозного опыта, взаимодействия науки и религии, языка религии.

Для студентов и аспирантов вузов, изучающих религиоведение, философию и культурологию, а также для широкого круга читателей, интересующихся философско-религиозными вопросами.

УДК 21
ББК Э210

ISBN 978-5-7996-0750-0 (т. 1)
ISBN 978-5-7996-0749-4

© Уральский федеральный университет, 2012
© Пивоваров Д. В., 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора	9
Введение	21
Глава 1. СВЯЗЬ ЧЕЛОВЕКА С АБСОЛЮТОМ И ОТЧУЖДЕНИЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ ОТ БЫТИЯ	25
§ 1. Многообразие определений религии	27
Связь (27). Философское понятие связи (28). Религия как изменяющаяся связь (33). Религия как вера в сверхъестественное (34). Сверхъестественное — метафизическое? (36) Супранатуральное (37). Природа творящая и сотворенная (38). Наиболее распространенные дефиниции религии (40). Противоречивость сущности религии (41). О классификациях религии (44)	
§ 2. Интегральная дефиниция и основной вопрос религии	49
Соловьев о сущности религии (50). Объективная и субъективная религиозность (51). Конечное и бесконечное (54). Абсолют (60). Архе как безусловное (64). Относительное как отношение (65). Абсолютное и относительное (68). Абсолютное как единое. Относительное как многое и единство (72). Абсолютное как основание. Относительное как обоснованное и условие (76). Непрерывность абсолютного и прерывность относительного (82). Относительное как видимость абсолютного (84). Относительность как кажимость (87). Релятивизм (88). Образы абсолютного (90). Имманентное и трансцендентное (91). Трансцендентальное и граница (93). Пространство (99). Софийность как связь абсолютного и относительного (107). Основной вопрос религии (109)	
§ 3. Религиозное отчуждение: пропасть между существованием и бытием	112
Быть или не быть? (112) Бытие (114). Экзистенциализм о бытии человека (122). Небытие (123). Существование (127). Сущность и явление (133). О соотношении сущности и существования человека (137). Свобода (141). Отчуждение, его виды и религиозное отчуждение (146). Онтология отчуждения (149). Социально-философский и социально-психологический аспекты отчуждения (158)	

Глава 2. РЕЛИГИЯ КАК СВЯЗЬ С БОГОМ	164
§ 1. Понятие теологии	164
Античное понятие теологии (165). Христианское понятие теологии (166). Либеральная теология (167). Разные смыслы понятия теологии (168). Двойственность теологии (170). Демифологизация христианской теологии (174). Ценность теологии (176). Экзегетика (178). Гомилетика (179). Герменевтика (180). Герменевтический круг (181)	
§ 2. Идея Бога	182
Бог — полнота бытия. Этимология слова Бог (182). Бог как Абсолютная личность (187). Идея Троицы (188). Атрибуты Бога (190). Полнота бытия не может быть объектом познания (192). Апофатическое богословие (193). Маймонид (194). Псевдо-Дионисий Ареопагит (195). Отношение церкви к апофатике (197). Катафатическая теология (197). Имена и разные сущности Бога (198). Неотомизм о Боге, тварном бытии и границах познания (201). Божество, свет и звук (204)	
§ 3. Модели связи Бога и мира	205
Пантеизм (205). Эманация и имманация (208). Панентеизм (210). Теизм (212). Деизм (216). Ничто (220). «Не из чего-либо» (221). Ничто и нечто (222). Ничто и свобода (223). Парадокс творчества (нового) (224). Среготочие связи с Богом (225)	
§ 4. Основные доказательства бытия Бога	230
Логическое доказательство (230). Космологическое доказательство (233). Движение как изменение и покой (234). Принцип детерминизма (246). Причина и следствие (251). Аристотель о перводвижателе (255). Авиценна о первопричине (257). Близкодействие и первопричина (258). Онтологическое доказательство (259). Атака Канта на онтологический аргумент (261). Все дефиниции ведут к Бытию (268). Телеологическое доказательство (269). Теодицея (272). Историческое доказательство (276). Психологическое доказательство (277). Моральное доказательство (278). Пари Паскаля (281)	
§ 5. Чудо	283
Понятие чуда (283). Непривычность чуда (284). Чудо — проявление сверхъестественной силы (286). Чудеса предсказаний (287). Чудеса исцелений (289). Индуизм и буддизм о чуде (290). Идея чуда в христианстве (291). Ислам о чуде (292). Иррациональное (293). Эмерджент — иллюзия чуда (295). Качество и количество (296)	

Глава 3. ВЕЧНОСТЬ, ДЕТЕРМИНИЗМ, ПРОРОЧЕСТВО	302
§ 1. Вечность Абсолютного	302
Время (302). Вечность (312). Вечная жизнь (316). Вечность и время (318). Эсхатология (319)	
§ 2. Провиденциализм и предопределение	321
Стоики о Провиденции (322). Христианство о Провиденции (323). Возможность и действительность (325). Необходимость и случайность (329). Предопределение и свобода воли (333)	
§ 3. Проблема объективного закона природы	338
Вера и неверие в чудо закона природы (338). Проблема универсалий: общее и единичное (340). Понятие закона. Его виды (345). Два учения о генезисе понятия закона (348). Гипотеза о пограничном характере закона природы (353). Причины плюрализма концепций закона природы (355). Разъяснения гипотезы пограничности закона (358)	
§ 4. Пророк	363
Посланник Бога (363). Смысл пророчества (367). Великие пророки (369). Классификация пророков (370)	
§ 5. Христианство о благодати, спасении и грехе	372
Благодать как средство спасения (372). Харизма (373). Картина грехопадения (375). Повреждение андрогинной целостности Адама (377). Грех как моральное зло (379). Насколько испорчен человек? (383) Виды греха (384). Универсализм о грехе (385). Грех есть следствие свободы (386). Лоренц о грехах человечества (387)	
Глава 4. ДУХ И ДУША	391
§ 1. Понятия духа и души	393
Анимизм (393). Древнее понятие души (395). Философские учения о душе (397). Предсуществование душ (399). Концепция Б. Н. Чичерина о предмете психологии (401). Фромм о предмете психологии (402). Свасьян: науки о духе без науки и духа (402). Искажение понятия духа атеизмом (403). Дух как существо и субстанция (406)	
§ 2. Свойства духа и души	409
Священные Писания о духе и душе (409). Учения о смерти и бессмертии души (412). Решение дилеммы смертности и бессмертия души (414). Сколько функций у души? (416) Проста или сложна душа? (417) Иерархия душ и душа как эмерджент (418). О жизни после смерти (420). Проблема реинкарнации (424). Архетип идеи	

реинкарнации (428). Рай и ад (429). Картина ада по Данте (433). О локализации души в теле (435)	
§ 3. Мир духов: ангелы, демоны, дьявол	436
Духи-посредники (436). Демонология (437). Разряды ангелов (438). Дьявол (442).	
§ 4. Структура духовного мира человека	444
Гегель о духе (444). Дух — бытие, душа — экзистенция (445). Духовность (447). Добрая и злая духовность человека (449). Прельщение (451). Писания о лживых духах (452)	
Глава 5. РЕЛИГИОЗНЫЕ МОДЕЛИ ЧЕЛОВЕКА	455
§ 1. Духовность и душевность человека	455
Душа — узник тела или свободный дух? (456) Парадокс души (459). Дуальная модель (460). Дух как рациональный аспект души (460). Материя (462). Форма (469). Содержание (472). Трехмерный человек (473). Духовное тело и тело плоти (479). Робинсон о «сарх» и «сома» (481). Апостол Павел о воскресении тела (483). Два типа человека (485). Выгорание души (486)	
§ 2. Три сферы души	487
Понятие сознания (487). Самосознание (490). Онтология сознания (491). Драматизм сознания (492). Физикалистский подход к сознанию (493). Интроспекционизм (494). Космоцентристское понимание сознания (495). Теоцентристский взгляд на сознание (495). Антропоцентристское понятие сознания (496). Социоцентрическое мировоззрение (497). Постмодернизм (497). Бессознательное (497). Психоанализ Фрейда (498). Либи́до и сублимация (500). Учение Юнга об архетипах (501). Душа как множество противоречий (503)	
§ 3. Гармоническая целостность человека в христианской традиции	505
Из чего состоит человек? (505) Целое и часть (507). Понятие целостности и ее классификация (513). Венец творения. Рай (520). Проблема реальности гармонического человека (523). Четыре альтернативных учения (525). Проблема синтеза альтернативных теорий (531). Гармония: понятие и уровни (534)	
Контрольные вопросы и задания	541
Список рекомендуемой литературы	545

ОТ АВТОРА

У каждого народа свои боги — такова формула раннего политеизма. В древности считалось, что любая территория находится под юрисдикцией особого божества и что всякий народ имеет право чтить своих, местных, богов. В те времена религии глубоко пронизывали поры социальных организмов. Когда пришельцы овладевали каким-нибудь городом или государством, они, как правило, терпимо относились к местным культам. Хотя классические религии Египта, Индии, Персии, Греции и т. д. исповедовали многобожие, в них все же было и смутное представление о Едином Первоначале. Идеология иноземных религий мало волновала умы античных мыслителей. Концепции Платона и Аристотеля о природе богов распространялись лишь на греческие религии, верования же других народов эти мыслители расценивали как необъяснимый феномен. Было вполне естественно думать, что расхождения в верованиях аналогичны родоплеменным различиям в языках, одежде и церемониях. Исключение составляли иудейские пророки, для которых все боги, кроме Яхве, суть ложные кумиры.

Широкомасштабные религиозные конфликты начались с появлением мирового христианства и усилились с развитием ислама. Монотеизм иудеев, христиан и мусульман был тесно связан с убеждением в том, что источником иноверия является зло и что ложные религии надо безжалостно искоренять. Идея государственного христианства («Одна империя, одна религия, одна истина») напоминала идею Рима как мировой империи. Средневековье ознаменовано для христиан битвами с язычниками, иудеями и мусульманами. Мало что изменилось в воинствующем противостоянии мировых и национальных религий в эпохи Возрождения и Реформации.

«Никогда злые дела не творятся так легко и охотно, как во имя религиозных убеждений», — утверждает Б. Паскаль.

Основные типы отношений между религиями — это война, вражда, безразличие, переговоры, диалог, сотрудничество, синтез. Одни исследователи цитируют рассуждения античных авторов о религиозных идеях и культах и приходят к выводу о древности науки религиоведения. Другие, напротив, утверждают, что религиоведение как наука возникло не раньше второй половины XIX в. — с работ М. Мюллера и К. Тиле (ведь и само понятие «наука о религии» введено Мюллером). И все же начало религиозной компаративистики положено сочинениями Плутарха, Лукиана, Филона Александрийского и Тацита. Эти писатели первыми сопоставили между собой религии Египта, Персии, Сирии, Греции, Рима, Иудеи.

С наступлением эры мировых религиозных конфликтов компаративное религиоведение пропиталось предрассудками, обусловленными логикой идеологической борьбы: крайним субъективизмом в оценке инакомыслия, фанатизмом, ненавистью к религиям инородцев. В лучшем случае степень ложности чужих верований оценивалась в зависимости от их приближения (или удаления) к «единственно истинной религии», исповедуемой автором классификации.

Чужая религия зло высмеивалась, своей приписывались свойства исключительности и совершенства. И. Гёте писал об этом так:

Прочь, иудей и язычник! — кричит христианский фанатик.
Проклят язычник и гой, — в бороду шепчет еврей,
Христианина на кол, а иудея в геенну! —
В песне турецкой малыш высмеял тех и других.
Кто из них к истине ближе? Реши!
Во дворце твоём, боги, пляшут фигляры —
И я мимо всего прохожу.

Вместе с тем в отношении своей конфессии священники и богословы часто жалуются на низкий уровень религиозной образованности и на маловерие большинства единоверцев. Напряжение религиозного противостояния не могло повышаться бесконечно долго. Идеологическая разрядка, наступившая в Европе с середины XVIII в., приняла форму религиозно-философского вольнодумства и скептицизма. Скептицизм есть «свое иное» фанатизма, закономерная реак-

ция на чрезмерную ортодоксальность. Вольнодумцы и скептики в Англии и Франции восставали против всякой конфессиональной авторитарности и подвергали сомнению истинность всех религий.

В своем сочинении «Христианство без тайн» (1696) Дж. Толанд доказывал, что все религии, кроме языческих, суть выдумки священников, которые ради собственной выгоды обманывают народ. Д. Юм, апостол «естественной религии», наделял свойством истинности только религиозные утверждения, согласующиеся с постулатами нашего разума. Ламетри, Даламбер и Вольтер немало потрудились для того, чтобы враждебное отношение «свободномыслящих» к религии достигло своего апогея. Так, по словам Вольтера, «религия возникла, когда встретились мошенник и глупец». Атеисты начали заученно твердить о религии как «детстве человечества», продукте «чистой фантазии», «невежестве», «обмане народа». Постепенно в Новое время в Европе сформировалась мощная альтернатива монотеизму — атеистический полюс. Наивное атеистическое религиоведение тенденциозно низводило историю религий к истории мировоззренческих заблуждений и игнорировало религиозно-культурные ценности.

В отличие от монотеизма, наивный атеизм выступает против всякой религии, а потому менее предпочтителен в смысложизненном отношении, чем теистическая ортодоксия. В самом деле, если допустить, что хотя бы одна религия истинна, то у человечества все же останется шанс на спасение свыше. Если же согласиться с атеистами XVIII—XIX вв. в том, что все религии Откровения суть выдумки и обман, то надежда на помощь небес вообще утрачивается.

Итак, в Европе XVIII—XIX вв. внутри сравнительного религиоведения противоборствовали два крайних подхода — теистический и атеистический. В их споре с самого начала умирала истина. И теисты, и атеисты брали критерий истинности или ложности верования исходя из собственных конфессиональных предубеждений и сторонились сбора фактов об истории предмета. Суждения о религиях, высказанные, например, французскими энциклопедистами XVIII в., трудно назвать более интеллигентными, нежели речи неистовых христианских теологов Средневековья против еретиков. Однако между названными полюсами было достаточно

места для такого религиоведения, которое не имело бы ни сильно выраженного конфессионального характера, ни черт атеистического нигилизма. Компаративистика подобного рода стала постепенно складываться, все более эффективно опосредуя по мере своего роста взаимоотношения между теистическим и атеистическим религиоведением.

Важнейшие предпосылки оформления религиоведения в особую научную дисциплину (англ. *the Science of Religion*; нем. *Religion-Wissenschaft*) — эмансипация философии от теологии и возникновение эмпирической и теоретической истории культуры. Сильным толчком к складыванию исторического метода в религиоведении было возобновление интереса к античным культурам, накопление сведений о Востоке, поставляемых в Европу путешественниками. Масса данных о разных религиях была обобщена в книге А. Росса «Религии мира» (1653, Англия). Несмотря на отсутствие толерантности в оценке иноверцев, ее автор тем не менее признает ряд положительных моментов у многих религий. Б. Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» (1670) представил иудаизм как раннюю стадию христианства. Во Франции, Англии и Германии был опубликован ряд энциклопедий религиозных обычаев и культов. Преодолевая робость в отношении сакральных объектов, классическая философия религии стремилась к объективному, рациональному и идеологически нейтральному описанию религиозного сознания, не принижая при этом учений иноверцев.

Одним из основателей исторической школы в сравнительном религиоведении и синоптической философии был И. Г. фон Гердер, который с 1784 по 1787 г. выпустил в свет три части своей фундаментальной книги «Идеи для философии истории человечества». Рассматривая религии как интегральную часть человеческой истории, Гердер трактует религиозные действия и обряды как естественное выражение конкретных религиозных идей, но вовсе не как изобретения священников или других отдельных людей. Для него человечество — это «золотая цепь культуры», постоянное сопряжение всех народов, в силу чего между разными религиями возникают генетические и функциональные взаимовлияния и заимствования. Гердер описывает прогрессивную эволюцию религиоз-

ных идей в единстве присущих им плюсов и минусов. К христианству он относится не с меньшим критицизмом, чем к другим религиям. Цель человечества — истина (путь к которой лежит через заблуждения), но никак не заблуждение.

Гегель в «Философии религии» (1821—1831) предложил схему эволюции религии от ее простейших стадий до христианства как вершины. Как и Гердер, Гегель довольно доброжелательно относится ко всем основным религиям, ведь они для него были формами постижения истины человечеством, вырастающими друг из друга. Гегель опровергает деистов, полагавших, будто самой чистой была религия древних, а религии цивилизованных народов безнадежно испорчены. Т. Карлейль развил исторический метод в психологическом аспекте. Большой вклад в упрочение историцизма внесли англичане М. Мюллер, Э. Тайлор, Д. Фрезер, Ф. Дживонс, датчанин Ц. Тиль, французы А. Ревилль и Э. Ренан и др. В 1876 г. в Голландии возникли первые теологические факультеты с кафедрами общей и сравнительной истории религий. Этому примеру последовали другие европейские страны. Создавались музеи по истории религии, религиоведческие журналы, учебники для вузов.

Казалось, историцизм и есть тот искомый и самый подходящий метод идеологически нейтрального и объективного описания и классификации религий, метод предсказания судеб культуры, подпитываемых теми или иными религиями. Почему бы в таком случае не считать историцистское религиоведение золотой серединой между теистическим и атеистическим религиоведением? Что ж, в известном смысле это утверждение кажется правомерным, поскольку в наше время историцизм уже настолько утвердился в общественном сознании и науке в виде своего рода стиля методологического мышления, что теизм и атеизм сплошь и рядом прибегают сегодня к услугам теории развития.

Вместе с тем, как показал К. Поппер, нельзя не замечать существенных объяснительных недостатков самого исторического метода¹. С 60-х гг. XX в. эволюционистский взгляд неodarвинистов

¹ См.: Поппер К. Р. Нищета историцизма. М., 1992.

на живую природу подвергается энергичной критике со стороны «научного креационизма» и несколько теряет привлекательность у широкой публики и естествоиспытателей. С конца XX в. в России начался религиозный ренессанс, а государственный атеизм был упразднен.

Наконец, в связи с обострением в мире интереса к фундаментализму и традиционализму идея эволюционного прогресса общества все более уравнивается обратной идеей магистрального общественного регресса. В трудах видных традиционалистов (Р. Генон, Г. Гурджиев, П. Д. Успенский и др.) проводится мысль о том, что подлинными были лишь некоторые древние и ныне исчезнувшие религии либо Русское православие, а все современные массовые религии так или иначе исказили традиции. Поэтому если религиоведы все-таки хотят применять исторический метод, то его нужно, по мнению традиционалистов, нацелить вспять — в прошлое, где и осталось подлинное, истинное.

Таким образом, сейчас вновь обострилась проблема выбора между инструментарием теизма и атеизма, историцизма и антиисторицизма, эволюционизма и традиционализма. В нынешней России исследователь религиозной реальности особенно явственно ощущает эту альтернативу, начиная с предложения признать высшую религиозную истину за Русским православием и кончая искушением поискать славянскую подлинность в арийской ведической традиции. Существует ли золотая середина между данными направлениями поиска как возможный их диалектический синтез? Или же религиовед обречен разделять только какую-либо одну из конкурирующих крайних методологий? Скорее всего ответ на этот вопрос остается пока в антиномической форме.

Э. Дюркгейм выдвинул в 1915 г. тезис: «Тот, кто не привносит в изучение религии своего рода религиозное чувство, не может говорить о ней. Он похож на слепца, пытающегося говорить о свете». Но тогда, например, и журналист не может писать о науке, искусстве или политике, если не является ученым, художником либо политиком. Этот тезис Дюркгейма вызывает сомнение, и современному религиоведу, пожалуй, лучше придерживаться известного принципа «интеллектуальной честности» Макса Вебера: учёный-

теоретик не обязан быть ни атеистом, ни христианином, ни дьяволопоклонником, но в то же время он должен уметь примерять на себя шкуру каждого из них, дабы понимать их лучше, чем они сами себя понимают. Следует учесть также замечание Н. А. Бердяева: «С научным исследованием религии произошло удивительное явление. Религиозную жизнь начали научно исследовать после того, как перестали верить в её реальность».

Курс по философии религии читается во многих высших учебных заведениях России, но его структура пока окончательно не определилась. В предлагаемом учебном пособии делается попытка систематически изложить наиболее важные темы и проблемы данной дисциплины. Изучение философии религии логично начинать с освоения основных философско-религиозных понятий, знание которых помогает лучше вникать в историю религиозных учений и культов. Предполагается, что студенты уже познакомились с общей философией — онтологией, теорией познания и социальной философией.

Философия имеет много направлений и школ, и вряд ли возможно осветить все многообразие ее проблем в одном учебнике, отвечающем разным убеждениям и мировоззренческим предпочтениям. В лучшем случае студентам надо читать курс «Введение в философию». По той же причине вряд ли возможен устраивающий всех единый учебник по философии религии. Данное учебное пособие написано именно как введение в историю и философию религии; оно не претендует на полный обзор религиоведческой проблематики.

Ф и л о с о ф и я р е л и г и и — ядро светского религиоведения, притягивающее к себе такие разделы науки о религии, как история религии, психология религии, социология религии. Являясь метасистемой по отношению к религиозной философии, философия религии есть теория религиозного мировоззрения: она описывает сущность религии, ее содержание, структуру, становление, эволюцию. Элементы философии религии постепенно накапливались в философии Античности (Сюнь-цзы, Ван Чун, Ксенофан, Демокрит, Эпикур и др.), Средневековья (Абеляр, Фома Аквинат, Аль-Бируни и др.), Возрождения (Помпонацци, Лоренцо Валла, Бруно, Ванини,

Эразм Роттердамский и др.), а в Новое время эта дисциплина приобретает относительную самостоятельность в трудах Спинозы, Гоббса, Толанда, Канта, Гегеля и др. Голландские религиоведы П. Д. Шантепи и К. Тиле ввели промежуточное звено между философией религии и историей религии — феноменологию религии.

До эпохи Просвещения философия религии преимущественно развивается в форме философской теологии, а позже — в форме философского религиоведения. В средневековой Европе господствует теологический взгляд на религию как Божественное Откровение. Этот взгляд опирается на свидетельства Библии, не проверяемые внешним чувственным опытом, и, согласно ему, есть только одна истинная религия — христианство. В эпоху Просвещения начинаются поиски «естественной религии», свойства которой выводятся не из понятия о Боге, а из природы человека и истории человечества.

Переключение исследовательского акцента на рационально-научное изучение феномена человека (как на предельное основание всякой религии) стимулировало широкий интерес к религиям Востока и обусловило терпимое отношение к ним. Декарт в 1641 г. пишет: «Два вопроса — о Боге и душе — всегда считались мною важнейшими среди тех, которые следует доказывать скорее посредством доводов философии, чем богословия»². Спиноза и Юм четко определили тематику и главные проблемы философии религии, а Кант, Гегель и Шеллинг предложили классические схемы философского анализа религиозных вопросов.

Сам термин «философия религии», обозначающий философские размышления о религии, связан с именем Канта: свою работу «Религия в пределах только разума» (1793) кенигсбергский мыслитель сначала хотел назвать «Religionsphilosophie». Кант изучал религию как отрасль культуры наряду с правом, искусством, наукой. Философия религии опирается не на веру, а на разум, и в этом качестве она стала общепризнанной научной дисциплиной благодаря авторитету Гегеля.

Философия религии существует в трех основных формах: 1) как совокупность мировоззренческих идей внутри какой-либо религии-

² Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 321.

озной системы (например, картина мира в буддизме); 2) как часть той или иной философской системы (например, философия религии в философской системе Гегеля); 3) как относительно самостоятельная философская дисциплина (наряду с философией науки, философией права, философией искусства и т. п.), имеющая такие явно выделенные части, как онтология религии, гносеология религии и праксеология (праксиология) религии.

В данной книге речь идет именно о третьей форме существования философии религии, предметом которой является религиозное мироотношение человека и связь человека с Абсолютом.

Гегель в своем сочинении «Философия религии» пишет: «Предмет философии религии составляет абсолютное, однако не только в форме мысли, но и в форме его манифестации»³. Если, на его взгляд, философия есть «дух эпохи, выраженный в мысли», то философия религии — это концептуализация мифологем своего времени. Можно согласиться с голландским религиоведом К. Тиле (1830—1902) в том, что философия религии, не будучи ни вероисповедованием, ни конфессией, является наукой о религиозном начале в человеке — о человеке как религиозном существе; она изучает сущность религии «вообще»⁴.

В ходе истории возникли три типа философии религии: 1) теология; 2) религиозная философия; 3) философское религиоведение. Большинство современных специалистов считают, что философия религии должна изучать феномен религии через исследование религиозного сознания. Существуют три основных подхода к решению вопроса о том, чем должно заниматься философское религиоведение:

- 1) описывать и анализировать природу религии в контексте общего видения мира;
- 2) защищать либо атаковать те или иные религиозные взгляды в терминах философии;
- 3) пытаться осмыслить язык религии.

³ Гегель Г. В. Ф. *Философия религии* : в 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 224.

⁴ См.: Тиле К. Основные принципы науки о религии // *Классики мирового религиоведения*. М., 1996. С. 144—196.

Автор следует первому подходу, в ключе которого и написан первый том учебного пособия.

Философия религии — важный раздел философского знания, вне развития которого не могли бы возникнуть величественные образцы и системы западноевропейской и русской философии. Большинство выдающихся русских философов творили в рамках религиозной философии. По-видимому, небесспорно мнение, что философия религии пуста без теологии, а теология слепа без философии религии. После 1917 г. философия религии в России, по существу, прекратила свое существование как официально признанная дисциплина и была вытеснена государственным атеизмом. Этот атеизм представлял собой разновидность воинствующей квазирелигии (социоцентрической религии) с культурами избранного вождя, избранного класса пролетариев и избранного советского народа как высшей исторической общности людей. Вместе с тем в теоретических публикациях советских «научных» атеистов подчас проявлялось свободомыслие в форме отдельных элементов светской философии религии.

В ходе религиозной реформации и ретрадиционализации в России философия религии постепенно (с 1990-х гг.) восстанавливается и на законных основаниях преподается в высших учебных заведениях страны. Подобно современному английскому религиоведению, отечественная философия религии должна быть согласована с религиозным плюрализмом в России, чтобы служить адекватной академической основой для успешного межрелигиозного диалога.

Отечественные религиоведы пока не достигли единогласия по вопросу о соотношении философии религии и религиоведения. Так, известный пермский религиовед М. Г. Писманик категорически не признает философию религии специальной религиоведческой дисциплиной. Он заключает: «Если философия религии — философствование, то религиоведение — конкретная наука. Метатеория таковой — уже не сфера философской рефлексии, а конкретно-научное теоретизирование»⁵.

⁵ Писманик М. Г. Религиоведческие размышления // Религиоведение. 2006. № 3. С. 194—195.

С ним принципиально не согласен, например, ведущий московский религиовед И. Н. Яблоков: «В религиоведении философия религии сама является интегратором, систематизатором, связана с социологией, психологией, феноменологией, антропологией, историей религии. Здесь философия религии выполняет соответствующие методологические и мировоззренческие функции и тем самым обеспечивает соединение разноуровневых и разноаспектных знаний о религии в систему»⁶.

Предлагаемое учебное пособие написано на основе курса, читаемого автором на протяжении многих лет студентам Уральского государственного университета (ныне УрФУ). Текст подчинен логическому методу и имеет синоптический характер. Автор предпочитает антиномический (парадоксальный) принцип анализа философских проблем. Ведь парадокс подобен загадочной улыбке Моны Лизы. Он, как правило, глубже по содержанию, больше утешает и радует, нежели его непротиворечивые однозначные решения.

В соответствии с Законом о свободе совести преподаваемая в государственных учебных заведениях философия религии обязана быть внеконфессиональной и не выражать тенденциозно точку зрения какой-либо отдельной религии, т. е. не впадать в «конфессиоцентризм». Этому требованию лучше всего отвечает антиномический подход, специфичный для традиционной русской философской мысли. Суть этого подхода изложена в основном тексте и реализуется как анализ и синтез конкурирующих между собой моделей религиозного мироотношения людей.

Надо помнить о «скандале в философии», т. е. о том очевидном обстоятельстве, что в течение всей истории философии между различными мыслителями так и не было достигнуто согласия по важнейшим мировоззренческим проблемам, в том числе и по вопросу «Реален ли внешний мир?». В философии на каждый тезис всегда найдется свой антитезис, а на каждое утверждение есть свое отрицание. Нет ни одной теории, к которой философы (профессионально

⁶ Яблоков И. Н. Религиоведение и история религиоведения. Дискуссии в отечественной литературе // Религиоведение. 2011. № 3. С. 134.

занимающиеся «любовью к мудрости») в равной степени относились бы как к общепринятому взгляду. Вместе с тем философию как властвующий в социуме дух справедливо уподобляют камертону: сам по себе камертон не музыкальный инструмент, но без него трудно в унисон настроить оркестр, составленный множеством наук.

Более выигрышным оказывается синоптическое изложение учебного материала (обзор разных взглядов как одинаково возможных и сильных), нежели навязывание читателю автором собственной («монистической») точки зрения. Однако и в синоптическом освещении проблем философии религии не удастся в полной мере сохранить идеологический нейтралитет и исключить влияние мировоззренческой и конфессиональной ориентаций религиоведа. Привлечение в данной книге сведений историко-религиоведческого плана чаще играет вспомогательную роль.

Главная проблема философии религии включает в себя три взаимосвязанных вопроса:

- 1) есть ли Абсолют?
- 2) познаваем ли Абсолют?
- 3) как надо жить и действовать, исходя из знания об Абсолюте?

В соответствии с этими тремя коренными вопросами академическая дисциплина «Философия религии» должна, по нашему мнению, состоять из трех основных частей — онтологии религии, гносеологии религии и праксе(и)ологии религии. В соответствии с этим делением и построено данное учебное пособие, первый том которого посвящен онтологии религии.

ВВЕДЕНИЕ

Всякая философия есть по самому своему существу онтология, по мнению С. Л. Франка. Важнейшим структурным компонентом онтологии является система ее категорий. Под философской категорией ныне понимают универсальное понятие, выражающее какую-нибудь фундаментальную грань природного и/или социального бытия. Традиционные философские категории, вероятно, унаследованы из архаики мифов и древних религиозных учений. Категории суть «символические основы», не выводимые ниоткуда, кроме себя (А. Я. Гуревич). Первая книга в Пятикнижии Моисея (в Торе и Библии) названа Бытием. В ней излагаются представления древних евреев о создании вселенной, Земли и человечества, а также описывается древнейшая история евреев. Многообразны значения понятия бытия в философии религии и теологии.

Онтология— фундамент любой классической философской системы (Парменида, Платона, Аристотеля, Плотина, Августина, Фомы Аквинского, Декарта, Спинозы, Лейбница, Гегеля и др.). Онтология — синоним метафизики, или «первой философии, теологии» (Аристотель). В традиционном смысле *μεταφυσικά* (греч. τὰ μετὰ τὰ φυσικά) значит «следующая за физикой». Таков порядок аристотелевских сочинений: логика, физика, метафизика, этика. Метафизика Аристотеля исследует первые причины и начала бытия. Метафизические проблемы — это «деградировавшие тайны» (Г. Марсель), поддающиеся осмысленному реконструированию прежде всего в рамках символического миропонимания древности.

«Метафизика, — пишет М. Хайдеггер, — есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие,

оказываемся поставлены под вопрос. <...> Метафизика есть предельное вопрошание. Такого рода предельные вопросы суть: Что такое мир, конечность, уединение? <...> В результате (у Аристотеля. — *Д. П.*) сверхчувственное, метафизическое в привычном понимании оказывается в то же время предметом теологического познания, теологического не в смысле теологии веры, а в смысле теологии разума, рациональной теологии» (выделено автором, разрядка наша. — *Д. П.*)¹. Хайдеггер также сообщает, что Фома Аквинский, следуя Аристотелю, «без обиняков» отождествил метафизику с «первой философией» и теологией, а испанский иезуит Ф. Суарес (1548—1617) «берет “мета” в смысле *post* и понимает это *post* в смысле перехода со ступени чувственного познания на ступень сверхчувственного»².

В предмет метафизики включаются безусловное единое, мир как целое, вечность, бесконечность, свобода воли и т. п. — все то, что не доступно внешнему чувственному опыту человека. Метафизика стремилась вбирать в себя многие науки (философскую космологию, психологию и др.), поэтому оказалось логичнее называть ее онтологией, учением о бытии. Начало метафизики Б. Рассел увидел в поэме «О природе» Парменида. Э. Жильсон назвал «метафизикой Исхода» библейскую трактовку бытия как единственного доступного нашему мышлению образа Бога; эта трактовка определила наиболее приемлемый результат соединения онтологии и теологии.

Термин «онтология» (от греч. *ὄν*, род. падеж *ὄντος* — сущее; *λόγος* — слово, понятие, учение, т. е. слово о бытии) впервые встречается в 1613 г. в «Философском лексиконе» протестантского неохолоста Р. Гоклениуса (1613). Немецкий рационалист Х. Вольф объявил онтологию исходным пунктом метафизики и определил ее как умозрительно-дедуктивную дисциплину, постигающую необходимые истины о сущностях вещей. По Гегелю, онтология должна изучать сверхчувственные аспекты мироздания и выработы-

¹ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопр. философии. 1989. № 9. С. 122, 133, 147.

² Там же. С. 154.

вать абстрактные определения сущности. Ее задачи — исследовать (в тесной связи с гносеологией) соотношение категории бытия с понятиями сущности, существования, реальности, действительности и т. д. Постепенно сложилось множество вариантов онтологии разных степеней общности (богословие, ангелология, теория души, учения об универсалиях, числах, сущностях, монадах, об объектах научного познания и т. д.).

Онтология никогда не была чисто спекулятивной наукой, но опиралась также на индукцию, аналогию, эмпирические знания о мире и человеке. И все же она предпочитала умозрительный метод, стремилась возвысить натурфилософское рассуждение над конкретикой естественно-научных исследований, что привело в XIX в. к серьезному разладу между онтологией и естествознанием. И. Кант доказывал, что теоретическая онтология догматична, не способна дедуктивно выводить истины о бытии, а метафизика (высказывания о «вещах-в-себе») как наука невозможна.

Номиналисты (в особенности позитивисты) усилили критику онтологии, утверждая, что мы можем знать только собственные чувственные данные, содержание нашего сознания, но не мир как иерархию объективных форм существования, порождаемую Абсолютом, Богом. Если онтология и возможна, то исключительно как рассуждения о субъективном существовании, идеальном бытии сознания человека; метафизические суждения же о сверхчувственном бытии якобы бессмысленны. Пересмотру предмета классической онтологии способствовал атеистический нигилизм, который в центр бытия вместо Бога поставил человека, заменил учение об абсолютной реальности философской антропологией и социальной философией. Интерес к традиционной онтологии стал заметно снижаться.

Несмотря на упорное стремление неокантианцев привить широкой публике недоверие и неприязнь к спекулятивным и непрактичным теориям бытия и перекроить на антиметафизический лад классическую онтологию, последняя в конечном итоге брала и всегда будет брать интеллектуальный верх по той простой причине, что практический разум ее критиков, приземленный и часто разрушительный, не способен конкурировать с нею на равных и создавать

впечатляющие модели человеческого мироотношения. Вкус к онтологии постепенно возвращается с появлением «философии жизни» (Шопенгауэр, Ницше, Зиммель, Дильтей), аксиологии Шелера, феноменологии Гуссерля, экзистенциализма (Хайдеггер, Сартр, Марсель), критического рационализма (Поппер, Фейерабенд). Вместе с тем онтология все теснее сопрягается с проблемами человеческого существования.

Хайдеггер различил онтическое и онтологическое. О н т и ч е с - к и й — относящийся к порядку сущего, к предметно-чувственному миру, в особенности к человеческому бытию (*Dasein*), а о н т о - л о г и ч е с к и й — относящийся к порядку бытия (*Sein*). Бытие есть, согласно Хайдеггеру, условие возможности сущего, предельная смысловая потенция всякого вопрошания. В наши дни онтологические размышления вновь обретают мировоззренческую значимость, востребованы фундаментальными науками. В России интерес к ним особенно велик и обусловлен освоением широкой публикой философского наследия русских религиозных мыслителей Серебряного века.

Глава 1

СВЯЗЬ ЧЕЛОВЕКА С АБСОЛЮТОМ И ОТЧУЖДЕНИЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ ОТ БЫТИЯ

«Человек ведет двоякую борьбу: за жизнь и за бессмертие» (Н. А. Бердяев), и в этой борьбе важную роль играет религия. Религия — одна из необходимых форм постижения мира и укрепления солидарности людей на основе признаваемых ими конечных смыслов универсума, жизни и совершенствования общества и индивида. Религиозный взгляд на мир — это одна из самых древних попыток узнать и понять мир как целое. Однако главное в религии — не доктрина, а образ жизни и трансформация личности.

Основную структуру религии образуют четыре компонента: 1) верования; 2) конфессиональное поведение и вероисповедные отношения с единоверцами; 3) культ как поклонение святыням (церемонии, молебны, обряды и др.); 4) религиозные организации (церковь, секты и т. д.). Религия есть сфера нашего сознания, писал Гегель, «в которой решены все загадки мироздания, устранены все противоречия глубокой мысли, стихает вся боль чувства», она «есть сфера вечной истины, вечного покоя, вечного мира»; в ней все народы «всегда видели свое достоинство и праздник своей жизни»¹.

Вопрос о сущности религии — в первую очередь проблема онтологии, а не социологии, не психологии, не этнографии и т. п. Эта проблема по-разному освещается в онтологических системах философов и теологов. Так, согласно христианской философии и теологии, сущность религии и религиозный опыт «встречи человека со святым» метасоциальны, ибо источник религии — трансцендентный Бог. Напротив, в свете марксистской философии сущность

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 205.

религии социальна, потому что марксисты трактуют религию и религиозный опыт как продукт человеческой фантазии и специфических социально-экономических условий. «Вечное» противостояние таких метафизических альтернатив — одна из причин полярности решений важнейших религиозоведческих вопросов и неустрашимого плюрализма в онтологии религии.

Проблема универсальной дефиниции религии всегда является камнем преткновения в философии религии. Поэтому рассуждения о *religioperse* (лат. *perse* — само по себе, по сути, непосредственно) нередко заходят в антиэссенциалистический тупик. Так, Дж. Смит из Чикагского университета предлагает заменить онтологическую тему сущности религии таксономической темой классификации религий и концепций религий, поскольку реальное религиозное поведение людей вовсе не похоже на теоретический конструкт «религия»².

История человечества знает множество разнообразных религий и систем верований. Все они так или иначе исходят из идеи неполноты, несовершенства и отчуждения человека и предлагают пути нашего совершенствования, восхождения к высшей целостности, к спасению. Религии присущи три основные черты — обряд, предание и особый опыт.

² См.: *Smith J. Z. Religion, Religions, Religious // Critical Terms for Religious Studies. Chicago, 1998. P. 281.*

§1. Многообразие определений религии

Связь. — Философское понятие связи. — Религия как изменяющаяся связь. — Религия как вера в сверхъестественное. — Сверхъестественное — метафизическое? — Супранатуральное. — Природа творящая и сотворенная. — Наиболее распространенные дефиниции религии. — Противоречивость сущности религии. — О классификациях религии

Связь

Слово религия (лат. *religio*) входит в русский язык начиная с XVIII в. Знаменитый римский мыслитель и оратор М. Т. Цицерон (106—43 до н. э.) утверждает в своем сочинении «О природе богов», что слово *religio* происходит от латинского термина *relegere*, что означает идти назад, вновь собирать, опять обдумывать, бояться, откладывать на особое употребление и пр. В переносном смысле *relegere* означает отношение к чему-либо с благоговением. Отсюда дефиниция религии как богобоязненности и почитания богов. Но большинство религиоведов предпочитают опираться на мнение Л. Ц. Ф. Лактанция (ок. 250—ок. 325), христианского апологета, согласно которому *religio* происходит от латинского глагола *religare* (вязать, связывать), а значит, религия есть связь, союз: «Так имя “религия” произошло от союза благочестия, которым Бог соединил с Собою человека»³.

В сочинении «О граде Божьем» Августин утверждает, что слово «религия» произошло от глагола *reeligere* (воссоединять), а религия есть воссоединение, возобновление когда-то утерянного союза между человеком и Богом. «Его-то ища, — говорит философ, — или, лучше, вновь отыскивая (от чего, кажется, получила название и религия), мы стремимся к Нему любовью, чтобы, когда достигнем, нам успокоиться». Августин также пишет: «...стремясь к единому Богу и к Нему одному привязывая (*religantes*) наши

³ См.: *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика : в 2 т. Т. 1. СПб., 1884. С. 136.

души, — откуда, думается мне, происходит и само слово “религия”...»⁴.

Термин *religio* сопоставим в санскрите с терминами *dharmā* (учение, закон, истина и т. д.), *liṅga* (связь), *mokṣa* (освобождение от цепи перерождений и страданий). Религия начинается с того момента, когда уже установлена связь со святым Абсолютом. Само по себе стремление человека войти в такую связь, строго говоря, еще не является религией, а представляет собой религиозный поиск.

Понятие связи может обозначать такие реалии, как обусловленность, сопряжение, соединение, неотрывность, скрепление, нераздельность, зависимость, общность, слияние в целое и т. п. Вместе с тем на практике под религией чаще подразумевается не всякая связь, а связь прежде всего духовная. Связи бывают внешними и внутренними, случайными и необходимыми, несущественными и существенными, материальными и нематериальными. В феномене связи различают три аспекта: материальный, энергетический и информационный. Когда же говорят о религии как об особой связи, то обычно имеют в виду союз внутренний, необходимый, существенный, закономерный, нематериальный, информационный и энергетический; при этом религиозная энергия понимается как жизненная активность, высвобождение духовных сил.

Будучи по преимуществу внешне незримой, духовной связью, религия в то же время сопровождается своими материальными воплощениями и объективациями — знаками, знаменами, символами, предметами культа, социальными организациями. Поэтому самая обобщенная характеристика религии все-таки нуждается в генеральном термине *связь вообще*, хотя ее сердцевиной является устойчивая духовная связь. Обсудим философию связи.

Философское понятие связи

Связь — средство приобщения предметов (*A, B, C... N*) друг к другу; способ пребывания одного в другом, разных — в их един-

⁴ *Августин*. Об истинной религии // *Августин*. Творения. Т. 1. С. 467.

стве; форма бытия многого в едином. Вступающими в связь предметами A, B, C, \dots, N могут быть любые определенности материального и/или духовного бытия — вещи, явления, свойства (в том числе идеи, эмоции, воли). Сигизия (соединение, связь) — пара, составляющая одно. Выделяют два основных типа связи:

1) с и л о в о й к о н т а к т A и B , т. е. прямое или опосредованное соединение и взаимное удерживание вещей в пространстве и во времени, динамическое сцепление A и B (например, когезия как притяжение молекул в физическом теле или вязкость как причина сцепления различных частиц в общую массу);

2) внутреннюю связь сущностей, п р и с у щ н о с т ь A к B либо B к A , (например, пребывание общего в индивидуальном, целого в частях, причины в следствии).

В первом случае объединяемые A и B могут быть вновь разъединены, и их единство временно; во втором случае связь A и B постоянна, сохраняется на всем протяжении их сосуществования. В узком и истинном смысле под связью понимают только в н е ш н ю ю с и л о в у ю с в я з ь, описывая ее как такое взаимное действие A и B друг на друга, когда каждое из них, количественно изменяясь в союзе с другим, тем не менее продолжает сохранять в той или иной мере свою качественную определенность, не снимается и не растворяется в едином как в чем-то третьем и сплошном.

Внешняя сила — высвобождение какой-либо потенциальной энергии, проявление сущностной силы, реализация мощи любых форм притяжения и отталкивания взаимодействующих A и B , будь то аттракция и непроницаемость в ядерных, электромагнитных или гравитационных взаимодействиях в физическом мире, либо действия и противодействия в живой природе и обществе (живые силы и социальные силы), либо единство и борьба в духовном мире (духовные силы). В частности, в механике силу понимают как меру механического действия на некое материальное тело со стороны других тел.

Если категорию связи трактовать в этом узком смысле — только как внешнюю силовую связь, тогда появляется возможность ясно противопоставить ее категории отношения. Отношение R есть способ сопричастного бытия вещей как условие выявления и реализации

скрытых в них свойств. В противоположность динамически связанным вещам все члены R по традиции мыслятся положенными в субстрат этого R как в единство целого и растворенными в нем. Снимая себя в самостоятельной устойчивости aRb , соотнесенные A и B превращаются в стороны поглощающей их целостности, т. е. утрачивают бытие отдельных субстратов, лишаются прежней обособленности, теряют определенность разных качеств.

Примером динамической связи может служить взаимодействие Земли A и ее спутника B : по мере удаления B от A сила притяжения между ними стремительно убывает, однако сами эти небесные тела сохраняют прежние материальные параметры и остаются отдельно существующими предметами. Пример отношения — сходство (равенство) образа B с прообразом A : только сходство между A и B делает одно из них оригиналом, а второе копией; понятия образа и оригинала бессмысленны вне отношения сходства.

Итак, если связь понимать узко, то логично заключить, что A и B могут либо некоторым силовым способом вступать в связь друг с другом и при этом обычно не теряют прежнюю определенность, оставаясь разными вещами внутри объединения AB , либо, наоборот, образуют между собой какое-либо отношение aRb , вследствие чего как A , так и B утрачивают внутри него самостояние; при таких логических условиях A и B , как правило, не могут одновременно быть связанными и находиться в отношении.

Однако чаще логический объем понятия связи не ограничивают признаком соединительного взаимодействия A и B . В него также включают присущность, генетическую связь либо расширяют образ связи до предельно абстрактных представлений о взаимной зависимости вообще, обусловленности и общности между любыми A и B и т. д. В этом широком смысле уловить различие между связью и отношением как разными философскими категориями практически не удается, и тогда ими оперируют как синонимами. Юм не случайно заметил, что идея связи — одна из наиболее темных и неопределенных идей в метафизике. И все же интуитивно ясно, что глаголы «вязать» и «относить» обозначают разные способы действия; поэтому некоторые исследователи не желают мириться со сложившейся в философской литературе тенденцией употреб-

лять термины «связь» и «отношение» как обычные синонимы и стремятся категориально разграничить их.

Одни авторы настаивают, что непосредственная связь — это вид отношения: перед тем, как связать A и B вместе, их нужно предварительно соотнести, соположить и совместить друг с другом так, чтобы между A и B возникла общая граница, в которой они оба окажутся снятыми, лишенными непосредственности наличного бытия. Другие философы, напротив, склоняются к оценке связи как категории более широкой, нежели отношение, а в последнем усматривают частный случай связи: отношение aRb , по их мнению, есть не связь «вообще», а связь между целым и такими его сторонами, которые вне целого сами по себе бытия не имеют.

Во все эпохи философия сосредоточивалась на обсуждении принципа всеобщей взаимосвязи предметов и явлений. С XIX в. в науке начинают распространяться также описания специфических связей и их классификация по основанию дифференциации материи на структурные уровни. Многообразные материальные связи подразделяются на три крупные группы: связи механические, химические и органические. В немецкой классической философии обосновывается положение о несводимости высшего к низшему, о принципиальном различии между теми связями, которые изучает механика, и связями химическими, а тем более биологическими. Религию, психологию, логику преимущественно интересуют связи духовные, психические, мысленные (логические), философия же прежде всего исследует соотношение материальных и духовных связей.

Лейбниц учил, что взаимосвязь вещей происходит по причине того, что каждое тело еще до протяжения имеет в себе некоторую сущностную силу; эта действующая сила, вырываясь наружу, вызывает движение и сцепление тел; от связности тел (*conscistentia*) происходит их непроницаемость, сцепление и отражение. Юм сомневался в том, что связи между явлениями могут иметь характер объективной реальности, поскольку мы никогда не можем заметить между ними связь.

Кант, следуя Лейбницу, усматривал причину связи A и B в их взаимном действии друг на друга и полагал, что чем больше связи,

тем больше гармонии и согласованности в мире, тогда как пустоты и перерывы нарушают законы порядка и совершенства. Кант, как и Ньютон, выводит порядок в природе из действия в хаосе первичных и простых сил притяжения и отталкивания; эти силы суть естественные причины всех изменений. Притяжение и есть эта всеобщая связь, соединяющая в одном пространстве все части природы. Кант верил, что первоисточником всякой связи является Бог, а постоянная взаимная связь вещей и гармония обусловлены тем, что их свойства имеют своим источником единый высший разум.

Категория связи была развита далее в философии Гегеля. Каждый объект, стремясь снять свою односторонность, вступает в связь с другим объектом, у которого проявляется такое же стремление; реальность их единства положена через их уравнивание и соединение. Наличное бытие из своего внутри-себя-бытия вступает во всеобщую стихию связи и отношения, в отрицательные отношения и перемены действительности, а это уже продолжение единичного в других единичных и потому — всеобщность.

Связь — это с т и х и я п е р е д а в а н и я, в которой *A* и *B* вступают во внешние взаимодействия друг с другом. Гегель выделяет в связи два момента: спокойное слияние *A* и *B* и их отрицательное отношение, когда их прежняя самостоятельная определенность снимается в соединении и напряженность *A* и *B* в отношении друг друга угасает. Связь есть связка, средний член между *A* и *B*, тождество различных, взаимное отражение (рефлексия) *A* и *B*. Связываемое имеет разное содержание, которым связь — как опосредующее — наполняется. Поэтому связь — это наполненная, но простая всеобщность, всеобщая природа вещей, род. Гегель постоянно берет понятия связи и отношения вместе, в их взаимном отражении; по-видимому, его не очень волновала проблема их категориального разграничения.

В современной науке, в особенности со второй половины XX в., постоянно расширяется типология связей, что обусловлено совершенствованием радиоэлектронных устройств и вычислительной техники, бурным развитием средств массовой информации, дальнейшими успехами кибернетики, математической логики, теории информации, общей теории систем и синергетики. Например, чрезвычайно плодотворными во всех науках и технике оказались идея

динамической и статистической связи, а также идея прямой и обратной (положительной и отрицательной) связи.

Религия как изменяющаяся связь

Поскольку в религии первостепенно значима духовная связь, то религия в первую очередь понимается как изменяющаяся духовная связь (с Абсолютным Я, родовым человеком, Богом). В каждой конкретной религии возможно свое понимание этой связи:

1) связь могла быть изначально непосредственной, но затем оборвалась, и ее восстанавливают;

2) связь еще предстоит установить вначале опосредованно, а потом, переводя на более высокие уровни, превратить в непосредственную;

3) связь требуется воспроизводить как в разные периоды жизни одного и того же индивида, так и в череде поколений людей;

4) в определенную религию будет постепенно вовлекаться все больше людей, и она станет всеохватывающей.

Если первые два аспекта религии можно считать «восстановлением связи», то последние два — это «воспроизводство» связи. Приставка *ре-* в слове *религия* одинаково отвечает обоим смыслам. Подчас второй смысл упускают из виду и понимают религию лишь как восстановление ранее утраченной духовной связи. Это дает основание, например, некоторым буддистским школам оспаривать непреходящую ценность религии и заявлять о своей якобы нерелигиозности.

Аргумент при этом таков: что это за духовная связь, коль скоро она рвется и ее надо восстанавливать? На самом деле, говорят представители этих школ, связь человека со средоточием мировой энергии никогда не порывается, а потому истинная вера может быть только лигой, йогой, но не религией (Оле Нидам). Отказываясь именовать буддизм религией, многие буддисты подкрепляют это заявление и таким аргументом: если религия есть восстановление связи человека с Богом, то буддизм не является религией, так как полагает, что спасение человека всецело зависит от его собственных усилий, но не от помощи богов; Будда Гаутама — не бог, а человек, ставший совершенным и просветленным благодаря своему методу.

Если учесть различие двух смыслов слова «религия» и предложенную выше типологию религии, то оба эти аргументы не имеют достаточной силы, поскольку, во-первых, религия может пониматься и как восстановление связи, и как воспроизведение связи в поколениях (буддизм подпадает под последнее), а во-вторых, религии могут быть не только теистическими, но и атеистическими.

Так, в буддизме есть атеистические и теистические направления, но и те и другие квалифицируются как религиозные течения. Религия, как и другие формы общественного и индивидуального сознания, вносит собственный духовный вклад в противоречивый процесс объединения индивидов, малых и больших социальных групп. Она так или иначе способствует восполнению вредных для единства общества (в ряде аспектов) последствий разделения труда и классового расслоения, хотя далеко не всегда успешно справляется с этой задачей. Ни одна форма общественного сознания не в силах существовать в культуре вне контакта с другими формами и без опоры на них. Каждая из них — лишь особая грань духовной и душевной жизни людей. Но это такая грань, утеря которой влечет за собой угасание социальной целостности и жизнеспособности общества.

Религия как вера в сверхъестественное

Обыденное и религиозное сознания нередко оперируют запутанными представлениями и понятиями, раскрываемыми через логически противоречивые дефиниции. К такого рода мыслеобразам можно отнести популярное понятие с в е р х ь е с т е с т в е н н о г о. В то же время, учитывая это реальное обстоятельство (т. е. невнятицу некоторой части религиозного сознания), теоретическое религиоведение должно критически анализировать реально «невнятное» (в том числе понятие сверхъестественного) при помощи логически непротиворечивых определений.

Часто о религии говорят как о вере в сверхъестественное бытие каких-либо существ, вещей или отношений к ним. Но что такое сверхъестественное? Сверх того, что есть? Сверх бытия? Или сверх существования, экзистенции, наличного бытия, сотворенной при-

роды? Одни философы раскрывают сверхъестественное через понятия сверхчувственного, нетелесного, непротяженного существования — как чего-то не обнаруживаемого внешними органами чувств человека и приборами. Другие придают ему более узкий смысл: сверхъестественное — это особое гипотетическое измерение иного пространства, в котором душа может обитать без земного тела («загробный мир»).

Многие религиоведы-аналитики все-таки избегают понятия сверхъестественного из-за расплывчатости и парадоксальности его смысла. В европейской культуре специфическое представление о сверхъестественном, по-видимому, восходит к трактовке Платоном, и в особенности неоплатоником Плотинем, понятия «единого»: «единое» — это сверхбытие, сверхъестина, и нелогично утверждать, что оно обладает бытием.

Плотин поставил вопрос об истоке всякого сущего и указал на «единое». Единое, по его мнению, выше всякого есть, так что само бытие «вообще» надо мыслить как проявление этого первоначала. В этом случае непроявленный Бог не тождествен всесуществованию, Его неточно именовать Тем, кто есть, Он сверхъестествен, а свойство «быть» можно прилагать лишь к творениям и проявлениям Бога. Так, Плотин различал Бога как Единое и бытие как продукт деятельности Бога. Концепция Плотина логически противоречива, так как в ней: а) «единое» искусственно отрывается от «многого», от того, что объединяется; б) непроявленное «единое» объявляется изначально несуществующим и не имеющим бытия, так что невозможно ни утверждать, что Бог есть, ни отрицать этого.

У Плотина немало последователей среди неортодоксальных христиан. Возможно, именно к его концепции восходит логически бессмысленное суждение о Боге как о «сверхъестественном начале того, что есть», противоречащее всем священным книгам монотеистов. Любопытно, что, облегчая себе критическую работу, многие атеисты определяют религию как ложную веру в сверхъестественное, не обнаруживая в «сверхъестественном» никакого реального содержания. Их критика нацелена на несуществующий предмет, а потому беспредметна.

Сверхъестественное — метафизическое?

Обычно справочные издания определяют сверхъестественное как нечто стоящее над физическим миром, миром изменений, не повинующееся законам физической природы. Так, Д. М. Угринович писал: «Сверхъестественное — значит нечто не подчиняющееся законам материального мира, выпадающее из цепи причинных связей и зависимостей»⁵. Антиподом материального мира является мир нематериальный. Значит ли, что сверхъестественность приписывается нематериальному миру, будь то мир объективных идеальных сущностей или субъективный мир сознания?

Мир нематериальных объективных сущностей по определению не подчиняется законам физического изменения, поскольку непреходящ, неизменен, неподвижен. Но верно ли говорить, что сверхъестественное — это метафизическое? Вряд ли верно, ибо сверхфизическое, по Аристотелю, имеет бытие, хотя бы потенциальное — в смысле чистой формы («морфе»). Субъективный мир человеческого сознания тоже невозможно описать в терминах физической науки и объяснить действием законов механики, оптики или электродинамики.

Вместе с тем современная физика расширила представление о формах объективного существования, когда ввела понятие виртуальных (неметрических, непротяженных) феноменов. Общая теория систем оперирует идеей нелокализованности (и в этом смысле — нематериальности) тотального свойства системы. Системное свойство, информация, функциональное существование, виртуальный процесс — все это понятия, не описываемые теориями вещества и поля, но подпадающие под общее понятие объективного физического существования, которое оказывается по своему общенаучному смыслу уже гораздо шире, чем понятие материального мира.

Выходит, физическая реальность включает в себя не только материальное, но и объективное нематериальное существование виртуальных процессов и изменений. Если формально следовать дефиниции Д. М. Угриновича, то под определение сверхъестествен-

⁵ Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 4.

ного вполне подходит в и р т у а л ь н о е - ф и з и ч е с к о е. В философии применяют понятия метафизического бытия, субъективно-го существования и физического существования. Никому из философов не приходит в голову, например, называть человеческое сознание сверхъестественным. В метафизическом же усматривают высшую форму существования, но вовсе не сверхъестественное, не сверхбытие.

Имена Бога в Библии или Коране означают истинное бытие, но не небытие или сверхбытие. Невозможно не только помыслить, но даже поминать сверхъестину, сверхсовершенство, сверхбожественное. Ни одна из реальных религий на деле не опирается на веру в «сверхъестественное». Логическим антиподом естественному выступает искусственное. Но резонно ли именовать искусственное сверхъестественным?

Искусственное есть прежде всего физическое, преобразованное человеком, и оно обладает предикатом существования, т. е. не является сверхъестественным. И для материалиста, и для идеалиста сверхъестественное — пустое понятие. К нему обращаются по чисто психологическим причинам, когда сталкиваются с ситуацией невыразимости мысли о Боге. Бог «не похож» ни на одну из известных форм существования. Бог настолько запределен, что, казалось бы, проще говорить: Он сверхъесть, за всем этим, сверх всякого нечто, метареален и т. п. Впрочем, когда затрудняются описать некое неясное явление, то довольно часто терминологически закрепляют предмет неясной мысли приемом добавления к ранее известному термину слов-приставок со значениями: 1) сверх или над (например, *супермен*); 2) после (например, *посткапитализм*); 3) вне (*экстрасенс*); 4) как бы (*квазиупругость*).

Супранатуральное

Чтобы разрешить логическую трудность, заключенную в понятии сверхъестины, незаметно подменяют понятия бытия («есть») или существования понятием природы (натуры) и говорят: сверхъестественное — то же, что и сверхприродное, супернатуральное, супранатуральное. Английское *supernatural* означает

«сверхъестественное». Получается еще бóльшая путаница. Природное — это нечто относящееся к роду (к древнеславянскому богу по имени *Родь*), порождающему началу, истоку того или иного явления. Если признавать Бога отцом и родоначальником всех видимых космических форм и незримых законов мироздания, то логически противоречиво говорить о Боге как о супранатуральном, не различая при этом природу творящую и природу сотворенную.

Исторически за термином «природа» сохраняется значение чего-то скрытого, сверхчувственного, внутреннего («то, что растет само по себе»), хотя современное обыденное мышление придает этому термину смысл поверхности: природа — это то, что нас окружает, что мы видим вокруг. Обычно словом «природа» обозначают либо первоначальную сущность (ядро) вещи, либо всю совокупность вещей, не тронутую человеком. Пантеизм приравнивает природу к Богу, а монотеизм разделяет и противопоставляет их.

Природа творящая и сотворенная

Слово «природа» (греч. φύσις, φύσιν, лат. *natura*) означает:

1) все неискусственное — то, что раскрывается из себя, подобно раскрытию бутона розы, и растет само по себе, вне власти человека (рост растений и животных, разгул стихий, перемещение звезд, смена времен года и пр.);

2) выведение себя наружу из утаенного и превращение в самостоятельное целое;

4) а также то, что выросло в процессе этого самопроизвольного роста;

5) внутренний закон вещи, ее сущность.

Античные материалисты называли природой видимых вещей незримые атомы, стихии, первоэлементы; идеалисты учили о Божественной или об объективно-идеальной природе наличного мира. М. Хайдеггер пишет: «Таковы два значения “фюсис”, встречающиеся в аристотелевской философии: одно — “фюсис” как сущее в целом, другое — “фюсис” в смысле “усии”, сущности сущего как такового. <...> Поскольку философия спрашивает о самом сущем, она не берет в качестве своего предмета какую-либо

произвольную вещь, а обращает свой вопрос к сущему в целом. Поскольку основной особенностью этого сущего и его бытия является движение, исходный вопрос сводится к вопросу о первом двигателе, о том последнем и предельном, что называется также “тей-он”, Божественное без какого-либо определенного религиозного оттенка»⁶.

Прогресс в средневековой теологии был достигнут с различением в общем понятии природы двух видовых понятий — н а т у р ы т в о р я щ е й (нерожденной, первой) и н а т у р ы с о т в о р е н н о й (тварной, физической). Творящая природа (Бог) обладает бытием, а сотворенная — существованием; Бог сверхсуществует, но он есть. Быть — вовсе не значит непременно находиться в данное время в каком-либо месте. Дух дышит там, где хочет. Дух вездесущ и вечен, вневременен, бытийствует. Закон сотворенной природы вездесущ лишь внутри области физического существования. Иоанн Скот Эриугена (810—877) различил четыре природы: творящую и несотворенную; нетворящую и сотворенную; творящую и сотворенную; несотворенную и нетворящую.

Итак, есть только один разумный способ оправдать понятие сверхъестественного — определять его посредством противопоставления творящей и физической (сотворенной) природы. С в е р х ъ е с т е с т в е н н о е — то, что не существует физически и обладает первородным (первоприродным) бытием; оно означает освобождение от тварной ограниченности и от подчинения необходимости. Только в этом смысле бытие Бога сверхъестественно, а религия как связь с Богом предполагает веру в сверхъестественное.

Выходит, дефиниция «религия — это вера в сверхъестественное» неточна. Узким также является определение религии как веры в Бога или богов. Следует различать понятия религии, веры и конфессии. Можно, например, верить в существование Бога, но не искать с Ним связи или порывать эту связь. Так, древнегреческий атомист Эпикур ничуть не сомневался в существовании богов, признавал их, но при этом полагал, что боги не вмешиваются в дела

⁶ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопр. философии. 1989. № 9. С. 139—140.

людей, и связь между большинством людей и богами отсутствует. Вместе с тем вера в существование полноты бытия (Абсолютного Я внутри эмпирического «я», социальной Софии, Бога) является центральным мирозерцательным ядром религии любого типа — эгоцентрической, социоцентрической или космоцентрической.

Существует также альтернативный — сугубо земной — взгляд на религию. Л. Фейербах и ряд других материалистически мыслящих философов, исходивших из представления о религии как связи, рассматривали религию не как связь человека с трансцендентным миром, а как земную связь между людьми. Фейербах доказывал в своей «Теогонии» (1857), что религиозная вера есть убеждение, возникшее благодаря желанием человека иметь сильного покровителя, стать бессмертным и т. п.; то, что волится в желании, вера выдает за действительно сущее или опредмечивает его.

Наиболее распространенные дефиниции религии

Потребность во всеохватывающем определении религии до сих пор не удовлетворена. Читатель может поразмышлять над следующими определениями религии, сформулированными в прошлые и нынешние времена. Религия — это...

...особое чувство зависимости человека от бесконечного (Ф. Шлейермахер);

...символика первобытных мифов о природе (М. Мюллер);

...вера в невидимые духовные существа (Э. Б. Тайлор);

...олицетворение и умиловливание мощных природных сил (Дж. Фрейзер);

...фантастическое отражение в форме неземных сил таких внешних обстоятельств, которые господствуют над человеком (Л. Фейербах, Ф. Энгельс);

...чувство священного (Дж. Хаксли); «переживание священного» (И. Вах);

...универсальный невроз навязчивости в форме защиты от чувства внутренней неуверенности и страха (З. Фрейд);

...ритуальная культивация социально принятых ценностей (Д. Фишер);

...космически правильное устройство своего духа (М. О. Гершензон);

...вера в судьбу (Д. Б. Пратт);

...система истин, способная переделать характер признающего ее человека (А. Н. Уайтхед);

...стремление во что бы то ни стало отстоять всеобщую ценность какого-либо идеала (Дж. Дьюи).

И это далеко не все из наиболее распространенных формул определения религии.

Противоречивость сущности религии

Религия амбивалентна. Автор каждой из названных выше дефиниций религии обобщил факты, интуитивно относимые им к той или иной альтернативной религиозной тенденции. Нет достаточных логических оснований (если не принимать во внимание идеологических соображений) отбрасывать любую из этих дефиниций как ошибочную. Но, вероятно, реальная противоречивая сущность религии не сводится ни к одной из них.

Еще святой Василий Великий указывал, что сущность любого предмета не воспринимается непосредственно и выражается несколькими различными именами, из которых каждое определяет только один какой-либо признак. Сущность, понимаемая как совокупность внутренних возможностей и отношений, исключительно подвижна. Любой из ее компонентов может стать решающим на том или ином этапе своего овеществления. Взятые вместе в изменяющихся пропорциях и взаимопереходах, перечисленные дефиниции религии относятся к определенному порядку сущности религии. В таком толковании сущности религии нет эклектики.

Вряд ли можно отыскать логические и фактические доводы против предложенной методологии анализа сущности эгоцентрической, социоцентрической или космоцентрической религии (конечно, при условии, что оппоненты — эссенциалисты, т. е. верят в то, что каждое явление обусловлено собственной сущностью). Согласно этой методологии сущность религии было бы неправильно

оценивать как нечто противопоказанное человеческому прогрессу или, наоборот, как безусловно полезное.

До недавнего времени советский «научный» атеизм преимущественно описывал религию как порождение консерватизма, рабского отчуждения, принуждения, страха, невежества, бессилия, пустой фантазии человека. Атеисты противопоставляли религию прогрессу, культуре, разуму, науке, истине. Так, Д. М. Угринович активно отстаивал тезис, будто главной и специфической во всякой религии является иллюзорно-компенсаторная функция, а вспомогательными — мировоззренческая, регулятивная, коммуникативная и интегрирующая функции. «Подобно опиуму, религия создает видимость временного облегчения страданий людей, но в то же время оказывает на них вредное воздействие, поддерживая постоянную потребность в отвлечении от действительности, прививая антинаучную систему представлений... — уверял Угринович. — Религия не может существовать, не выполняя функции опиума, т. е. иллюзорно-компенсаторной»⁷. Ныне иное знамение времени. Богоборцев поубавилось, и в моду вошли прямо противоположные, но не менее экстравагантные по смыслу оценки значимости религии.

На некоторых исторических этапах развития человечества в самом деле прослеживаются те враждебные общественному прогрессу черты религии, которые фиксирует и преувеличивает «научный» атеизм. Но в целом сущность религии к этим чертам не сводится. Религиозной жизни присущи противоположности консерватизма и изменчивости: с одной стороны, религия преимущественно выступает силой, способствующей социальной стабильности и отражающей преобладающие общественные нормы; с другой — периодически появляются новые религиозные культы, меняющие ход истории. Религия скорее есть преодоление принудительного социального отчуждения, нежели продукт такого отчуждения.

Анализ мировой религиозноведческой литературы приводит к выводу, что религиозная духовность (с ее неосознаваемыми, эмоциональными, чувственно-образными, веровательными, рациональными

⁷ Угринович Д. М. Социальные функции и социальная роль религии // Филос. науки. 1980. № 3. С. 150.

ми и волевыми моментами) нацелена на сближение верующих, на притяжение единоверцев друг к другу и их священному объекту. В этом смысле она более походит на личную и коллективную любовь. «Бог есть любовь» — не случайно это выражение распространено среди верующих. Фейербах даже пытался разглядеть в любви безусловное творящее начало («Любовь есть Бог») и искал тайну религии в человеческом сердце.

Правда, субъект религиозной любви к сакральному объекту — прежде всего круг единоверцев. В отношении же к инаковерующим у единоверцев нередко проявляется совершенно иное чувство — отталкивание, ненависть. Например, иудаизм разрешал нарушать клятвы, присяги, обеты, обещания в отношении неевреев (гоев). Поэтому до начала XIX в. во многих странах евреям было запрещено давать показания в суде.

В борьбе с инакомыслящими верующие черпают немало энергии для поддержания своей любви к Абсолюту и своей церкви. К тому же любовь способна переходить в ненависть, когда обожествляемый объект не отвечает взаимностью и не оправдывает возлагаемых на него надежд. Взаимопереходы любви, веры и надежды в отношении священных предметов характеризуют динамику религиозной душевности и духовности.

Протоиерей А. Шмеман считал, что религия — противоречивое единство знания и незнания «абсолютно-другого», соприсутствие Божественного и дьявольского. «Религия — настолько от Бога, от неистребимой в человеке жажды и искания Его, — пишет Шмеман, — насколько и от князя мира сего, оторвавшего человека от Бога и погрузившего его в страшную тьму неведения»⁸.

Из установки человека на «иметь» и «быть» Э. Фромм вывел две противоположных стороны религии — авторитарную (трансцендентный Бог господствует над человеком) и гуманистическую (как образ и подобие Божье человек имеет безграничные возможности к саморазвитию). В зависимости от перевеса той или иной стороны религия может быть названа по преимуществу авторитарной

⁸ Шмеман А. Евхаристия: Таинство Царства. М., 1992. С. 222.

или гуманистической. Характерным примером религии первого типа, по мнению Фромма, может служить кальвинизм, примером второго типа — ранний буддизм.

О классификациях религии

Английские ученые Дж. Леббок (1834—1913) и Э. Тейлор (1832—1917) подразделяли религии на политеизм, генотеизм (т. е. служение одному божеству как верховному при существовании других богов) и монотеизм.

Одни (политеисты) склонны приписывать абсолютной реальности форму ризомы (корневища растения). Другие (теософы, сторонники «братства вер») полагают, что все религии суть внешние проявления некоей таящейся в них сущности — единой общечеловеческой религии; они верят в то, что Бог по своей милости дает индивиду возможность свободно выбирать конфессию, адекватную его душе. Третьи (теологи) объявляют истинной только одну из множества религий, а все остальные именуют суеверием богооставленных язычников. Четвертые (атеисты) считают это многообразие религий чисто субъективным феноменом — плодом буйного воображения людей, за которым не стоит никакой объективной реальности.

Религии классифицируют по разным основаниям:

1) естественные религии (культы природы) и религии Откровения;

2) пантеизм, панентеизм, теизм, деизм и атеизм;

3) политеизм и монотеизм;

4) религии, возникшие в разные эпохи (первобытные, рабовладельческие, средневековые, Нового и Новейшего времени);

5) родоплеменные, национальные и мировые религии.

По М. Веберу, есть три типа религий:

1) религии приспособления к миру (конфуцианство, даосизм);

2) религии бегства от мира (индуизм, буддизм);

3) религии овладения миром (иудаизм и христианство).

Заметим, что любая классификация религий относительна. Так, мировая религия (христианство, ислам, буддизм и пр.) никогда не

бывает чисто космополитической, а есть нечто общее во множестве своих национальных модификаций. Например, русское православное христианство немыслимо вне ценностей русской культуры. Не безусловны также типы национальных религий. К примеру, иудаизм — это не только религия еврейского этноса, но также, в частности, вероисповедование средневекового тюркского народа — хазар. Известно, что одна треть хазар (т. е. более 1 млн чел.) была обращена в иудаизм; в начале XII в. хазары-иудаисты были изгнаны из своего царства, осели в Центральной и Восточной Европе и объединились там с иудеями Германии, Польши и т. д.

Существуют и другие классификации. Например, можно предложить классифицировать религии с учетом разных граней духовности людей. Духовность человека есть его постоянное стремление к полноте бытия, Абсолюту, беспредельному, к сверхчувственным первоисточкам и вершинам космоса и социума. Духовность — это процесс преодоления ограниченности своего индивидуального бытия посредством: 1) актуализации врожденных духовных способностей; 2) совершенствования приобретаемого духовного опыта; 3) открытости другим людям и Богу. В соответствии с этими векторами духовности религия имеет индивидуальную, социальную и космическую грани, тесно связанные друг с другом. Гармония между ними редко достижима. В зависимости от того, какая из этих граней обретает первостепенную ценность, религии можно условно подразделить на эгоцентрические, социоцентрические и космоцентрические.

Эгоцентрическая религия — это налаживание или восстановление духовной связи индивида со своим истинным «я», поиск собственной незримой сущности внутри себя, внутренний диалог о своем сокровенном и священном архетипе и о резервах самоусовершенствования. Такого рода индивидуалистическая религия («религиозная робинзонада»), чаще всего атеистическая, внецерковная и внеконфессиональная, обычно исходит из идеи о самодостаточности истинного «я» как микрокосма. Подчас сам индивидуальный микрокосм может пониматься не только как конденсат вселенной, но и как снятая и вечно пребывающая в «я» вся историческая смена людей. Все, что есть, было и будет, уже заключено в истинном Я (в отличие от эмпирического «я»), мое же

несовершенное и повседневное «я» стремится воссоединиться с абсолютным в самом себе.

Этот «эгоцентризм» напоминает индуистское учение об адвайте (недвойственности, не-дуализме), в котором в сущностном смысле отождествлены атман и брахман, дух человека и Абсолютный Дух. Согласно этой доктрине не человек есть образ Божий (как в христианстве), а наоборот: человек потенциально является Абсолютом, и высшая цель человека — не спасти свою душу, а реализовать присущую ему возможность отождествиться с Абсолютом, стать Божеством. Атеистическую идею о том, что Бог есть всего лишь отчужденные от человека его потенциальные силы (Фейербах, Маркс и др.), трудно не признать вольным пересказом религиозного учения веданты.

В отличие от Э. Дюркгейма, считавшего религию исключительно социальным явлением, американский философ У. Джемс (1842—1910) обосновал реальность *личной религии*. По Джемсу, религия имеет эмоциональную природу, а источник религиозных чувств заключен в человеческом сердце. Единый религиозный опыт по-разному воплощается в жизни каждого индивида, отсюда и многообразие религий⁹. Характерный пример эгоцентрической религии — дзэн-буддизм.

Эгоцентрическая религиозность, возможно, служит предельным духовным основанием философского субъективного идеализма и имманентной философии с их самодостаточными принципами «Познай самого себя» и «Ищи любой объект лишь внутри самопознания». В XX в. распространению различных вариантов эгоцентрической религии способствовали ницшеанская доктрина о смерти Бога и рождении сверхчеловека, а также атеистический экзистенциализм с его концепциями потерянного человека, человека как кузнеца своего счастья и человека, усматривающего ад в других людях.

Эгоцентрическая религия мобилизует резервы самопознания и творчества индивида, совершенствует способности личности, формирует уважительное отношение к своему «я» как к непреходящей ценности. Однако эта религия, взятая сама по себе, явно недостаточ-

⁹ См.: *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992.

на для выполнения социальных и космических функций человека. Преобразуясь в компонент социоцентрической или космоцентрической религии и лишаясь вследствие этого многих своих негативных черт, духовное восхождение к истинному Я помогает более полному постижению максимы «Относись к другому, как к самому себе!».

Социоцентрическая религия выражает стремление родового человека или какой-либо части общества собрать все свои разрозненные сущностные силы воедино. Эти силы односторонне проявляются через отдельных индивидов, и их нужно сплотить, дабы обрести всеединство. Разделение труда и узкая специализация в обществе в тенденции низводят индивидов до частичной функции. При этом архетип соборности постепенно утрачивается. Восстановить утраченное социальное единство или воссоздать такое единство на новом и более высоком духовном уровне — основная цель социоцентрической религии. В зависимости от ее идеалов, канонов и отношения к эгоцентрическому аспекту духовности она либо способствует, либо, напротив, сопротивляется совершенствованию индивидуальности.

Французский философ и психолог С. Московичи, характеризуя светскую религию, писал, что она не предполагает ни Бога, ни жизни после смерти. Можно быть атеистом и следовать ей. Проникая в поры массового общества, светская религия становится сутью человеческой жизни, энергией свободной веры, без которой все умирает. Такая религия, по мнению Московичи, выполняет три главных функции: 1) создает всеобъемлющее и непротиворечивое мировоззрение, состоящее из бесспорных истин, где для каждой проблемы есть решение (например, марксизм, различные либеральные и националистические доктрины); 2) гарантирует массам надежду выйти победителями из борьбы при условии, что они идентифицируют себя с исповедуемым идеалом и будут безоговорочно ему следовать; 3) провозглашает, но не объясняет истины, накладывает на догматы вероучения печать глубокой тайны, известной лишь узкому кругу посвященных¹⁰.

¹⁰ См.: *Московичи С.* Век толп : ист. трактат по психологии масс. М., 1996. С. 24—32, 348—354, 418—424.

Уже в Античности получили развитие с е к у л я р н ы е р е л и г и и, обожествлявшие людей — героев, вождей, императоров. Как отмечает В. Т. Звиревич, в греко-римской мифологии грань между человеческим и божественным была зыбкой и расплывчатой, поскольку она повествовала о теснейшем взаимодействии и единении богов и людей, о богоподобных героях¹¹. Обожествление людьми своей социальной группы (рода, племени, народа, нации) основано на биологическом альтруизме и было закреплено в ходе естественного отбора.

Религия сыграла главную роль в воспитании альтруизма и общественного сотрудничества, выходящих за рамки генетического родства. Совокупность ценностей, передаваемая религиозными мифами и обрядами, важна для сплочения общества. Религия была закреплена в ходе естественного отбора, поскольку она помогает выживанию биокультурной группы. Вместе с тем религия воспитывала также враждебность в отношении к другим группам, которые ей угрожали. Все это способствовало выживанию биокультурной группы и развитию веры в сверхценные свойства социального «я», которые становились объектом поклонения.

К о с м о ц е н т р и ч е с к и е р е л и г и и можно определить как восстановление или налаживание связи людей с Богом, космическим центром, средоточием вселенной. Например, христианство основано на идее о том, что Адам своим грехопадением порвал связь с Богом, оно испытывает в лице народившегося от Бога человечества вину перед Творцом и пытается восстановить с Ним духовную близость. Второй Адам — Иисус Христос — искупил первородный грех, и теперь все христиане, родившиеся к новой жизни через крещение водой и Святым Духом, пребывают в процессе укрепления духовной связи с Богом.

Можно предположить, что существуют синтетические типы религий, в которых причудливо сочетаются элементы космоцентрических, социоцентрических и эгоцентрических культов. Один из примеров тому — феномен богоискательства, т. е. поиск Абсолюта, адекватного потребностям и убеждениям интеллектуально раз-

¹¹ См.: Звиревич В. Т. Обожение человека в Античности. Екатеринбург, 2001.

витого человека. В Серебряный век в России сложились разные формы богоискательства. Так, Д. Мережковский искал царство Третьего Завета, в котором Церковь будет небесно-земной и плотско-духовной, а Логос соединится с космосом; В. Брюсов и К. Бальмонт исповедовали идею человекобожества; Л. Толстой пытался свести христианство к проповедованию сугубо земных идеалов.

§ 2. Интегральная дефиниция и основной вопрос религии

В. С. Соловьев о сущности религии. — Объективная и субъективная религиозность. — Конечное и бесконечное. — Абсолют. — Архе как безусловное. — Относительное как отношение. — Абсолютное и относительное. — Абсолютное как единое. Относительное как многое и единство. — Абсолютное как основание. Относительное как обоснованное и условие. — Непрерывность абсолютного и прерывность относительного. — Относительное как видимость абсолютного. — Относительность как кажимость. — Релятивизм. — Образы абсолютного. — Трансцендентное и имманентное. — Трансцендентальное и граница. — Пространство. — Софийность как связь абсолютного и относительного. —
Основной вопрос религии

Философия религии стремится к абстрактной дефиниции религии, обобщающей признаки максимально широкого круга разнообразных культов и конфессий. Напротив, теолог намеренно ограничивает свой анализ узким кругом теизма и предлагает более конкретное понятие религии, адаптируя ее к апологии собственной веры. Например, апологетическая христианская теология понимает религию не просто как «связь с Богом», но как такую веру в Бога, которая непременно вписана в уникальность Христианской Вести. Можно ли в философии религии вывести обобщающую формулу, которая бы не только теоретически объясняла потребность в многообразии определений религии, но также вскрывала

потаенный смысл каждой частной дефиниции в отдельности? Многие современные специалисты не верят в возможность такого обобщения, памятуя о бывших ошибках поспешных и наивных обобщений в религиоведении и призывая к осмотрительности. Быть может, правы те, кто руководствуется принципом «наблюдать все больше и больше, а обобщать все меньше и меньше» (А. Пуанкаре)?

Соловьев о сущности религии

Именно В. С. Соловьев четко обосновал в своих произведениях искомую интегральную формулировку религии. Обратимся, например, к его работе «Чтения о Богочеловечестве» и обсудим развиваемую в ней мысль о предельной сущности религии. «Религия, говоря вообще и отвлеченно, — пишет великий русский мыслитель, — есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»; «Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом...»¹²

Безусловное начало всего существующего в философии именуется латинским термином *absolutus*; говоря иными словами, религия — это связь человека и мира с Абсолютом. Данная формулировка, по-моему, удивительно универсальна, годится для описания всех типов религии — космоцентрических, социцентрических и эгоцентрических.

Поясню сказанное. Не вызывает сомнения, что жизнь на Земле тесно связана с законами космоса и что эти законы могут быть особо почитаемы людьми как ориентиры осмысленной эволюции человечества. В отношении пантеистической религии дефиниция Соловьева может быть развернута с помощью следующей индукции-метафоры. Земля тяготеет к Солнцу, Солнечная система — к центру нашей Галактики, а последняя — к еще более энергичному центру Метагалактики.

Итак, согласно научным данным, в мире есть ряд возрастающих по своей мощи относительных средоточий всего существующего. Последовательно рассуждая, гипотетически заключим, что

¹² Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. : в 2 т. Т. 2. М., 1969. С. 5.

должен быть предельно мощный, безусловный центр мироздания, к которому, вероятно, и сходятся все незримые нити бытия.

Геометрической моделью пантеистического Божества-вседержителя (насколько вообще мыслима такая модель Абсолюта) способна служить модель Солнечной системы: вокруг Солнца вращаются планеты, к каждой из них приложены центростремительная и центробежная силы. Первая сила направлена на сохранение целостности всей системы (это метафора блага, добра), вторая же пытается сорвать планету с ее орбиты, отдалить от Солнца (силы зла?). Не случайно возник культ Солнца и были персонифицированы центростремительные и центробежные тенденции человека в образах Бога и Сатаны, абсолютного добра и зла.

Конечно, в свете современных астрономических знаний предложенная модель неполна и неточна, а центробежная сила может иметь и иное объяснение: например, как притяжение планеты к более мощному, чем Солнце, космическому центру. Тогда, расширяя эту модель до образа Метагалактики, мы получаем возможность геометрически (метафорически) истолковать природу многобожия, иерархию посясторонних богов.

Объективная и субъективная религиозность

Из вышесказанного вытекает возможность логически выделять в космоцентрической религии пантеистического типа два уровня религиозности — объективную и субъективную. На уровне объективной религиозности человек еще не осознает реальности своей связи с Абсолютом, и объективная религиозность не представлена в картинных образах сознания или символах, имеет латентный характер, существует бессознательно либо сигнализирует о себе через интуицию. На уровне субъективной религиозности люди так или иначе осознают либо отрицают свою связь с безусловным первоначалом космоса. Вероятно, религиоведы раньше не замечали возможности данного вывода: подобная классификация уровней религии в научной литературе отсутствовала, а проблема неосознанной и осознанной религиозности не поднималась. Является ли религия только одной из форм

общественного сознания или ее можно также относить к одной из форм коллективного бессознательного и исследовать ее архетипы, толкуемые по К. Р. Юнгу?

Человечество в целом и каждый из нас в отдельности (равно как и любая частица мирового порядка) объективно сопряжены с предельным космическим центром, хотя многие не осознают этого обстоятельства. Если космос бесконечен, то и центр его можно укоренить в любой точке Вселенной. Повсеместно действующий закон всемирного притяжения находит свое теоретическое объяснение и свой смысл в пантеистической идее «объективно-реальной религиозности всякого нечто». Не потому ли любое ограниченное бытие имеет тенденцию к саморасширению, выходу за свои наличные границы, к беспредельности? Не потому ли люди экзистенциально испытывают неизбежную тягу к перманентному усовершенствованию своей среды? Не потому ли многие пантеисты утверждают, что религиозное чувство присуще человеку от рождения?

Это мнение также разделяют сторонники учения о потусторонности Абсолюта. По мнению Г. Зиммеля (1858—1918), одного из основателей социологии религии, всем людям присуща жажда религии, утоляет которую только вера в трансцендентное; в удовлетворении этой потребности «благочестиво-набожные натуры» не испытывают особых проблем, а неблагочестивые люди серьезно озабочены определением своего отношения к трансцендентному: «Кто не имеет Бога в себе, тот должен иметь его вовне»¹³. В. Франкл (1905—1997), известный психолог, утверждает, что неосознанно человек всегда стремится к Абсолюту — к «неосознанному Богу»¹⁴.

Иное дело — религия субъективного порядка, т. е. осознание и догматическое описание людьми своей связи (или несвязанности) с Абсолютом. Когда говорят о какой-либо конкретной религии, то обычно подразумевают именно субъективно признаваемую конфессию. Ядром осознаваемой религии является неосознаваемая

¹³ Зиммель Г. Проблема религиозного положения // Зиммель Г. Избранное : в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 660.

¹⁴ См.: Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. М., 2000. С. 258.

религиозность человека, т. е. его устремленность к абсолютному, трансцендентному, метафизическому. В произведениях самого В. С. Соловьева нет понятий объективной и субъективной религиозности, тем не менее стоящие за такими понятиями смыслы могут быть при желании «вычитаны» из его общей идеи религии.

Еще раз подчеркнем, что пантеистическая гипотеза об объективно-реальном бытии безусловного центра космоса обеспечивается естественно-научным правдоподобием указанной выше астрофизической индукции. Проблему истинности данной гипотезы каждый из нас окончательно решает своей духовной верой. Поиск Абсолюта никогда не прекращается, люди руководствуются идеей абсолютного во всех сферах своей деятельности. Как уже говорилось, предположение о пребывании Абсолюта в физическом мире могут разделить только сторонники религиозного или атеистического пантеизма. Теисты и деисты, верящие в трансцендентность Абсолюта, вряд ли присоединятся к такой гипотезе. Так, Ньютон мыслил Бога пребывающим в потустороннем пространстве — в *sensorium Dei* («чувствилище Бога»).

В этом (объективном) пантеистическом смысле нет нерелигиозных людей: все мы без исключения состоим в энергетической, материальной и информационной связи с имманентным безусловным средоточием всего существующего. Каждого из нас пронизывают не только волны множества радиоисточников на Земле, но и тем более мощные волны, исходящие из иерархии космических центров (Солнца, Млечного Пути и т. д.). Правда, не все из нас об этом ведают, а некоторые даже вообще, вопреки здравому смыслу, отрицают реальность своей связи со средоточиями космических сил: мол, нет никакой иерархии космических центров энергии, ничего абсолютного в природе не бывает.

Имеет ли рациональный смысл утверждение о существовании абсолютного центра бесконечного мира? Нередко ссылаются на теорию множеств английского мыслителя Б. Рассела (1872—1970), будто бы доказавшего бессмысленность любых предикативных суждений о бесконечных множествах. Однако вряд ли следует считать запрет мыслить определенные свойства неопределенного (бесконечного) мира достаточно обоснованным и обязательным.

Во-первых, согласно Гегелю, некорректно отождествлять диалектическое понятие качественной бесконечности мира как целого (либо реальной отдельной целостности) с логико-математическим понятием «дурной» количественной бесконечности некоторого множества или класса. Во-вторых, утверждение типа «нельзя сказать ничего осмысленного о бесконечных множествах» логически самоопровержимо, поскольку в таком случае бессмысленным становится прежде всего само понятие бесконечного множества. Вместе с тем то, что будто бы бессмысленно для позитивиста и номиналиста, может иметь вполне реальный смысл, например, для платоника. Понятия Бога, закона природы и вообще любых форм универсальности (в том числе и понятие самого понятия) сопряжены с представлениями о каких-либо особенных предикатах той или иной бесконечности (потенциальной или актуальной). Уточним понятия конечного и бесконечного, играющие первостепенную роль в философии религии.

Конечное и бесконечное

Это парные философские категории, обозначающие моменты определенного и неопределенного в вещах, явлениях, процессах.

К о н е ч н о е — то, что имеет пространственный и/или временной конец, границу. Имя божества границ, межей и земель в римской мифологии — Термин. В его честь 23 января в Древнем Риме проводился особый праздник — терминалии. Отсюда латинское слово *terminus* («граница, предел»). Всякое нечто (качество) определяется как конечное. В понятии «конечное» мир представлен множеством дискретных предметов, отделенных границами друг от друга. Поскольку граница между качествами не только разделяет их, но также связывает их вместе, то всякое конечное обладает альтернативными свойствами: в первом (разъединительном) отношении конечное можно описывать как нечто относительно автономное, обособленное, самостоятельное; во втором (соединительном) отношении всякое конечное следует понимать как то, что так или иначе зависит от иного бытия и не обладает полной автономией.

Бесконечное — то, что не имеет пространственных и/или временных границ, непрестанно, беспредельно. «Последний шаг разума — это признание того, что есть бесконечность вещей, которые его превосходят» (Паскаль). Центр бесконечной сферы находится повсюду, а окружность — нигде. Бесконечное в его простом понятии, считал Гегель, можно рассматривать прежде всего как одну из дефиниций абсолютного; как соотношение с собой, лишенное определений, оно положено как бытие и становление. Понятие бесконечного характеризует субстанцию как единое и единство в неисчерпаемом взаимодействии многих нечто. Субстанция сама по себе причина, ее бытие и изменение ничем не ограничивается (разве что она сама устанавливает себе потребные границы).

Пантеисты признают объективное существование бесконечности в физическом мире, поскольку провозглашают совечность творящей и сотворенной природы и теоретически мыслят первую природу «внутри» второй. Например, диалектический материализм приписывает материальной субстанции атрибут пространственно-временной бесконечности. Но, строго говоря, «бесконечным и вечным может быть только то, что независимо от времени и пространства» (Р. Генон). Напротив, теисты, полностью отделяя в своих доктринах Бога от сотворенной Им (из ничего) природы, утверждают, что физический мир объективно конечен, имеет начало во времени и пространстве и движется к своему концу; атрибут же бесконечности они приписывают только вечному Богу.

Мыслители-диалектики выявляют не только различие, но также сходство категорий конечного и бесконечного и предпочитают определять их рефлексивно, друг через друга — как тождество различий. Глубокий анализ взаимосвязи конечного и бесконечного проведен Гегелем. Этот немецкий философ утверждал, что в природе самого конечного — выходить за себя, отрицать свое отрицание и становиться бесконечным. Поэтому бесконечное не стоит над конечным как нечто само по себе готовое, так чтобы конечное имело и сохраняло место вне его или под ним. Не благодаря снятию конечности вообще возникает бесконечность вообще, а конечное состоит только в том, чтобы в силу своей природы становиться бесконечным.

Гегель отличил понятие истинной (качественной) бесконечности от понятия «дурной» (в смысле занудно-безграничного увеличения количества) бесконечности. Истинную бесконечность он предложил мыслить как направленную процессуальность конечного, а именно как процесс выхода конечного за рамки присущей ему меры — из своего прежнего наличного бытия через небытие в новое и более мощное наличное бытие. Поскольку истинная бесконечность есть постоянная тенденция выхода конечного за свои периодически изменяющиеся границы, то она внутренним и необходимым способом обуславливается природой конечного. Внутри конечного пребывает истинная бесконечность.

Вместе с тем существует также внешняя связь всякого конечного с бесконечным многообразием других конечных вещей и процессов, и в этом аспекте экстенсивная бесконечность образуется внешним сложением неопределенного количества конечных объектов. Бесконечность также подразделяют на потенциальную и актуальную. Г. И. Рузавин обращает внимание на то, что потенциальная бесконечность представляется математикам более интуитивно ясной, чем актуальная бесконечность¹⁵. Л. Е. Балашов подмечает, что поскольку актуальная бесконечность находится как бы внутри конечного, то ее завершенность воспринимается как оконеченность, т. е. как ее уничтожение. Потенциальная бесконечность, которая тоже означает «выход за пределы», является по сути перереженным конечным или негативным отпечатком конечного. «Правда, в отличие от конечного, в ней акцент делается не на “пределах”, а на “выходе за”. Как видим, не актуальная бесконечность ближе к конечному, а потенциальная»¹⁶.

Аристотель первым различил актуальную (т. е. уже свершившуюся, реализованную) и потенциальную бесконечность сущего. Например, если предположить, что космос имеет начало в древности и будет существовать вечно, то его конечный возраст потенциально бесконечен и в конце концов превзойдет любое число

¹⁵ См.: Рузавин Г. И. О природе математического знания. М., 1963. С. 117—118.

¹⁶ Балашов Л. Е. Практическая философия. М., 2001. С. 113—114.

лет. Если же космос существовал всегда, то его возраст в любой момент времени актуально бесконечен. Аристотель пришел к мнению, что актуальная бесконечность вовсе не нужна математикам, и предпочитал мыслить бесконечность только как потенцию, становление, т. е. в форме процесса неограниченных количественных изменений.

Николай Кузанский учил, что в бесконечности совпадают между собой максимум и минимум, сливаются противоположности, сама же бесконечность «постигается непостигаемо», через «ученое незнание». Дж. Бруно считал Вселенную единой — не имеющей частей, сплошной и актуально бесконечной. По его мнению, Вселенная вечна, в ней возможное и действительное совпадают. Поскольку ей некуда двигаться, то она неподвижна.

Декарт верил в бесконечную протяженность материальной субстанции. Согласно Спинозе, бесконечность — это протяженность и длительность как модусы субстанции. Дж. Локк полагал, что идея бесконечности возникает у человека из-за способности повторять без конца какое-нибудь количество; крайние границы пространства недоступны пониманию, и только конечное в принципе познаваемо. Критикуя подобный взгляд, Лейбниц доказывал, что идея бесконечности имеет Божественную природу и человеческая душа способна внутренним способом постигать эту идею. По Канту, всякая бесконечность трансцендентальна, относима к безусловному бытию и ее не следует (дабы избежать антиномий) брать как данность. Многие философы и богословы (вслед за Шлейермахером) усматривают в религии тягу человека к бесконечному.

М. Клайн пишет: «Большинство математиков (Галилей, Лейбниц, Коши, Гаусс и др.) отчетливо понимали различие между потенциально бесконечными и актуально бесконечными множествами и исключали актуально бесконечные множества из рассмотрения. Если им приходилось, например, говорить о множестве всех рациональных чисел, то они отказывались приписывать этому множеству число — его мощность. Декарт утверждал: “Бесконечность распознаваема, но не познаваема”. <...> ...Введя бесконечные множества, Кантор выступил против традиционных представлений о бесконечности, разделяемых великими математиками прошлого.

Свою позицию Кантор пытался аргументировать ссылкой на то, что потенциальная бесконечность в действительности зависит от логически предшествующей ей актуальной бесконечности. Кантор указывал также на то, что десятичные разложения иррациональных чисел... представляют собой актуально бесконечные множества, поскольку любой конечный отрезок такого разложения дает лишь конечное приближение к иррациональному числу»¹⁷.

В науке и философии постоянно конкурируют между собой две противоположные модели «бесконечности вширь»: 1) мир бесконечен в пространстве и во времени; 2) мир замкнут в конечную сферу, возник конечное число лет тому назад и когда-нибудь погибнет. Противостоят друг другу на протяжении всей истории философии также две модели «бесконечности вглубь»: 1) всякий объект бесконечно делим, нет ничего истинно элементарного; 2) существуют атомы в истинном смысле, и фундамент мира составлен принципиально неделимыми стихиями.

Математика нередко обнаруживает в конечном бесконечность, а в бесконечном — конечное. Так, на числовой оси в отрезке между нулем и единицей уместается бесконечное множество действительных чисел, а частное от деления друг на друга двух бесконечностей разного порядка может выразиться конечным числом. Любопытна в этой связи мысль академика Г. И. Наана: мы знаем, что Вселенная бесконечна, но не знаем, в каком именно смысле она бесконечна.

Правомерно ли приписывать бесконечному закону природы специфические свойства? Если нет, то вся наука утрачивает смысл, даже если следствия из предикативных суждений ученых о законе природы оказываются эффективными на практике. Бессмысленно ли приписывать Богу различные атрибуты? Косвенный смысл представлениям о Боге (равно как суждениям о безусловном центре бесконечного универсума) придается герменевтикой Филона Александрийского, антиномизмом Николая Кузанского, методом аналогий Фомы Аквината, разными приемами апофатического и катафатического богословия.

¹⁷ Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1984. С. 231—232.

Например, Фома Аквинский принципиально различал чувственно-конечное и сверхчувственно-бесконечное, но в то же время предлагал судить о качественных особенностях сокровенных бесконечностей по аналогии с разными чувственно данными целостностями. Ф. А. Голубинский (1797—1854), основатель русской теистической философии, убедительно доказывал, что, вопреки Канту, категории вполне применимы к бытию неограниченному и всесущественному. Идея бесконечного неразрывно связана с природой человека, поэтому для всего ограниченного наш ум ищет первоначала и первообразы в бесконечном: именно бесконечное придает смысл конечному.

Декарт превратил древнейший символ дерева бесконечного мира в систему координат, внутри которой приобретают аналитико-геометрический смысл графики любых математических функций. Шесть бесконечных осей декартовой системы координат как бы произрастают из нуля-центра и одновременно диалектически (виртуально) снимаются в нем, так что вся геометрическая полнота таинственно концентрируется в нулевой точке отсчета. Оси x , y и z суть радиусы потенциально бесконечного мира-шара, которые в конечном счете тяготеют к некоему безусловному нулю.

По аналогии с декартовым нулем (как моделью снятия полноты всех пространственных форм) допустимо метафорически осмысленное суждение об абсолютном (неисчерпаемо-напряженном и энергетическом) центре бесконечного мира. Соответственно объективные всеобщие законы природы и всеобщие понятия (идеи) логически не запрещено мыслить как средоточия полноты качеств тех или иных бесконечных классов предметов. Таким образом, философская герменевтика все-таки допускает возможность осмысленных предикативных суждений о бесконечном мире и его центре.

В некоторых социоцентрических религиях связь сакральных объектов земного происхождения с неземными силами не всегда оговаривается (фетишизм, тотемизм, некоторые культы вождя и т. п.). Вместе с тем дефиниция В. С. Соловьева применима и к характеристике социоцентрических религий, многие из которых усматривают «безусловное начало и средоточие всего существующего» либо в прошлом земном архетипе (золотой век, тотем, пролетарский

вождь), либо в будущем состоянии человечества (царство разума, коммунизм).

Так, развивая основную идею Чарльза Дарвина, а также ницшеанский образ сверхчеловека, идеологи фашизма вывели из теории эволюции мысль, что из человеческого рода путем естественного отбора возникнет новая раса — раса сверхлюдей. Подобно тому как человек, будто бы произойдя от обезьяны, покорил все живое на Земле, так и сверхлюди станут богами для «недочеловеков». Религия немецкого фашизма культивировала идеал будущего абсолютного человека, налаживая с ним мистическую связь. Определение Соловьева может быть использовано также для анализа эгоцентрических религий, полагающих «безусловное начало» внутри индивидуального субъекта. Таким образом, дефиниция религии Владимира Соловьева, на мой взгляд, универсальна и наиболее предпочтительна.

Абсолют

Первичный язык религии — молитва, хвала и проповедь, а доктрина и опыт представляют собой вторичный язык. Психиатры утверждают, что религиозный опыт связан главным образом с деятельностью правого полушария головного мозга. Вера в реальность абсолютного единого бытия психофизиологически обеспечивается в первую очередь работой правого полушария, а логическое доказательство бытия Абсолюта — активностью левого полушария. Но что есть Абсолют? Исследуем это понятие более подробно.

Исток человеческого мироотношения — противопоставление «я» и «не-я». От этой дихотомии, как от аксиомы, отталкивается любая философия. Философ мысленно раздваивает целостность сущего на деятельное «я» и антипод «не-я». При этом связь сторон дихотомии трактуется, во-первых, как принципиально неразрывная (подобно сторонам медали); во-вторых, как всегда оппозиционная; в-третьих, как непременно процессуально-изменчивая, а не статичная. В предельной абстракции «я» земного человека превращается в вечное, безусловное и творящее Абсолютное Я, а «не-я» — во временный, условный и сотворенный аспект сущего.

Г. Г. Майоров определил философию как искание Абсолюта. «Дело в том, — пишет он, — что теолог изначально принимает Божественный Абсолют в акте веры, а затем, исходя из своей веры, устанавливает отношения между Богом как Абсолютом, с одной стороны, и миром и человеком — с другой. Философ же движется в обратном направлении: от мира и человека — к Абсолюту. При этом путь философа бесконечен, даже если он движется в правильном направлении, ибо философия движется путем познания, а окончательное познание Абсолюта (Абсолютной истины) невозможно»¹⁸.

А б с о л ю т (от лат. *absolutus* — безусловный, свободный, неограниченный, завершённый, полный, совершенный; *absolutum* — свободный, непривязанный, сам себе создающий место; *absolvere* — освобождать) — одна из предельно общих категорий, обозначающих всеобщую основу мира, полноту бытия и совершенство. Под **б е з у с л о в н ы м** понимается то, что не нуждается для своего бытия и действия ни в каких условиях или причинах. Абсолют мыслят как творческое первоначало сущего и противопоставляют абсолютное бытие любому обусловленному существованию.

Широкому распространению термина «Абсолют» в философии способствовали в конце XVIII в. М. Мендельсон и Ф. Якоби. Так, защитник веротерпимости Моисей Мендельсон (дедушка знаменитого композитора Я. Л. Ф. Мендельсона) заменял этим термином безличностного Бога, когда комментировал пантеизм Спинозы. Некоторые историки полагают, что термин «Абсолют» был введен в богословский оборот в XV в. Николаем Кузанским. Благодаря философским системам Шеллинга и Гегеля этот термин превратился в самостоятельную категорию, в которой обобщены такие универсалии, как чистое бытие, единое, апейрон, нус, логос, дао, эйнсоф, всё, субстанция, универсальный субстрат, неизмеримое, непознаваемое, бездна бытия, совершенство, максимум и минимум, монада монад.

Близки по смыслу к понятию Абсолюта и древние идеи о пратхи, ци, брахме, пустоте, порядке, морфе. Кант доказывал, что не

¹⁸ Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М., 2004. С. 8.

следует верить в существование чего-то совершенно безусловного, поскольку в мире нет явлений, которые бы не находились в связях и отношениях друг с другом.

Трактовка Абсолюта как духовной основы (либо духовного единства) всего существующего характерна для классической немецкой философии. По Фихте, Абсолютное Я мистически проживает свою жизнь через жизни всех конечных существ и вещей, через каждого из нас. В учении Шеллинга об абсолютном тождестве Абсолют лишен свойств духа, атрибутов природы и уподоблен тождеству полюсов в центре магнита. По Шеллингу, Абсолют — это такое единство субъективного и объективного, в котором дух и природа полностью безразличны друг другу, и это их тотальное безразличие заключает в себе возможность любых определений.

По Гегелю, абсолютная идея есть одновременно субстанция и субъект. На первом этапе вневременного развертывания она себя не осознает и совершается как логическое движение чистой мысли. На втором этапе абсолютная идея оборачивается инобытием — природой. Наконец, на третьем этапе абсолютная идея познает себя посредством человеческого сознания, становясь абсолютным духом (нем. *der absolute Geist*) — высшей конкретностью осознавшей себя абсолютной идеи, которая завершилась «идеей-в-себе-и-для-себя». Абсолютный дух мыслится Гегелем как живая реальность и как вневременное единство всех указанных моментов — логики, философии природы и философии духа.

Суждения об Абсолюте всегда имеют теоретико-проблемный либо спекулятивно-мистический характер. Абсолют предзадан? Дан? Не присутствует в нашем опыте? Является ли он «предметом знания»? Либо правы те, кто полагают, что: а) всякая дефиниция грани или формы Абсолюта неистинна; б) твердых знаний о нем быть не может; в) о нем возможны лишь расплывчатые мнения? Согласно Николаю Кузанскому, в лучшем случае нам остается довольствоваться «ученым незнанием», т. е. выявлять различные условия непостижимости Абсолюта.

Различая понятия Абсолюта и Бога, британский философ-идеалист Ф. Г. Брэдли (1846—1924) полагал, что человеческое мышление, будучи по своей природе абстрактным, не способно пости-

гать Абсолют во всей его конкретности и целостности и чаще вынуждено довольствоваться «видимостью». Брэдли определил Абсолют как:

- 1) вневременную и неизменную полноту бытия;
- 2) совершенство;
- 3) непротиворечивую гармонию всех противоположностей;
- 4) единственный духовный индивид, частями которого являются все вещи;
- 5) высший сингулярный опыт, включающий в себя все.

Напротив, американский мыслитель Дж. Ройс (1855—1916) отождествляет Абсолют с Богом и пытается на языке философии описать смысл радикального и непосредственного присутствия Божественного бытия. Ройс развил доктрину существования Универсального Сознания, или Абсолютного Ума: во всеохватывающем Уме «содержатся» все конечные умы, отдельные мысли и предметы этих мыслей. Абсолют — это универсальное Я, чья жизнь образована жизнями всех сознательных существ, взятыми в их эмпирическом единстве.

В отличие от Брэдли и Ройса, для английского философа Мак-Таггарта (1866—1925) Абсолют — это не некая кульминация исторического процесса, а универсум в виде системы различных и взаимовлияющих «я». Все составные части универсума любовно воспринимают друг друга и, как правило, видятся как физический мир.

Ныне размытые представления об Абсолюте применяются в обыденно-расширительном смысле фактически во всех сферах человеческой жизни: «абсолютным» могут именовать какой-либо предельный физический параметр (например, абсолютно черное тело, абсолютная скорость света), характер социального правления (например, абсолютная монархия), высшее достижение в искусстве (абсолютный шедевр), в спорте (абсолютный рекорд мира) и т. п.

Философы объективно-идеалистического направления обычно уравнивают Абсолют с Богом, абсолютным Духом, абсолютной идеей, Абсолютным Я; при этом из предельного совершенства Абсолюта выводят суждения о неизменности и самоидентичности Абсолюта. Философы-материалисты, напротив, чаще понимают под

Абсолютом материю, описывая материальное начало либо как неподвижную и самодостаточную сущность, либо как вечно изменяющуюся и обновляющуюся основу мироздания.

При решении проблемы принципиальной познаваемости Абсолюта в религии и философии сложились два ответа: 1) Абсолют частично познаваем; 2) Абсолют принципиально непознаваем. В рамках критической философии невозможно установить степени истинности и ложности тех или иных «абсолютных предпосылок», и остается лишь выяснять и сопоставлять мнения разных людей об «абсолютном».

Архе как безусловное

Архе — термин древнегреческой философии (*αρχή*), обозначающий первоначало и древность. Гомер употреблял глагол *arch* в двух разных значениях: начинаться и править. Аналоги слова «архе» — начало, отправная точка, происхождение, первый принцип, правило. В сочинениях древних историков и политиков под архе понимались суверенность, царство, политическая служба, а во множественном числе — власть, магистраты. Анаксимандр был, вероятно, первым, кто придал этому термину философский смысл.

В философии Аристотеля архе становится техническим термином с множеством тесно связанных значений: порождающий источник, причина, принцип познания, базовая сущность и др. Стагирит указывает, что все причины, взятые как природа вещи или мысли, суть *archai*. Есть два рода природных *archai*: пассивная хюле и активная морфе.

По Аристотелю, все научное знание и все науки основаны на конечном ряде недоказуемых *archai*: на определениях, гипотезах и общих принципах-аксиомах (*koina*). Научные *archai* являются базовыми одновременно в онтологическом и эпистемологическом измерениях. Разные науки берут за основу разные *archai*. То, что в одной науке признано первоначалом, не является таковым в другой науке. В этом плане *archai* условно. Но в некотором другом отношении *archai* — взятое как бесспорный факт — безусловно.

Стоики верили в два *archai* — в материю и Бога, считая их двумя нераздельными аспектами субстанции.

Относительное как отношение

Абсолютное бытие самоопределяется как предельная сущность (субстанция) не в самом себе, а по отношению к своему продукту — сотворенной природе, обществу, нашему сознанию. Парной (рефлексивной) для Абсолюта категорией является категория относительного, производная от понятия отношения. Что такое отношение и отличимо ли оно от разобранного выше понятия связи, входящего в определение религии?

Предлагаю следующее определение: **о т н о ш е н и е** — это способ сопряченного бытия вещей как условие выявления и реализации скрытых в них свойств.

Отношения возникают в таких процессах сопряжения предметов (во взаимоотношении, сближении и приобщении их друг другу), когда единение многих различных рождает кооперативный эффект. В этом эффекте, как в зеркале, преломляются и высвечиваются признаки сопрягаемых сторон. Поскольку отношение есть род условного бытия, т. е. способ осуществления внутренней возможности «своего» через среду «иного», то релятивное (относительное, условное) следует противопоставлять абсолютному, безусловному бытию. Отношение не вещь и не свойство, но то, посредством чего свойства какой-либо вещи получают свою видимость.

Каков онтологический статус отношения? Аристотель, впервые введший в философию термин «отношение», обозначил им особый род бытия, хотя и не раскрыл особенность этого рода. Лейбниц указывал, что поскольку отношение не удаётся свести ни к субстанции, ни к акциденции, то отношение имеет весьма специфическую — идеальную — форму своего существования. Гегель рассматривал отношение как форму положенности одного в другом и представленности их друг через друга, т. е. как *Ideelle* (идеальное). Реисты (от лат. *res* — вещь) признают только бытие вещей и отрицают объективное существование отношений.

Вслед за Платоном объективные идеалисты-реалисты отрывают отношения (и общие свойства) от вещей, поскольку относят первые к сфере общего, а вторые — исключительно к области единичного. Напротив, номиналисты не склонны признавать реальности отношения. Марксисты полагают, что понятие об отношении как таковом возникает в результате абстракции и сравнения любых двух предметов по выбранному или заданному основанию сравнения (признаку); однако в материальном мире отношения неразрывно сопряжены с вещами, а потому, рассуждают марксисты, отношения между вещами не менее реальны и материальны, чем сами вещи.

Согласно классической диалектике свойства проявляются в отношениях вещей. Отношение — это разновидность движения, действия, акта, а именно оно есть процесс и результат переноса (отношения, отсылки) какого-либо внутреннего момента качественной определенности вещи во внешнюю инстанцию — в другую вещь либо в некоторую общую для разных агентов систему отсчета. Перенос завершается положением (вкладыванием, хранением) относимого содержания в найденное новое основание.

По мнению Гегеля, отношение имеет стороны, так как оно есть рефлексия в иное; таким образом, оно имеет свое собственное различие в самом себе; и стороны его — это самостоятельная устойчивость, так как они в своей безразличной разности друг относительно друга н а д л о м л е н ы в самих себе. Устойчивость каждой из сторон отношения точно так же имеет свое значение лишь в отношении с другой или в их отрицательном единстве. Гегель понимает отношение как единство себя самого и своего иного, а потому видит его целым, имеющим самостоятельное существование.

Поскольку соотносящиеся стороны взаимно растворены в отношении и образуют единую (нерасчлененную) форму, то логическое мышление человека вряд ли способно сразу выразить реальные отношения связью отдельных понятий и наглядных образов этих сторон. Можно предположить, что отношение есть стихия, которая первоначально постигается интуицией.

Интуитивное мышление оперирует не образами или понятиями, а особыми знаками единого и нерасчлененного — знаками-монадами. Интуитивное схватывание отношения как монады пред-

ставляет собой поток переживаний в специфических формах неизобразительных модальностей. Интуитивные монады всегда очень трудно перевести на язык дискурсивного мышления, выразить в полной мере связью слов, суммой понятий и наглядных графических схем. Эти монады в значительной степени закрыты для концептуального анализа и в этом смысле существенно внелогичны.

Например, переживаемое нами эстетическое отношение почти не поддается логическому анализу. Редко кто способен «поверить алгеброй гармонию» и объяснить словами, почему именно такая пропорция частей целого прекрасна, а иная безобразна. Если логическому мышлению все же удастся частично расчленить интуитивно постигнутое отношение на соотносящиеся стороны и вербализовать эти стороны, тогда отношение будет реконструировано в виде искусственной связи понятий. Природой дискурсивного мышления являются системы из отдельных элементов, сопряжения вещей, связи разных одних, поэтому оно огрубленно выражает отношение (сущности, объективные законы, целостность и т. д.) концептуальной связью. Отсюда иллюзия сходства категорий отношения и связи, уравнивание интуитивно единого (субъективной монады) с единством понятий.

С этимологической точки зрения (и по-русски, и по-латыни: *latus, relatus, relativus*) слово «отношение» близко по смыслу, во-первых, словам, выражающим следующие действия: носить, класть, делать общим, сравнивать, соприкасать, сближать, отсылать, удалять, скрывать и т. д.; во-вторых, словам, обозначающим пространственные термины: место, основание, бока, стороны, члены соотношения. Если в грамматическом смысле прилагательное чаще всего указывает на свойство предмета, а существительное — на сам предмет, то отношение есть скорее *п р и ч а с т и е*, т. е. окачественное действие или состояние как свойство лица или предмета; причастие — глагольная форма, совмещающая форму глагола и прилагательного. В математике под отношением понимают частное от деления одной величины на другую. Так или иначе, и в грамматике, и в математике, и в философии отношение раскрывается прежде всего как форма участия, соучастия, значимости, роли в чем-либо.

Когда имеют в виду какое-нибудь соотношение, то обычно ведут речь либо о взаимозависимости элементов системы, либо о взаимовыражении приобщаемых друг другу сторон, либо о рефлексии (взаимоотражении) сопологаемых противоположностей, либо о сравнении вещей сквозь призму опосредующего их пропорцию основания. Отношения многообразны. Различные виды отношений выражены парными философскими категориями. Говорят об отношениях качества и количества, целого и части, необходимого и случайного, причины и следствия и т. д. Например, Гегель рассудил, что если сущность определена в явлении, а явление — в сущности, то, следовательно, явление становится отношением, а закон — это существенное отношение, и истина явления — это существенное отношение.

Отношения делят на пространственные и временные, материальные и духовные, на отношения в природе и в обществе, индивидуальные и социальные и др. Выделяют бинарные, трехчленные и многочленные отношения. Важный вид отношения — самоотношение: соотношение с собой как со снятым или соотношение со своим иным.

Особый вид отношений — симметрия и асимметрия. *С и м м е т р и я* (от греч. *συμμετρία* — соразмерность) — 1) неизменность пропорции частей предмета относительно его преобразований и изменяющихся условий; 2) свойство двучленных отношений типа равенства, родства, соседства, зеркальности. Симметрия — основа законов сохранения. *А с и м м е т р и я* — несоразмерность, непропорциональность, изменчивость соотношений частей объекта. В каждой вещи симметричное и асимметричное своеобразно соположены.

Абсолютное и относительное

Философы-интуитивисты полагают, что Абсолют непостижим в формах образного знания, знаках и понятиях, но его можно непосредственно пережить как нечто прямо данное нашей совести, интуиции, вере. Философы-рационалисты (дедуктивисты), сомневающиеся в реальности феномена прямого знания, предпочитают

говорить о логических методах познания Абсолюта: по их мнению, атрибуты Абсолюта выводимы из общего понятия Абсолюта подобно тому, как из понятия треугольника математики умеют вывести множество свойств треугольника. Философы-эмпирики усматривают лучший способ познания Абсолюта в индуктивных обобщениях фактов об удивительной целесообразности, связности и гармоничности мира.

Абсолютное и относительное — парные категории, выражающие в своей взаимосвязи меру проявления вечного во временном, совершенного в несовершенном, безусловного в условном, субстанции в акциденциях, «самого-по-себе» (в чистом виде, *per se*) в «другом» и т. д. Латинское *Absolutum* означает «отвязанное, отпущенное, отделенное» — нечто, находящееся на своем первоначальном месте. Релятивное (лат. *relativus* — относительное) — отнесенное в то или иное место, изменчивое, условное, зависимое от обстоятельств, системы отсчета и оценок, а потому несовершенное и переходящее. Под «абсолютизацией» обычно понимают трактовку относительного как абсолютного.

Вечной и неразрешимой философской и богословской проблемой является метафизический вопрос, почему абсолютное стремится создать относительное и проявиться через него, чего не хватает Абсолюту как полноте бытия и завершеному совершенству, что заставляет его являться нам в несовершенной форме — в виде пространственно-временного материального тела. Аналогичный вопрос мог бы поставить ученый, верящий в существование незримых универсалий и законов природы: почему бесконечная сущность вещи или беспредельный закон природы постоянно реализуют себя через множество ограниченных феноменов?

Сторонники абсолютного идеализма очень кратко и непонятно отвечают на этот вопрос: «для своего воплощения и проявления абсолютное нуждается в инобытии и переходит в него в процессе взаимного отражения своего и иного» (Гегель). Зачем Богу понадобилось создавать мир и показываться в нем в облики Богочеловека? Если исходить из человеческой логики, то напрашивается предположение: Бог изнемогает от своей вечности — от бессмертия, покоя, совершенства, бесконечности. Ему нужна определенная и

конечная форма существования. И тогда Он творит несовершенный, разрушающийся материальный мир, где люди приговаривают Его к смертной казни. Ницше неправ, написав: «Бог умер!». Бог не умер, даже если этого хотел. Иисус Христос, распятый на кресте, воскрес и вернулся в вечность. Что это — триумф или трагедия Богочеловека? Л. И. Шестов предположил, что бытие Бога еще, быть может, не решено, и Бог ожидает (как и каждая человеческая душа) последнего приговора на Страшном суде.

Религиозные антропологи (М. Шелер, В. И. Несмелов и др.) утверждают, что люди не желают уподоблять свою жизнь существованию обычных предметов. Человек осознает себя как «цель для себя» и как «образ абсолютного бытия». Обнаруживая в себе богообразную сущность, человеческая мысль вместе с тем открывает бытие первообраза — Бога. Выходит, Бог вочеловечился, чтобы человек обожился.

Связь абсолютного и относительного понимается по-разному, в зависимости от трактовок их пространственно-временного существования и характера взаимопроникновения. Иногда абсолютное моделируют как матрешку-интеграл, внутрь которой помещают бесконечную иерархию все более мелких матрешек. Например, оккультисты, опираясь на эту упрощенную «матрешечную логику», мыслят перетекание суммы конечных относительных величин в бесконечное абсолютное начало следующим образом: они располагают между материей и божеством множество опосредующих ступеней в виде поколений эонов и духов, считая, что чем ближе опосредствующее звено к Абсолюту, тем больше у него духовного и меньше материального содержания. При таком чисто количественном подходе абсолютное утрачивает свою качественную несравнимость с относительным; объектом культа становится скорее относительное (посредники), чем абсолютное; тогда культ обретает черты язычества.

Монотеизм отвергает квантитивизм оккультистов — их попытку количественно сблизить относительное с абсолютным — и размещает абсолютное в потустороннем мире. В свете монотеизма абсолютное качественно несравнимо с относительным, принципиально отличается от него, и онтология их связи оборачивается вечной антиномией.

При истолковании абсолютного как уже реализованной бесконечности и достигнутого чистого совершенства оно понимается как самодовлеющая сущность, вечная, ничем не ограничиваемая и сама себе непосредственно создавшая место (абсолютное пространство, мировой эфир); тогда абсолютное самозаконно (автономно), трансцендентно, непостижимо и всецело противоположно миру отношений. Соответственно мир отношений и человеческое познание оказываются лишенными моментов абсолютного, описываются в духе релятивизма.

Если же абсолютное задается как потенциальная бесконечность, то оно мыслится как проект будущего — идеал полноты и совершенства, и его контуры постепенно выявляются и складываются через неисчерпаемое множество отношений вещей и процессов. Концепция абсолютного как самодовлеющей и свободной сущности логически противоречива: изоляция есть форма несвободы, а действительность абсолютного предполагает его открытость иному бытию и погружение в мир отношений. Требование совершенства может быть обращено только к несовершенному; отсюда диалектическое представление об единстве абсолютного и относительного, о воплощенности безусловного в условном и их внутренней взаимосвязи, раскрывающейся через категории «в-себе», «для-другого», «для-себя», «само-по-себе». Абсолютное может быть постулировано либо как некое целое, создающее свои части (отношения), не сводящееся к их сумме, либо, наоборот, как нечто образуемое суммой относительных форм существования за бесконечно долгое время.

Если под абсолютным понимать духовное первоначало (Дух, Идею, Бога), то его диспозицию к относительному нелогично мыслить как пространственное пребывание Абсолюта «вне мира» либо «внутри мира». Ведь, в отличие от материи-субстанции Дух по определению не имеет ни метрики, ни топологии. В таком случае высказывания о «потусторонности» или «посюсторонности» абсолютного становятся расплывчатыми и особо проблематичными, нуждаются в оговорках, пояснениях и новых онтологических допущениях.

Выдающийся русский мыслитель Б. Н. Чичерин (1828—1904) развивает следующий взгляд на абсолютное в человеке. Если человек

кидает взор в бесконечную даль вместо того чтобы останавливать свое внимание на том, что его окружает, если, не довольствуясь познанием относительного, он хочет постигнуть абсолютное, то это означает, что разум его создан для познания абсолютного. Идя от относительного к относительному, мы никогда не дойдем до абсолютного. Это то же самое, что и понятие о бесконечном. Если бы мы не имели его непосредственно из другого источника, мы никогда бы до него не дошли. Человек может считаться свободным единственно вследствие того, что он носит в себе абсолютное начало, а потому способен быть абсолютным источником своих действий. Только свободой объясняется и неизмеримый скачок от бесконечного к конечному и обратно. Чичерин заключает, что религия как общее явление человеческого духа есть стремление к живому общению с абсолютным¹⁹.

Абсолютное как единое.

Относительное как многое и единство

Е д и н о е (греч. εἷν, τοῦν; лат. *solidus*) — 1) сплошное, нераздельное на части, простое, непрерывное, массивное; 2) Парменидово бытие, <ожествленное первоначало, непостижимый безличный Абсолют; 3) единица — единое, материя числа, сопоставимость, точка. Понятие единого противоположно понятиям многого и единства, с помощью которых описывают онтологию относительного существования. Единое — одно из главных имен абсолютного.

М н о г о е (греч. πλῆθος, πολλὰ; лат. *pluralis*) — 1) род для числа, чувственно воспринимаемое, виды; 2) сложное, делимое на части, прерывное.

Е д и н с т в о (греч. μονάς, лат. *unitas*; греч. μονός в значении монолит надо отличать от греч. μονάς и лат. *singularis* в значении «связи и сосуществования единиц») — связь между составными единицами множества.

Понятие единого интуитивно тяготеет к понятию отношения: единое — это тождество нераздельных и соразтворенных сторон.

¹⁹ См.: Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1999.

Многое же, как правило, определяют через понятие связи: многое — совокупность отдельных и связанных между собой компонентов множества. В отличие от единства в понятии единого не мыслятся разнообразия состава и множественность частей. Один из видов множества — группа. Множество не просто сочетание (совокупность, комбинация), а такая тотальность, в которой каждый ее элемент наделен одним и тем же свойством. В онтологическом смысле число есть мера делимости бытия.

В диалоге «Парменид» Платон ставит проблему логического совмещения неподвижного и сплошного бытия с чувственным многообразием окружающего нас мира. Как теоретически связать между собой единое и многое? Аристотель различает, во-первых, единое как основу множества, а во-вторых, единое само по себе — как непрерывность и субстрат. Единое — это целое, единичное и общность; в едином есть нумерическое, эйдетическое, формально-родовое и пропорциональное. В «Метафизике» Аристотеля важны следующие утверждения: 1) число есть множество, измеряемое единицей; 2) множество в принципе делимо на части и чувственно восприимчиво, единое же мысленно неделимо; 3) разделенное или делимое называют некоторым множеством, а неделимое или неразделенное — единым. К единому относятся тождество, отношение сходства и равенства, к множеству — связь разных, несходных, неравных. Проблему соотношения единого и многого, четко поставленную Платоном, своеобразно решали неоплатоники. Так, по Плотину, всякое множество вторично по сравнению с Единым.

Особый интерес представляет концепция античного философа-неоплатоника Прокла. В «Первоосновах теологии» он утверждает, что всякая вещь оберегает целостность своих частей. Множество без единства — рассыпающееся множество. Именно первоединое, высшая форма единичного, придает многому единство его частей. Единое как таковое — то, что все создает и к чему все притягивается, как к благу. Благо нераздельно. Единое охватывает свое иное, во все переходит, не рассыпается на части и в них не погибает. Правда, в своем кенозисе (процессе нисхождении от абстрактно-высшего к конкретно-низшему) оно может ухудшиться и ослабеть. В каждом моменте генерируемого множества единое останется

самим собою — не только нисходит из себя вовне, в иное и разделяется на многое, но также остается себе тождественным и возвращается в себя. Через вечное круговращение многое, становясь целым, все же возвращается в единое. Целое, или вещь, — единое, вобравшее в себя множество.

Итак, по Проклу, отдельное (отъединенность, единичное) есть множество единиц, подчиненное единому, а многое — это количественно различенное единое. Единство понимается Проклом трояко: 1) как Единое, еще не воплотившееся во многое и предшествующее многому; 2) как единичное, в котором многое пока просто, не различено и неделимо; 3) как объединенность, связь различных компонентов, которые уже можно перечислить.

Неоплатоники обосновали тезис о том, что многое немислимо без единого и что многое проще понять как эманацию единого. Единое — вечно сохраняющий себя первозданный огонь, сверхсущая самость. Многое вторично в логическом и онтологическом смыслах. Оно истекает из единого и возвращается в единое. Единое — сверхбытие, отделенное пропастью от многого. В этом сверхбытии нужно видеть первопричину всякого единения, символ подлинной простоты и непостижимости. Как высший принцип Единое предшествует любой различности, бытийствует вечно до всяких частей и множеств, различий между границей и безграничным. Единое, которое не сводится ни к субстанции, ни к жизни, ни к уму или вещи, мистически пребывает во всем. Путем эманации сущего из Единого нечто становится (через эйдос-число) одним, т. е. одновременно единым и многим, связью единиц.

В связи с отношением понятий единого и многого А. Ф. Лосев выделил следующие типы греческой натурфилософии: 1) элеаты: есть только Единое, а множество не имеет подлинного бытия; 2) атомизм: акцент на понятии множества; 3) Эмпедокл: множество происходит из единого через вражду и любовь; 4) Анаксагор: есть и единое, и многое, но они не происходят одно из другого и не переходят одно в другое; многое только видоизменяется целесообразным действием единого; 5) Гераклит: единое и многое беспрестанно переходят одно в другое, так что существует только живой процесс появления; 6) Диоген Аполлонийский: есть единое и многое, но

единое видоизменяется во многое посредством присущего ему движения²⁰.

Кузанец определил единое как «не-иное». Спиноза отождествил единое и субстанцию. По его мнению, единое — это начало простое, вечное, бесконечное и имманентное; в то же время единое составлено бесконечным множеством различных модусов. Спинозу интересовала проблема совмещения в едином бесконечного и конечного, а также принципиальная возможность конечного человека познавать бесконечного Бога. Веданта, напротив, учит, что многое (континуум различных) не более как видимость, наша иллюзия; нет ничего, кроме Единого, Бога; Бог вечно пребывает неразличенным и покоящимся Единым, не творит множество вещей.

Противоречие между частями единого превращает единое во многое, а разрешение этого противоречия делает множество единством. Многое и единство суть аспекты любого объекта, от которых можно поочередно отвлекаться, представляя себе объект то единым, то единством взаимоисключающих членов. Единство — момент взаимного притяжения многих одних в процессе их взаимодействия и полагания в более сложное одно. Между A, B, C, \dots, N , стягиваемыми в одно, есть также момент взаимного отталкивания, разъединения. Каждое одно, сохраняя самобытность, ограничивает проникновение в себя иного и имеет тенденцию держаться обособленно. Если в едином-как-сплошном не различают ни компонентов, ни структуры, то единство мыслят как притяжение друг к другу несливаемых и разделенных одних.

Таким образом, основной смысл единства — не в предельно широком контексте понятия связи (безличной или личностной, безразличной и нивелирующей или насильственно удерживающей борющиеся противоположности), а в контексте более узкого понятия притяжения (союза, взаимопомощи, содружества, любви и т. п.). Следует также отличать единство от близкого ему по смыслу понятия целого, поскольку, во-первых, соприкосновение друг с другом предметов A, B, C, \dots, N внутри их единства может не иметь того

²⁰ См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 134.

глубокого, существенного и органичного характера, который обычно присущ связям частей внутри целого, а во-вторых, части солидированы в целое не только через их единство, но и через их борьбу и разъединение. Оно подчас реализуется в новой субстратной основе — тогда тождество *A* и *B* порождает некоторую новую вещь.

Религиозные мыслители предпочитают объяснять единство универсума действием Вседержителя. Бог отметил сотворенный мир печатью любви и красоты (гармонии, симметрии, равновесия различных). По мнению теистов и пантеистов, всякое конечное спасается через переход в бесконечное. Объективные идеалисты объясняют единство мира эманацией абсолютной идеи единства и действием мировой души. Материалисты теоретически выводят единство мира из принципа материальности мира. Субъективные идеалисты объясняют единство упорядочивающей силой человеческого сознания. Мир обновляется через контакт различных. В своем единстве разные одни дополняют друг друга, вырастая до частей целого.

Гераклит и Анаксагор говорили о родстве всего сущего: из всего одно, и из одного — всё; во всё́м есть часть всего. Плотин наделяет всеединством тот умопостигаемый мир, который эманурует из Единого. Понятие всеединства играет важную роль в славянофильских концепциях соборности, а также в учениях ряда русских философов-идеалистов — В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, Н. О. Лосского и др. Этим понятием обозначается органическое и совершенное единство единого и многого в строе бытия. По Соловьеву, Абсолют есть положительное всеединство, средоточие блага, истины и красоты; в Абсолюте свободно объединяются все элементы бытия.

Абсолютное как основание.

Относительное как обоснованное и условие

Другое определение Абсолюта — основание, а дефиниции релятивного — обоснованное и обусловленное.

О с н о в а н и е — то, что в данном отношении берется за непосредственное, а **о б о с н о в а н н о е** — то, что опосредованно. Если *A* определяет *B*, то *A* можно называть основанием, а *B* — обо-

снованным (под *A* и *B* понимаются сущности и явления, вещи и процессы). Характер зависимости *B* от *A* является производной от условий их взаимодействия. Внутренние различия между основанием и обоснованным могут перерасти в противоречия, снимаемые новой основой.

Часто понятия основы и основания не различают, берут как синонимы. Тем не менее языковая интуиция требует противопоставлять эти понятия. В. И. Даль под основой подразумевает остов, скелет, первичный очерк, набросок будущего сооружения или предмета. Гегель сравнивает основу с зародышем растения или человека, в котором нет еще развившихся частей-органов, нет четкого размежевания внешних и внутренних деталей. Основа, по Гегелю, безразлична к различиям своих предстоящих внутренних и внешних определений; это непосредственная самостоятельность, неразличенное тождество содержания с самим собой, лишенное опосредований. Внутреннее и внешнее в основе слиты воедино. Самостоятельной основой, считает Гегель, служит непосредственное, внутри себя многообразное существование.

Поэтому предлагаю следующее определение: о с н о в а — неразвитое основание, а о с н о в а н и е — развитая основа, определяющая свое окружение.

Основа — не некий фундамент, на котором покоится готовая конструкция, а остов («основ») еще не возведенной конструкции, своего рода генотип будущего фенотипа. Например, научная идея, взятая сама по себе и пока не развившаяся в теорию, — это основа, но не основание будущей теории. Когда же идея развернется в систему понятий и следствий, то станет основанием обоснованного — различным единством исходных посылок и выведенных из них последствий. То, что вначале было основой, со временем обособится во внутреннее ядро (основание) своего окружения (обоснованного). Выделившись из своей сплошной основы, основание внутренне разовьется со временем в сложное единство частей и противопоставит себя обоснованному — внешнему своему-иному, тоже сложившемуся в дифференцированное целое.

Любое конкретное основание относительно. Оно противоположно не только своей исходной основе, но и б е з о с н о в н о с т и, т. е.

небытию, ничто, полному отсутствию сплошности, определений и обусловленности. По Экхарту, абсолютное есть основа сущего, чуждая всему, ей основанному. В отношении же к себе бытие Бога является бесосновным, бездной. Божественное ничто Экхарт мыслил как единство праосновы и бездны. Бёме говорил, что Бог вначале был не Единым и не Духом, а только образом Духа, пребывал нераскрытым и недифференцированным как бесосновность, но затем сам Себя сотворил из ничего. Шеллинг учил, что сущность любой основы заключена в первооснове. Первооснова предшествует всем противоположностям и различиям, всему существующему, любым относительным основам. Следовательно, она есть абсолютно бесосновное, полное безразличие и недвойственность — некая первичная точка общности основы и основанного.

Зависимость бывает причинной, функциональной, коррелятивной и т. д. и сопряжена с соответствующими типами условий — каузальными, функциональными и др. Надо изжить сложившуюся привычку оперировать понятием условия только применительно к принципу причинности. Далеко не все условия каузальны. Например, действие закона Ома (функционального соотношения силы электрического тока, разности потенциалов и сопротивления цепи) варьируется в зависимости от ряда физических условий (температуры, частоты и пр.).

У с л о в и я — это вся совокупность агентов, способствующих действию *A* и появлению *B*. Выделяют необходимые, достаточные и избыточные условия. Необходимые условия создают реальную возможность *B*, а достаточные условия превращают эту возможность в действительность. Необходимые и достаточные условия, вместе взятые, создают основание для появления *B* как обоснованного.

Понятие условия нетождественно понятиям среды и обстоятельства. Последние охватывают собой все внешние объекты, окружающие *B*, в том числе случайные и не оказывающие на него сколько-либо заметного влияния. Условия же, во-первых, активны в отношении *B*; во-вторых, могут быть не только внешними, но и внутренними.

Б е з у с л о в н о е — всеобщая, вечная и неизменная первооснова мира, абсолютное бытие, безусловно необходимое существо

(Бог). У с л о в н о е — это относительное и определенное существование. Формы детерминации одного другим чрезвычайно многообразны. Для полного описания различных аспектов взаимосвязи основания и обоснованного не ограничиваются только понятиями причины и следствия, функциональной зависимости, генетической связи и корреляции. Поскольку в каждой категориальной паре (сущность и явление, необходимость и случайность, возможность и действительность и т. д.) своеобразно преломляется отношение основания и обоснованного, то принцип детерминизма правильнее раскрывать с помощью всех рефлексивных категорий онтологии. Особый вид детерминации — самоопределяемость (например, свобода человека как его самоопределение).

Основание может обернуться изнутри самораскрывающимся бытием, а обоснованное тогда станет внешним, предметным бытием. Но основание бывает и внешним, поверхностным, неглубоким. В механическом смысле основанием именуют то, что непосредственно воспринимает нагрузку от опирающегося на него сооружения. Нередко термин «основание» заменяют его обыденным аналогом «почва»: беспочвенно — значит неосновательно; если есть почва для *B*, то *B* основательно. Почва — своего рода основание, которое питает нечто и из которого это нечто произрастает.

В формальной логике обусловленность вывода основанием обозначают понятием импликации (логической причинности): основание есть антецедент условного суждения; под основанием в логике, кроме того, понимают аргумент, а также одну из основных частей доказательства. В естествознании основу изучаемых эффектов и событий часто ищут в каком-либо общем законе природы или принципе, т. е. предпочитают говорить о ней как о существенной связи явлений. Аналогично обстоит дело в юриспруденции: судьи обосновывают свои решения действующими юридическими законами и правовыми нормами. Одна из важнейших задач философии заключается в поиске последних, или предельных, оснований (принципов) бытия и мышления.

Теисты усматривают предельное основание в едином Боге (Авиценна, Аквинат и др.), объективные идеалисты-монисты — в верховной идее блага (Платон), абсолютной идее (Гегель), материалисты —

в первовеществе (Фалес, Гераклит, Демокрит), материальной субстанции (Дидро, Гольбах, Энгельс и др.). Философы дуалистического направления (Декарт) полагают протяжение и мышление за две безусловные субстанции, а плюралисты (Лейбниц) признают бесконечное множество самодостаточных и замкнутых в себе миров. Основание в логическом (иногда и в онтологическом) смысле первично по отношению к обоснованному, а обоснованное вторично в отношении к основанию.

Если иметь в виду не саму онтологическую первореальность (как средоточие всего существующего и всеединое), от которой производно все остальное в мире, а обычные, не беспредельные основания, то, вероятно, правильно утверждать, что всякое сущее имеет свое основание и условия своего существования. То, что на одном структурном уровне бытия (сущности) служит основанием для обуславливаемой реальности, само оказывается обосновываемым каким-нибудь более глубоким и мощным основанием. Следовательно, в онтическом ракурсе понятия основания, обоснованного и условия суть предполагающие и переходящие друг в друга категории.

Лейбниц различил основание (*ratio*) и причину (*causa*), установил принцип достаточного основания для понимания истин факта. Основание он понимал как определяющую причину, которая производит то, что вещи существуют и существовали именно в таком, а не ином виде. Основание существования вещей, по Лейбницу, заключается в стремлении всякой сущности выйти наружу и обрести предметное существование. Вместе с тем у основания всегда больше реальности, нежели у обоснованного им. Нельзя найти достаточного основания существования ни в какой-либо отдельной вещи, ни в собрании их или совокупности. Основания мира в целом, доказывал Лейбниц, надо искать вне самого мира: все возможное стремится к существованию, поскольку оно имеет основание в Боге. Возможности чего-либо возникают в сущностях вещей, основание возможности — это степень сущности.

Х. Вольф описал основание как то, благодаря чему можно понять, почему мир нечто скорее есть, чем не есть, и через что можно понять, почему нечто существует. Кант также сообщает, что Кру-

зиус первым отличил основания бытия от основания познания. Логическое основание, по Канту, есть то, что осуществляет связь между субъектом и предикатом, делает неопределенное определенным. Без основания не было бы полагания того, что им определяется. Определять — значит полагать таким образом, чтобы при этом исключалось все противоположное и чтобы было обозначено то, что действительно достаточно для понимания вещи именно такой, а не иной. Поэтому Кант считает, что вместо термина «достаточное основание» лучше употреблять термин «определяющее основание»: ничто не истинно без определяющего основания.

Познание истины всегда опирается на усмотрение основания. Все то, что содержит в себе основание существования какой-либо вещи, есть ее причина. Если для сущего нет основания, то основание его — ничто, т. е. не-сущее. Кант подразделил основания на логические и реальные. В логическом основании отношение причины к следствию может быть усмотрено с полной ясностью по закону тождества (обоснованное логически тождественно с основанием), а в реальном основании характер отношения причины и следствия никак не может быть предметом обсуждения, потому что дождь, например, определяется ветром не по закону тождества, не логически, а по внелогическому, реальному основанию.

Из закона определяющего основания, по Канту, следует: 1) в следствии нет ничего такого, чего не было бы в основании, ибо ничего нет без определяющего основания; 2) из вещей, которые не имеют между собой ничего общего, одна не может быть основанием другой; 3) следствие не может превосходить свое основание.

Гегель определил основание как сущность, тождественную с собой в своей отрицательности; основание есть внутри себя сущая сущность. Нет ничего в основании, чего нет в обоснованном, так же как нет ничего в обоснованном, чего нет в основании. Основание — это то, что непосредственно, а обоснованное — то, что опосредованно. То непосредственное, с чем основание соотносится как со своей существенной предпосылкой, есть условие; поэтому реальное основание по существу своему обусловлено. Отсюда условие, во-первых, есть непосредственное, многообразное наличное бытие; во-вторых, оно соотносено с иным бытием и положено

в него; в-третьих, условие составляет предпосылку основания, оно есть «в-себе-бытие» основания.

Когда налицо все условия какой-нибудь сути дела, она вступает в существование. Приобретение условиями внутреннего характера — это прежде всего исчезание в основании непосредственного наличного бытия и становление основания. Гегель доказывал, что в философии движение вперед есть скорее возвращение назад в основание — к первоначалу, исходным принципам. После Гегеля категории основания и обоснованного исследовались преимущественно в логическом аспекте, проводились более детальные разграничения разновидностей оснований, в том числе субъективных и объективных оснований (Шопенгауэр, Вундт, Витгенштейн и др.).

Непрерывность абсолютного и прерывность относительного

Из определения Абсолюта как единого вытекает представление о непрерывности первоначала. Непрерывное и прерывное — категории, обозначающие специфическую меру структурного и/или процессуального единства между внешне или внутренне связанными вещами, явлениями, состояниями. Пример максимальной степени непрерывности — сплошность, монолитность, единое, а предельно мыслимой степени прерывности — полнейшая изолированность. Релятивное, напротив, чаще мыслится как нечто прерывное — возникающее и исчезающее, конечное, временное.

П р е р ы в н о с т ь (дискретность, дисконтинуальность) выражает следующие основные моменты автономии и нарушения единства (тождества):

1) момент раздельности, отграниченности, обособленности существования взаимодействующих качеств; присущность качеству относительно непроницаемой извне границы, обеспечивающей ему сравнительно независимое бытие;

2) достижение порога дробимости целого (качества) на все более мелкие составные части, прекращение делимости и скачок из сферы анатомической в область атомарного (простейшей компоненты, функции);

3) приближение качества к пределу допустимого интенсивного или экстенсивного роста, существенная неоднородность различных фаз его развития, прекращение роста целостности;

4) внезапная потеря — случайно или закономерно — связи между целым и каким-либо его уровнем или подразделением;

5) нарушение плавности, постепенности, преемственности в процессе изменения — в процессах взаимодействия, воспроизводства, развития или эволюции.

Соответственно **н е п р е р ы в н о с т ь** (континуальность) выражает относительную проницаемость границ между отдельными «одно», слитность многих и разных «одно» в нечто для них единое, приблизительную однородность структурной дробимости целого на всех его уровнях, постоянную плавность роста целого в том или ином направлении, сохранение постепенности и преемственности в процессах изменения. Благодаря прерывности бытие множественно, состоит из индивидов, т. е. из несводимых друг к другу отдельных тел, мыслей, процессов; всякое качество есть дискретная определенность. Благодаря непрерывности бытие едино, в нем есть единство: в различиях между предметами обнаруживается тождество, существенная общность, а изменяющаяся система сохраняет устойчивость и пребывает в рамках данной меры; количество же относительно безразлично к обособляющим границам.

Создатель аритмологии математик Н. В. Бугаев (1837—1903) усматривал коренной недостаток научного мышления в том, что оно **а н а л и т и ч н о**, т. е. признает только непрерывность явлений, постоянство и неизменность законов природы, правомерность количественного складывания элементарных явлений в одно целое, а также возможность описывать прошлое вещей и предсказывать их будущее. Аналитическое мышление опирается на постулаты: 1) непрерывности логического следования вывода из посылок; 2) правильности выведения нового из старого; 3) дифференциального и интегрального исчисления; 4) теории эволюции. Аналитическое мирозерцание вполне обходится без веры в Бога, поскольку все объясняет мировой системой непрерывных взаимосвязей вещей. Аритмология, наоборот, акцентирует внимание на прерывности, «надтреснутости» мира — на монадологии, теориях чисел, множеств

и вероятности, теории катастроф, догмате творения мира Богом из ничего. Формула аритмологии: «Непрерывность иллюзорна, реальность — прерывна».

Сторонники диалектической философии подвергают критике тех мыслителей, которые не замечают взаимопереходов прерывности и непрерывности, абсолютно противопоставляют друг другу дискретное и континуальное, зернистое и волнообразное, скачок и постепенность. Диалектики стремятся находить в прерывном непрерывное и наоборот. В учении о взаимосвязи количественных и качественных изменений в процессах развития, а также в сопряженном с этим учением понятии диалектического скачка находит свое выражение идея единства прерывности и непрерывности. **С к а ч о к** — прерывание постепенности и вместе с тем снятие (сохранение, наследование) прежнего качества в образовавшемся эмердженте.

Относительное как видимость абсолютного

Омар Хайям сказал: «Все, что видим мы, — видимость только одна. Далеко от поверхности моря до дна. Полагай несущественным явное в мире. Ибо тайная сущность вещей не видна». **В и д и м о с т ь** (от нем. *Schein*) — философская категория, введенная Гегелем для обозначения просвечивания абсолютного через относительное, бесконечного — через конечное, сущности — через явление, «иногое» — через «свое» и т. п. В реальности видимости Гегель видел отблеск (показывание, выявление) одного бытия в другом, отсвечивание «своего иногое». В «Науке логики» эта категория сближается с понятием взаимоотражения противоположностей (рефлексии) и становится одним из аналогов понятия отражения. Согласно Гегелю, развертывание абсолютной идеи начинается через различение в абсолютном относительного и высвечивание первого во втором; сама абсолютная форма заставляет Абсолют быть видимым внутри себя.

Видимость — это не ничто, а рефлексия, соотношение с абсолютным; иначе говоря, она есть видимость, поскольку в ней отсвечивает абсолютное. Гегель противопоставляет видимость невиди-

тому, слепому бытию, например слепой случайности, в которой не видна необходимость. Для него видимость всегда есть некоторая связь между как минимум двумя нечто, благодаря которой одно представлено в другом; видимость есть опосредование, которое само есть самостоятельная устойчивость. Копия (как ответ оригинала) логически вторична и менее мощна, нежели оригинал; в иерархии видов бытия в любой паре высшего и низшего бытия первое, по Гегелю, оказывается отсвечиваемым (видимым) во втором (отсвечивающем). Субстанция как мощь обретает видимость, т. е. обладает акцидентальностью.

Видимость достигается через отрицание субстанцией себя и самоопределение в форме сущности. Сущность есть первое отрицание бытия, которое вследствие этого стало видимостью; бытие и сущность находятся в таком единстве, при котором каждое имеет видимость в другом. Бытие в своем переходе в сущность становится видимостью, или положенностью. В свою очередь, в сфере сущности происходит раздвоение на субъект и объект, самостоятельное и положенное; сущность внутри себя порождает некие формы как формы видимости самой себя. Гегель определяет «абсолютную рефлексию» как сущность, имеющую видимость в самой себе. Рефлексия есть видимость сущности внутри самой себя. В ней иное выступает лишь как видимость, как непосредственное исчезание.

Видимость, по Гегелю, объективна и противоположна субъективной кажимости. Гегель поддержал идею Канта об объективности видимости и не согласился с Парменидом в том, что видимость противоположна бытию. У видимости есть отрицательный и положительный моменты, и оба этих момента имеют своей основой именно бытие, но вовсе не небытие. Непосредственность небытия, по Гегелю, есть как раз то, что составляет видимость; но это небытие есть не что иное, как отрицательность сущности в ней самой. Сущность определена внутри себя, поэтому она отличается от своего абсолютного единства и обладает видимостью. Причина видимости — определенность ограниченного бытия.

Поскольку видимость — это отблеск оригинала в отражающем и в отблеске нет непосредственно самого оригинала, то видимость

есть отрицательное, обладающее бытием, но в чем-то ином, в своем отрицании; она несамостоятельность, снятая в самой себе и ничтожная. Сущность, напротив, содержит внутри себя видимость как бесконечное внутреннее движение, которое определяет ее непосредственность как отрицательность, а ее отрицательность — как непосредственность, и, таким образом, есть видимость себя внутри самой себя. В то же время видимость не сводится к отрицательности, ничтожности, снятости: в ней есть остаток бытия оригинала; это определенность, сквозь которую просвечивает другая определенность, а именно оригинал.

Гегель признает, что видимость имеет еще независимую от сущности непосредственную сторону и есть вообще некоторое «иное» сущности. Растворение ограниченного и конечного в абсолютном он именуется «положительной видимостью». Гегель выделяет две основные формы видимости: абстрактную и реальную. Сущность сначала имеет видимость внутри самой себя, в своем простом тождестве. Как таковая, это абстрактная рефлексия, чистое движение ничто через ничто обратно к самому себе. Когда сущность являет себя, она уже реальная видимость, так как моменты видимости обладают существованием. Видимость — это то же самое опосредствование, но ее лишённые опоры моменты имеют в явлении вид непосредственной самостоятельности. Явление есть единство видимости и существования. Когда определенные формы обретают стихию устойчивости, их видимость совершенствуется, переходя в явление, и такую самостоятельность существующего Гегель называет «существенной видимостью».

Онтологическая категория видимости имеет свой гносеологический коррелят в понятии наглядности. **Н а г л я д н о с т ь** — особое свойство развитого знания. Она формируется в процессе взаимоотражения (рефлексии) чувственных и рациональных образов так, что над системой понятий, обозначающих познаваемый объект, в конечном итоге надстраивается чувственная «картинка» объекта, воспроизводящая систему понятий в целом²¹.

²¹ Подробнее см.: Жуковский В. И., Пивоваров Д. В. Интеллектуальная визуализация сущности. Красноярск, 1999.

Гегелевская категория видимости была воспринята марксистами, но грубо и искаженно. В справочных изданиях советского периода видимость чаще всего отождествлялась с противоположным ей (по Гегелю) понятием субъективной кажимости либо с «неадекватным выражением сущности ее односторонними проявлениями». Однако с позиций гегелевской диалектики видимость не сводится ни к кажимости, ни к каким-либо иным формам извращенного отражения, хотя некоторые ее разновидности могут быть охарактеризованы как кажимость или как одностороннее проявление сущности.

Относительность как кажимость

К а ж и м о с т ь — искаженная видимость, поверхностный взгляд на вещи, одностороннее или извращенное проявление сущности наружу. Кажимость — не видимость «вообще», но только один из частных случаев видимости. В свою очередь кажимости целесообразно подразделять на два вида: 1) позиционные кажимости, вызванные объективными особенностями условий нашего наблюдения (например, кажимость восхода и захода Солнца вызвана тем, что мы вместе с Землей движемся вокруг Солнца); 2) кажимости-иллюзии, которые сопряжены с дефектом наших познавательных способностей, с обманом чувств, извращенным восприятием действительности (так, мед может показаться горьким при некоторых заболеваниях печени).

Попытки объяснить природу кажимости предпринимались уже в глубокой древности. В древнеиндийской философии веданты истинному миру Брахмана противопоставлялся материальный мир, лишенный в самом себе основания для своего бытия, однако вызывающий в людях наваждение своей реальности. Согласно веданте материальный мир предстает как майя Брахмана, т. е. как иллюзия подлинности; колдовские чары вызывают в нас кажимость мира именно как видение его внешним чувственно данным миром, но не как осуществляемое внутренним способом восприятие Брахмана. Элеаты противопоставляли истинно-сущее миру чувственного опыта, трактуя последний как кажимость, заблуждение.

В поэме «О природе» Парменид рассматривает множество чувственных вещей как кажимость, а чувства объявляет обманчивыми. Чтобы выйти за пределы окружающей человека кажимости и достичь знания об истинно-сущем, необходимо самоуглубление, озарение, странствие за пределы космоса. Платон вслед за Парменидом разграничивает знание и мнение: знание безошибочно как ведение о сверхчувственном вечном бытии, а мнение связано с восприятием чувственно данного мира и не может быть истинным, поскольку всякая отдельная материальная вещь нереальна. Взгляды древних мыслителей на кажимость модифицировались на протяжении всей истории философии и психологии без добавления принципиально новых объяснений общей природы кажимости.

Релятивизм

Считается, что философский релятивизм Запада восходит к формуле античного софиста Протагора: «Человек есть мера всех вещей». С точки зрения этого философа-релятивиста, наука подобна дому, построенному на песке. Решающие аргументы против релятивизма выдвинул английский философ и социолог Г. Спенсер. Он объяснил, почему бессмысленны любые разговоры об относительном вне взаимосвязи понятий абсолютного и относительного: если не сопоставлять отношение и Абсолют, то само относительное начинает играть роль абсолютного, что ведет к логическим противоречиям. Против пантеистического релятивизма выдвигают и такой аргумент: даже если все в мире относительно, сам мир как целое безотносителен и существует сам по себе.

В своей известной лекции «От относительного к абсолютному» А. Эйнштейн говорил: «Привести все в сферу относительности так же невозможно, как дать всему определение или все доказать, ибо при создании всякого понятия приходится исходить по крайней мере из одного понятия, которое не нуждается в особом определении; при каждом доказательстве нужно пользоваться каким-то высшим законом, справедливость которого признается без доказательств: так и все относительное связано в последнем с чем-то самостоятельным, Абсолютным. В противном случае понятие,

или доказательство, или относительность повисают в воздухе. Твердой исходной точкой является Абсолютное; надо только уметь найти его в нужном месте»²².

Категории абсолютного и относительного играют важную роль в философии религии. Знание их взаимосвязи позволяет занять определенную позицию в традиционной дискуссии по проблеме относительности и абсолютности религиозных истин. В середине XIX в. Бахаулла, основоположник религии бахаизма, проповедовал, что истина любой религии относительна; и поэтому все подлинные религии взаимодополняют друг друга. Это заявление персидского мыслителя принимается в штыки практически каждым религиозным направлением, представители которых полагают, что истины, в которые они верят, абсолютны и неуточняемы. В 1907 г. папа Римский Пий X осудил релятивизм.

Богословы-диалектики все же пытаются совместить абсолютный и относительный полюсы религиозной истины. Так, католический теолог-экуменист Л. Свидлер полагает, что любая религиозная истина имеет момент относительности, ибо выражается в суждениях. Суждение об истинности догмата, кредо или доктрины относительно: 1) к способности индивида понять и выразить его; 2) ко времени его исторического появления; 3) к мировоззрению утверждающего. Х. Д. Гадамер и П. Рикёр показали, что субъект есть часть объекта, наблюдатель образует часть наблюдаемого, следовательно, ни у кого из людей нет достаточного основания претендовать на единственно истинную интерпретацию какого-либо текста, в том числе религиозного. К. Маннгейм продемонстрировал зависимость между мировоззрением индивида и оценками утверждений на истинность. Но дискуссия об относительном моменте религиозной истины этими соображениями далеко не исчерпывается.

Не всякий верующий согласится с абстракцией Бога как Абсолюта, потому что понятие Абсолюта недостаточно хорошо согласуется с представлением о Боге как Существо, входящем в личную духовную связь с верующим. Серия попыток философов как-то объединить веру в Бога как Личность с абстракцией Абсолюта оказалась

²² Цит. по: *Зелиг К. Альберт Эйнштейн*. М., 1964. С. 67.

неудачной. Если Бог понимается как просто Абсолют или Абсолютная идея, то Он является лишь объектом чистой мысли. Но как быть с Его самостью, как понять Его как личность, любящую других существ? Вместе с тем отказ от представления о Боге как Абсолюте привел бы к разрушению религиозной веры, ведь именно идея Абсолюта выполняет функцию экзистенциального центра религиозных убеждений.

Этот парадокс вызван вечным противоречием между чувственным и рациональным в познавательных процессах, а его разрешение под силу разве что будущим пророкам. Конфессиональная вера знает одну и только одну «безусловно истинную религию», отвергая все остальные религии как идолопоклонство и заблуждение; она противится рассуждениям о «религии вообще» и основном вопросе религии, не признает синоптическую и компаративистскую философию религии. Чтобы найти общий язык с верующим такого рода, целесообразно вместо понятия Абсолюта использовать знакомое ему синонимическое выражение, например Бог-Творец.

Образы абсолютного

Можно выявить по меньшей мере семь религиозных образов Абсолюта, фигурирующих в космоцентрических религиях:

1. Бог как личность (иудаизм, христианство, ислам, сикхизм, теистические традиции в индуизме).

2. Неперсонифицированное трансцендентное Бытие как абсолютный исток всякого существования (Брахман в некоторых течениях индуизма, Дао в китайской традиции, Единый Без Атрибутов у сикхов, Татхагата в махаяне).

3. Абсолют, внутренне присущий каждому человеку (вечный Атман у индуистов, Просвещенный Разум в буддизме, вездесущий Святой Дух в христианстве).

4. Абсолютная Цель (нирвана в буддизме, Параматман, т. е. чистая душа, в религии джайнизма).

5. Райский Сонм Богов, достигающих единой цели (ками в шинтоизме, даосские божества, вакан в мифах сиу и духи религий американских индейцев).

6. Абсолют, воздвигнутый на основании откровения родоначальника той или иной религии (Дхармакайя — образ вечного космического Будды, предвечный космический Христос на небесном троне).

7. Абсолют как вечный закон (Дхарма или Рита в индуизме, Дао в даосизме, Дхамма в буддизме, Слово-Логос в христианстве, Тора в иудаизме).

Как видим, в одной и той же исторической религии могут совмещаться друг с другом логически разные образы Абсолюта. Типологию Абсолюта можно развивать и далее, включая в нее сакральные идеалы социоцентрических и эгоцентрических религий, которые не перечислены выше. Совмещая эту типологию с основным вопросом религии, можно систематически обозревать формы проявления религиозного процесса с его идейной стороны.

Имманентное и трансцендентное

И м м а н е н т н о е (от лат. *immanentis* — пребывающий в чем-либо, свойственный чему-либо) — это то, что атрибутивно предмету, внутренне присуще вещи или процессу, свойственно качеству, характеризует самость изнутри.

Т р а н с ц е н д е н т н о е (от лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы) — 1) выходящее за пределы опыта; 2) сверхчувственное; 3) Бог; 4) находящееся за пределами сознания; 5) сфера заданных теоретических конструкторов, не имеющих аналогов в действительности; 6) внешнее по отношению к чему-либо. Иногда религию рассматривают как приемник «сигналов трансцендентного». В одних религиозных учениях Абсолюту приписывается имманентное бытие (пантеизм), а в других — трансцендентное бытие (теизм).

Понятия трансцендентного и имманентного являются конкретизацией понятий внешнего и внутреннего. Внешнее и внутреннее — философские категории, обозначающие своей взаимосвязью особенности и противоречия пограничных ситуаций.

В н е ш н е е — то, что пребывает за границей предмета, а **в н у т р е н н е е** — то, что заключено в самом предмете. Предмет как целое есть динамическое единство внутреннего и внешнего.

Понятием внешнего описывают поверхностную сторону предмета, особенности его функционирования, пограничные взаимодействия окружающих вещей, весь внешний мир, трансцендентные реальности. Понятием внутреннего характеризуют строение предмета, связь его частей, самобытие, своеобразие вещи, сущность предмета как совокупность всех его отношений и возможностей, субъективную реальность организмов, имманентную абсолютную реальность.

Внешнее обычно является необходимым условием существования и развития внутреннего. Внутреннее и внешнее вне отношения друг к другу логически бессмысленны, взаимопроникают и могут вступать между собой в диалектические противоречия. Граница между ними подвижна, а подчас и вовсе трудноуловима — она одновременно непрерывна и прерывна, виртуальна и реальна, бесконечна и конечна.

Экстериоризация — выход внутренних сил наружу, а интериоризация — движение вовнутрь, вглубь. О внутреннем часто можно судить по его внешним проявлениям. Внешнее так или иначе отражается во внутреннем. Понятием гетерономии (от греч. ἕτερος — другой, νόμος — закон) обозначают чужеродную закономерность, определяемость какого-либо явления чуждыми ему внешними законами. Противоположность гетерономии — автономия, т. е. управляемость собственной, внутренней закономерностью. Теономия — подчинение Божественному закону, наполненность абсолютным Духом, опосредование церковными законами.

Механицизм, ламаркизм, географический детерминизм полагают внутреннее вторичным, производным от внешних материальных условий. Напротив, идеалистический пантеизм видит во внешнем результат действия внутренних духовных сил. Так, по Гегелю, подлинным источником становления и развития всякого наличного бытия является единство и борьба внутренних противоположностей. К этой версии примыкает марксистский пантеизм, преимущественно объясняющий внешнее проявлением внутренних противоречий. Традиционное естествознание описывает внешний мир на языке невидимых внутренних законов природы.

В истории философии противопоставление имманентного и трансцендентного происходило не только в логическом смысле, аналогичном различению внутреннего и внешнего, но также результировалось в противостоянии школы имманентной философии и учений трансценденталистов. Философы-имманенты отождествляли познаваемую реальность с содержанием сознания субъекта и не признавали ее объективного существования (В. Шуппе, Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман, И. Ремке и др.).

В поздней схоластике под трансцендентным подразумевали наиболее общие характеристики предметов, такие как вещь, сущее, истинное, благое, единое, которые выходили за пределы индивидуальных свойств этих предметов. В современной богословии термином *т р а н с ц е н д е н т н о е* обычно обозначают сверхфизическое, потустороннее, сверхъестественное, т. е. то, что непознаваемо привычными способами, однако может быть дано нашему умозрению через благодать.

Часто под трансцендентным понимают такую вне нас существующую объективную реальность, которая по тем или иным причинам недоступна эмпирическому познанию и практическому воздействию. С. Л. Франк выделял трансцендирование вовне и вовнутрь; и то и другое возможно, по его мнению, с использованием трансрационального (мистического) способа, особого — трансцендирующего — мышления.

Трансцендентальное и граница

На протяжении всего Средневековья термины «трансцендентное» и «трансцендентальное» употреблялись как различные варианты обозначения одного и того же понятия. Кант отчетливо различил их: *т р а н с ц е н д е н т н о е* — основоположения, выходящие за пределы опыта и относящиеся к сфере внешнего, а *т р а н с ц е н д е н т а л ь н о е* — основоположения, относящиеся к предпосылкам возможного опыта и входящие в сферу имманентного: «Я называю трансцендентальным всякое познание, которое занято не столько объектами, сколько нашим способом познания их, поскольку заранее допускается, что это познание должно быть возможным

arriori». Мыслящее «я» (*ego cogito*), являясь субъектом познания, знает себя как основание всех своих определений; и Кант интерпретирует его как «первоначальное трансцендентальное единство апперцепций».

В трансцендентальном часто усматривают отсвечивание трансцендентного в имманентном. Например, трансцендентальным можно назвать мистическое тождество небесного и земного в медиуме — в Богочеловеке, пророке, святом, сакральном предмете. В этом смысле религиозная вера также имеет трансцендентальные свойства. В ней фиксируется ситуация границы между абсолютным и релятивным, она обладает теми же парадоксальными свойствами, что и всякое пограничное состояние.

Понятие границы — одна из важнейших категорий философии религии. «Всё многообразие мира возникает только благодаря различным границам, внутри которых действует положительное» (Ф. Шеллинг). Одни мыслители (например, Парменид) считают мир принципиально замкнутым, другие (например, Мелисс) — безграничным. По мнению экзистенциалистов, предельное бытие полно противоречий, ужаса, страха и страданий, поэтому ограниченность бытия человека лучше всего описывать понятиями заботы, смерти, страха, тоски. По Ясперсу, в особых (граничных) ситуациях индивид особенно остро ощущает конечность и неподлинность своего существования, ясно осознает жестокость и враждебность внешнего мира, наталкивается на непреодолимые преграды вины, случайности, борьбы. Когда человек пересекает границу предельного бытия и оказывается в запредельном, то все его противоречия и муки исчезают. Следовательно, полезно пересекать границы предельного бытия. По мнению Сартра, в феномене свободы выявляется незавершенность личности и ее стремление преодолеть собственную замкнутость. Одно из важных свойств человеческой границы — служить ориентиром жизненного поиска.

Г р а н и ц а — начало и конец всякого определенного бытия. Граница есть межа, отделяющая нечто от иного; место прямого соприкосновения, единения и взаимопроникновения смежно сосуществующих предметов. Выражаясь языком Библии, границу хочется

уподобить «слуге двух господ» и «суете сует». По своей природе она парадоксальна:

1) разъединяя вещи, она в то же время объединяет их, становится основой их связи; пограничные контакты разных *A* и *B* чреватые эмерджентами, неожиданными новообразованиями;

2) границе как конечности качества присуща также потенциальная бесконечность, поскольку, переходя через нее, данное качество становится иным, превращается в другое;

3) будучи одним внешним нечто, каждая качественная определенность в то же время содержит в себе множество внутренних определенностей, граней, является единством многих признаков.

В каких бы ракурсах ни рассматривать границу, она всегда предстает чем-то неопределенным, амбивалентным. Эта существенная, истинно диалектичная двойственность границы указывает на то, что именно неопределенность и есть то, что составляет качественную определенность пограничного бытия. Размышляя о феномене парадоксальности всякой границы и об отождествлении в ней любого «своего» и «иного» (бытия и небытия, космоса и хаоса, субъекта и объекта и т. д.), классики философии обогатили концептуальные средства анализа абсолютной реальности.

Вот ряд концептов для измерения тождества предельных противоположностей: «универсальная субстанция» (Спиноза), «тождество духа и природы» (Шеллинг), «абсолютный дух» (Гегель), «универсум» (Шлейермахер), «по ту сторону субъективности и объективности» (Джемс), «космическое целое» (Хокинг), «космическая личность» (Брайтмен). Смысл этих предельных мерно-пограничных концептов соположен с «мистической априорностью» и открывается в интуиции.

Границы подразделяют на пространственные и временные, внешние и внутренние, качественные и количественные, существенные и несущественные, постоянные и изменчивые, преодолимые и непреодолимые и т. д. Вопрос о первопричинах пограничного бытия — одна из вечных загадок человечества. Например, в философии он может ставиться как вопрос о водоразделе бытия и ничто, в социологии — как проблема маргинальности, в социальной психологии — как проблема гендерной идентичности, в политике —

как обсуждение геополитических реалий, в науковедении — как задача описания пограничных синтетических наук, в физике — как задачи о силах поверхностного натяжения или скин-эффекте.

Античные мыслители по-разному объясняли причину изначальной дискретности вещей, их отделенности друг от друга границами. Демокрит усматривал предельную причину раздельности простейших качеств в принципиальной неделимости вечных атомов, а источник безграничности и бесконечной делимости видел в пустоте. Согласно Платону, границы между материальными телами появляются из-за действия бестелесных математических идей. Эти особые математические предметы встраиваются опосредующим звеном между общими идеями и однородной материей, непосредственно воплощаясь в виде чувственно воспринимаемых контуров, очертаний и фигур определенной величины и числа, т. е. тел в пространстве. Сама же по себе материя, по Платону, однородна, нерасчлененна, бескачественна — это непрерывное количество.

Аристотель, напротив, непрерывное количество толкует не как неразличенную сплошность безо всяких границ, но как внутри себя различенное, разграниченное, состоящее из частей. Части непрерывного количества соприкасаются друг с другом, имеют общую границу; между ними нет заполненного инородной сущностью промежутка. Есть также и раздельные (прерывные) количества, которые Аристотель характеризует тем, что их части не имеют общей границы (число, речь, единицы, слоги). Спиноза признает реальное существование границ между вещами, но полагает, что фактическая отделенность (конечность) тел друг от друга вовсе не означает, будто тела суть разнородные субстанции. Реальные границы между телами — это границы между принципиально однородными частями или границы внутри одной и той же субстанции. Это границы внутри естественно-природной материи, а не между материей и пустотой.

Лейбниц полагал, что тело само в себе есть нечто сплошное, неопределенное и киселеобразное, к тому же лишённое движения. Все различения и границы в телесную субстанцию вносятся энтелехией, деятельностью разума. Иногда для отождествления тел достаточно проследить совпадение их пространственных границ во

все моменты времени. Однако границы могут быть не только пространственными, но проходить также по линии других свойств. Тогда более строго принцип тождества, по Лейбницу, формулируется так: две вещи будут тождественными в том случае, если любое качество, принадлежащее одному из них, принадлежит и другому. Отождествление есть совпадение качественных границ вещей. Разумеется, тождество всегда есть только тождество в каком-то отношении. Граница вещи есть ограниченность ее в отношении одних характеристик и не является границей в отношении каких-либо других признаков.

Наиболее полно диалектическое учение о границе представлено в работах Гегеля, в особенности в его «Науке логики». Граница есть то, полагает Гегель, в чем ограничиваемые в той же мере суть, в какой и не суть. От границы неотделимы ее стороны — бытие и ничто, Бог и творение, положительное и отрицательное; все понятия философии могут служить примерами единства и нераздельности сторон границы. Граница — не пустое пространство и не чистое бытие, а синтетическое содержание. С одной стороны, граница — имманентное определение всякого нечего как конечного внутри-себя-бытия. С другой стороны, граница есть бытие-для-иного, нечего со «своим иным». В границе выдвигается небытие-для-иного, качественное отрицание иного. Противоречие сразу же имеется в том, считает Гегель, что граница как рефлектированное в себя отрицание данного нечего содержит в себе идеально моменты нечего и иного, и в то же время они как различные моменты положены в сфере наличного бытия как реально, качественно различные.

Граница — это опосредование, через которое нечего и иное есть и не есть; она одна на двоих, середина между нечего и иным, в которой они прекращаются. Они имеют свое наличное бытие по ту сторону друг друга и их границы; граница как небытие каждого из них есть «иное» обоим. В границе нечего и иное тождественны, у них есть общее им обоим единство и различие. «Нечто» — это не то, что «другое». Когда мы определяем нечего как предел, мы тем самым уже выходим за его предел. Нечто имеет свое наличное бытие только в границе.

Другое определение, говорит Гегель, — беспокойство, присущее всякому нечто и состоящее в том, что в своей границе, в которой оно имманентно, нечто есть противоречие, заставляющее его выходить за свои пределы. Граница в самом определении существует как предел. Граница существует, и должно переступать границу. В границе взаимооборачиваются активное и пассивное, субъектное и объектное. Согласно Гегелю, будучи ограничивающим, нечто, правда, низводится до того, что само оказывается ограничиваемым, однако его граница как прекращение иного в нем в то же время есть лишь бытие этого нечто: благодаря ей нечто есть то, что оно есть, имеет в ней свое качество. Качественная граница — это конец некоего данного качества; качество есть такое бытие и непосредственность, в котором граница и определенность тождественны с бытием. Количественная граница — это что-то вроде поля, а не линии; это безразличие данного нечто к своей внешней границе, но это безразличие относительное, в рамках своей меры. Мера — интервал (промежуток между границами) постоянства качественной определенности, количественные границы которого постепенно изменяются.

Конечное есть двигающееся к своему концу из-за изменения своих внутренних границ. Противоречия внутри нечто гонят это нечто дальше себя. Граница становится, укрепляется, отрицается. Становящаяся граница есть, по Гегелю, отталкивание определенности от самой себя, порождение не того, что равно самому себе, выход за свои пределы. В этом выхождении граница вновь возникает, снимая себя и выводя себя к следующей границе, и т. д. до бесконечности.

Гегель различает границу и определенность. Определенность как таковая принадлежит к бытию и качественному; она не граница, так что не относится к чему-то иному как к своему потустороннему, а всецело остается при самобытии. Когда граница отрицается, то происходит выход за определенность. В отличие от качества с его относительно устойчивой внешней границей, сущность есть такое бытие, которое не терпит никаких границ, безразлично к границе. В самой сущности определенности нет, но определенность только положена самой сущностью.

Граница сама может иметь промежутки, интервалы, переходные моменты. Она может иметь и характер ничто, и характер меры. В наличном бытии ничто становится границей, через посредство которой нечто все же соотносится с чем-то иным вне его. Если мера как интервал сравнительно устойчива, то на самой границе меры (при переходе к иной мере) наименьшая устойчивость. Небытие предмета — те границы, за которыми данный предмет еще или уже не существует. Проблема границы между отдельными вещами предполагает также решение вопроса о пределе делимости пространства и времени: отделены ли контактирующие вещи квантами длины и времени или граница объединяет их без атомарных промежутков? Эта проблема пока не имеет своего обоснованного решения.

Пространство

Пр о с т р а н с т в о — предельно абстрактная философская категория, обозначающая конечную либо бесконечную совокупность мест в материальной или духовной среде. Место (греч. τόπος, лат. *locus*) — непрерывная и ограничиваемая сторонами непосредственность направлений, путей, расстояний. Непосредственность материального места и его свойств прямо задается в нашем чувственном опыте и не может быть в полной мере концептуально описана. Место относительно постоянно, соотношение его сторон сохраняется некоторое время неизменным. Одно место непрерывно переходит в другое, отсюда многосвязность пространства.

Пространство — это не материальный или духовный субстрат, не материя и не дух, а загадочное свойство *р а с с т о я н и я*, проявляющееся в отношениях между материальными либо духовными телами. Бессмысленно «школьное» утверждение, будто отрезок линии (скажем, длиной в один метр) состоит из геометрических точек, а плоскость из линий. Математическая точка есть предельная умственная абстракция тела (субстрата). По определению она метрически равна нулю, т. е. неделима и не имеет протяжения. Сколько бы геометрических точек-нулей ни сопоставлять и ни складывать, протяженность их ряда останется равной нулю. Линия — вовсе не сумма точек и не воображаемая траектория движения

абстрактной точки, а расстояние (отношение, соположение) между как минимум двумя разными точками.

Материальный топос имеет три измерения (длину, ширину, высоту), внутреннюю область и внешние границы, также характеризуется соотношениями с другими местами (вправо, влево, выше, ниже и т. д.). Таким образом, пространство, составленное единицами-топосами, есть состоявшееся единство непрерывности и прерывности, внутреннего и внешнего, конечного и бесконечного. Материальное пространство обладает метрическими и топологическими свойствами. Основная единица физической длины СИ — метр (франц. *metre*, от греч. μέτρον — мера). Метрика — формула или правило для определения расстояния между любыми двумя точками физического пространства. Топология изучает свойства фигур, не изменяемые при деформациях, производимых без разрывов и склеиваний.

Например, окружность, эллипс, контур квадрата имеют одни и те же топологические свойства, так как эти линии могут быть преобразованы одна в другую. А вот кольцо и круг обладают разными топологическими свойствами, ибо круг ограничен одним контуром, а кольцо — двумя. В истории философии изначально противостоят три концепции пространства — феноменалистическая, субстанциальная и реляционная; в разные исторические периоды верх берет какая-либо одна из них, затем уступая место другой.

1. Феноменалистическая концепция духовного пространства. Многие философы, вслед за Буддой, Платоном, Парменидом и Зеноном, полагают, что физическое пространство не обладает собственным существованием, а абсолютное бытие не зависит от пространственных условий. Будда учил, что внешний пространственный мир есть всего лишь иллюзия, возбуждаемая в нас духовными частицами, дхармами. По Платону, мир объективных идей составлен нигде не локализованными вечными объектами, а материя (хора), изначально бесформенная и незримая, служит источником множественности, индивидуации.

Христианская философия, как и платонизм, не наделяет абсолютное бытие материально-пространственными свойствами. Бог повсюду, но не занимает отдельного физического места. Бог скорее

не в материальном пространстве, а источник такого пространства. Все, что находится в материальном или духовном пространстве, имеет границы; одно пространство исключает другое. Бог же по определению есть существо бесконечное, а потому вечно внепространственное. Материальная или духовная протяженность — акцидентальная проявленность Абсолюта.

Беркли рассматривал пространство и его трехмерность как порядок наших восприятий, т. е. как духовное пространство. Кант также увязал природу пространства с особенностями человеческого восприятия и понимал топос как априорно-душевную структуру субъекта. Вещи кажутся людям протяженными и трехмерными вследствие заданных способностей их ума и особого устройства органов чувств. Другие разумные существа, с другой сенсорной организацией, возможно, постигали бы мир вне времени и пространства. Пространство — некоторого рода «интуиция обособленности», индивидуации. Безусловный источник такой интуиции — продуктивное воображение. Пространство эмпирически реально, так как любой объект нам дан внутри него. Однако оно не вещно, а трансцендентально идеально и есть чистое созерцание, полагал Кант. Э. Мах поддержал концепцию Беркли и Канта и определил пространство как «упорядоченную систему рядов ощущений».

В пользу феноменалистической концепции свидетельствует открытый психофизиологией XX в. феномен врожденности всякому человеку «геометрического алфавита»: посредством геометрических единиц (круга, треугольника, квадрата и т. д. — таких единиц более двадцати, они опредмечиваются ребенком в каракулях) мы экстериоризируем образы вещей. Но если все же допустить, что интуиция пространства как-то связана с объективно реальной разграниченностью вещей, тогда у нее должна быть объективная основа. Правда, Ф. Г. Брэдли настаивал на ошибочности трактовки пространства как «принципа индивидуации». По его мнению, невозможно специфицировать позицию в пространстве ни термином «здесь», ни указанием координат. Ведь любое описание топоса (скажем, «75 ярдов к северу от этого пятна») можно применить к множеству мест в универсуме. Пространство, которое человек знает, есть всего лишь одна ситуация подле другой и не более того.

2. Субстанциальная концепция была впервые философски сформулирована атомистами. Обобщая явления сгущения, разрежения и проницаемости тел, Демокрит ввел понятие особого вечного первоначала — пустоты как таковой (небытия, меона). Пустота неподвижна, беспредельна, не превращается в нечто телесное, не оказывает никакого воздействия на находящиеся в ней тела и безразлична к ним. Она едина, однородна, не имеет плотности, бесформенна, бесконечно делима. Пустота всегда разделяет атомы (бытие) и не дает им сливаться, каждый атом окружен вакуумом.

Эпикур говорил, что если бы не было пустоты-вместилища, то телам не было бы где двигаться и сквозь что двигаться; атомы падают с отклонением в бездонном пространстве под воздействием своего веса, а пустота не оказывает им никакого сопротивления. Тит Лукреций Кар объясняет причину вечного движения материи бесконечностью пространства, у которого нет никакого низа.

Эта концепция в Новое время вошла в основание классической физики. Для создания универсальной механики и расчета движения тел, считал И. Ньютон, нужна максимально стабильная система отсчета. Такой системой не могут быть Земля, Солнце или дальние звезды, поскольку они перемещаются и их движение также требует механического описания. Поиск мировой системы отсчета вынудил Ньютона ввести абстракцию абсолютного пространства. Абсолютное пространство, по своей природе лишнее соотношения с чем-либо вне его, всегда остается подобным себе самому и неподвижным, говорится в его сочинении «Математические начала натуральной философии».

Такое пространство имеет метафизический смысл и принципиально отличается от физической протяженности тел. Протяженность — первичное и не требующее объяснения свойство атома (тела) занимать какое-либо место и совпадать с этим местом; положение тел и расстояния между ними определяются относительно других тел; следовательно, всякое физическое пространство релятивно, изменчиво, неабсолютно. Абсолютное пространство Ньютон называет (в Приложении к «Оптике») *sensorium Dei* («чувствительным органом Бога»), посредством этого органа Господь Бог Вседержи-

тель пребывает в любой точке (вездесущ), все видит и мудро управляет мировым порядком.

Из идеи абсолютного пространства вытекает принцип дальнего действия, согласно которому действие тел друг на друга передается мгновенно через пустоту на сколько угодно большие расстояния, а мир в целом мгновенно и всегда пребывает во всеединстве. Тайну абсолютного пространства Ньютон считал в целом непостижимой, но ряд его свойств все-таки перечислил. Абсолютное пространство есть пустоеместилище тел; оно неподвижно, вечно, не зависит от времени, пронцаемо безо всякого сопротивления, не воздействует на материю и не испытывает ее влияний, трехмерно, прямолинейно, бесконечно вширь и вглубь, бесконечно делимо, непрерывно, связно, одинаково во всех точках и по всем направлениям (однородно и изотропно).

Ньютон не соглашался с представлениями Декарта о тождестве пространства с материей и сплошной заполненности мирового пространства. Даже если бы все тела исчезли, то абсолютное пространство все равно осталось бы тем же, полагал Ньютон. Метафизическое учение Ньютона о пространстве стало методологическим основанием классической физики и господствовало в естествознании в течение XVII—XIX вв. Через школьный курс физики оно прочно закрепилось в массовом обыденном сознании. Большинству людей оно и по сей день представляется совершенно естественным.

Вместе с тем это учение по своему существу неверифицируемо. Невозможно ответить на вопрос, движутся или покоятся тела относительно абсолютной системы отсчета. Протяженность любых тел и расстояния между ними измеряются линейкой-метром вне зависимости от того, движутся эти тела или пребывают в покое.

3. Реляционная концепция материального пространства намечена Эмпедоклом, который отрицал пустоту и объяснял протяженность всякой вещи особой соположенностью четырех корней — воды, земли, огня и воздуха. Аристотель определил пространство как совокупность мест, связав место с телом. Место не бывает само по себе, а только как граница и один из атрибутов тела. Всякую вещь тянет к своему природному месту: например, землю — вниз, огонь — вверх. «Стремиться к своему

месту свойственно по природе любому [элементу], но у всех них образ и форма зависят от их границ»²³. Граница на своей территории может удерживать вещь какое-то время в состоянии покоя.

Декарт уравнивал пространство с материей и мыслил его заполненным без промежутков. Согласно Лейбницу, пространство не есть самостоятельная реальность, которая не зависит от материи; оно не является также свойством или органом Бога. Пространство всякий раз объективно составляется взаимным расположением множества отдельных физических тел и обусловлено действующими внутри них силами отталкивания. Не следует понимать протяженность тела безотносительно к другим телам. Физический размер тела, следовательно, релятивен, динамичен, изменчив.

Мы постигаем протяженность благодаря тому, говорил Лейбниц, что постигаем порядок в сосуществованиях; но мы не должны понимать протяженность (а также пространство) как некоторую субстанцию. Под местом Лейбниц понимает то, что присуще разным существованиям в разные времена, когда они совершенно совпадают в своих отношениях сосуществования с некоторым состоянием, предполагаемым в тот или иной момент фиксированным. Тогда пространство — это то, что получается из совокупности этих мест. Реляционные воззрения на пространство так или иначе подержали Толанд, Дидро, Бошкович, Гегель.

Концепция Лейбница в целом отвечает геометрической интуиции, хотя в XVII—XIX вв. она противоречила идее вакуума и представлению о невозможности неевклидовых геометрических отношений. Геометрия не знает пространства вообще, но оперирует понятиями относительного пространства — треугольного, круглого, квадратного и т. п.; всякое особое геометрическое пространство (евклидово или неевклидово) образуется специфическим соотношением точек (абстракций от тел) и имеет не столько внешний, сколько внутренний характер; при изменении соотношения точек меняется вид или род пространства.

Реляционная концепция Лейбница стала обретать реальный вес в науке после того, как изменилось в связи с открытием поля поня-

²³ *Аристотель. Сочинения* : в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 432.

тие вакуума, а Лобачевский, Бойаи и Риман создали неевклидовы геометрии. Следуя Лейбницу, Лобачевский выводил геометрические свойства из действующих в телах физических сил. В XX в. теория относительности выдвинулась в физике на первый план и получила также широкое распространение в философии.

Так, руководствующийся ею диалектический материализм трактует пространство как атрибут, способ существования материи. Из математических уравнений специальной и общей теории относительности в физике следует вывод о неразрывной связи физического пространства со временем и движущейся массой. Длина материального тела сокращается при возрастании скорости его движения. Тело, перемещаясь, не оставляет после себя свою пустую форму. Чем больше напряженность гравитационного поля, тем криволинейнее становится физическое пространство, что многими физиками считается частично подтвержденным в 1919 г. астрономами, наблюдавшими солнечное затмение по особой методике. Космология установила зависимость метрики пространства от средней плотности космической материи.

Современная теория относительности имеет прежде всего физический, а не метафизический характер (но, заметим, что идея абсолютности скорости все-таки напоминает о Боге-Свете, включает в себя метафизический компонент). В этой теории пространство-время наделено следующими свойствами. Оно неоднородно, неодинаково в разных направлениях (анизотропно), изменчиво, компактно, криволинейно, может иметь более трех измерений (пять, восемь и т. д.). Это пространство риманово, а не евклидово. Возможно, оно прерывно в топологическом смысле, состоит из минимальных неделимых квантов-мест, сопряженных с простейшим уровнем материи.

Поскольку метрические свойства инерциальной системы зависят от скорости ее перемещения, то протяженность тел нужно измерять не универсальным метром, а геохронометрически, т. е. особой для каждой системы линейкой, снабженной собственными часами; показания часов в разных инерциальных системах синхронизируются световым сигналом. В рамках реляционной концепции высказано предположение о существовании особых видов

материального пространства — химического, биологического и социального, которые таинственно надстраиваются над физическим пространством-временем.

Теория относительности исходит из принципа близкодействия, согласно которому взаимодействие между удаленными друг от друга объектами осуществляется с помощью промежуточных звеньев (среды), передающих взаимодействие от точки к точке с конечной скоростью. В свете этого принципа вопрос об актуальном всеединстве материального мира становится весьма проблематичным и пока не имеет удовлетворительного решения.

Субстанциальную концепцию пространства нередко пытаются представить предельным случаем теории относительности в условиях, когда релятивистский эффект незаметен при очень малых скоростях движения тел. Если вести речь не о *sensorium Dei*, а о ньютоновском понятии физической протяженности, то погружение классической механики в неклассическую кажется логически правомерным. Однако вряд ли вся ньютоновская метафизика абсолютного пространства редуцируема к релятивистской физике относительного пространства-времени. Разрешимо ли вообще концептуальное противоречие между противоположными метафизическими принципами абсолютного и относительного, а тем более между метафизикой неизменной пустоты и физикой изменчивого пространства-рядоположенности? В это как-то мало верится.

К тому же с конца XX в. теория относительности начала испытывать серьезный кризис. Не исключено, что субстанциальная концепция когда-нибудь снова выдвинется на передний план. Возможно также, что субстанциализм и реляционизм на некоторое время — под влиянием постмодернизма — уступят место феноменалистическим воззрениям. Тем не менее все эти три концепции все еще способны развиваться и конкурировать между собой.

Субъективная перцепция пространства людьми является функцией их индивидуального и социального опыта. Например, деревенский житель воспринимает среду своего обитания во многом иначе, чем городской; путешественник относится к пространству не так, как заключенный; кочевой образ жизни, в отличие от оседлого земледелия, требует периодической смены места жительства.

Характер родоплеменной или национальной культуры существенно связан с ее географией.

Так, специфика русской культуры во многом определена евразийской обширностью России. Геополитика, описывающая политическое пространство, концептуально обосновывает право на сужение или расширение территории того или иного государства в зависимости от его историко-культурных особенностей. По способу восприятия выделяют следующие перцептивные образы пространства: аутическое, эгоцентрическое, проективное и евклидово; диффузное, концентрическое, расширяющееся и суживающееся.

К одним топосам люди относятся профанно, к другим — сакрально. Свято место, говорят, пусто не бывает. Символ священного пространства есть представление о том, что именно «здесь» мистическое открывает само себя человеку. Храм, могила в лесу, монастырь, церковь или иное место поклонения — примеры такого пространства. Столбы или колонны вокруг этих объектов указывают на границы святого места и тоже имеют значения сакральных знаков. Полны тайным смыслом доисторические места поклонения — Стоунхедж в Англии и иные мегалиты Европы, а также храмы Древнего Египта, Вавилона, Китая, Мексики.

Сакральное пространство нередко принимают за картину мира. Куполы христианских церквей — символ рая, алтарь — символ Христа; святая святых в иерусалимском храме — символ Яхве; ниши для молитв в мечетях символизируют присутствие Аллаха. Обобщенный образ пространства складывается под влиянием мифологии, религии, науки, морали и многих других социокультурных факторов.

Софийность как связь абсолютного и относительного

В теологии и религиозной философии широко применяется понятие Софии — Премудрости Божьей. В ее честь названы многие православные храмы. В самом широком философско-теологическом смысле **с о ф и й н о с т ь** есть принцип укорененности абсолютного бытия в относительном бытии мира и человека, т. е.

принцип богоявления (теофании), дыхания Силы Божьей. Событие теофании мыслят как совмещенность трех моментов:

- 1) непосредственного присутствия Бога;
- 2) «материи богоявления», обладающей собственной тварной природой;
- 3) взаимопроникновения Творца и твари вплоть до их взаимного отождествления.

В иудейской литературе Премудрость Божья обозначается термином «Хокма»; прославлению Хокмы посвящены такие ветхозаветные тексты, как Книга Иова (гл. 28), Книга Притч (гл. 8, 9), Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова, Книга премудрости Соломона, а также ряд талмудических трактатов, труды Филона Александрийского.

Хокма есть процесс перехода от бытия творящего Бога к тварному существованию. Эта фаза теофанического тождества между абсолютным и относительным наделена атрибутом персональности. Иудеи придавали Хокме статус особой Божественной личности и синкретично совмещали в ней небесное и земное, нетварное и тварное, единое и многое. Хокма конкретизируется именами и образами: Имя Божье, Дух Божий, Слово Божье, Начало, Сила, Шехина.

Неоплатоники представляли Софию в виде такой внутриумной жизни космоса, которая постоянно порождает новые смыслы и воплощает их в интеллигибельной материи. В «Евангелии истины» (открытом в 1945 г. в составе библиотеки Наг Хаммади в Верхнем Египте и приписываемом христианскому гностику Валентину) говорится о ступенях изречения и самораскрытии имени Божьего. Вначале имя Отца открывается как Ум-Логос, затем — по вертикали вниз — зоны принимают всю полноту Логоса, частично падая в заблуждение и развивая в себе демонические наклонности.

Под воздействием гностических концепций софийности II—III вв. В. С. Соловьев написал (после командировки в 1875 г. в Британский музей) два произведения: рукопись «Sophia» и «Чтения о Богочеловечестве», положив начало русской софиологии. Соловьев попытался выразить диалектический характер Софии, определяя ее то как тело Божества, то как душу мира. Метафизическую

причину мирового зла русский философ усматривал в воспламенении эгоистической воли Софии, влекущей за собой падение мировой души. По Соловьеву, в процессе боговоплощения и искупления София выявляется как Тело Христово, Богородица, церковь, единое Богочеловечество.

П. А. Флоренский увидел в Софии Логос, «образ и сына Божественной Премудрости». С. Н. Булгаков приписал Софии свойство Вечной женственности и назвал ее «четвертой ипостасью», в которой ипостаси Троицы зарождают мир. А. Ф. Лосев расположил софийные категории по принципу иерархического нисхождения Единого и выражения Абсолютного первоначала во всеобщем. Религиозно-философская софиология представляет собой серию попыток конкретизировать и олицетворить процесс взаимоперехода абсолютного и относительного.

Основной вопрос религии

Можно ли кратко сформулировать основной вопрос религиозного мироотношения? Думаю, что любая религия сопряжена с ответами на три следующих вопроса.

1. Существует ли сверхчувственная реальность, которой подчиняется весь видимый порядок вещей, и чего больше в мире — открытого нам или сокровенного?

2. Если сверхчувственная реальность имеет объективное существование, то как мы, телесно принадлежащие к чувственно воспринимаемому миру, можем знать о ней?

3. Открыт ли нам сверхчувственный мир в знамениях обычных вещей, воплощается ли он в избранном человеке, его поведении и словах или дан в форме умопостигаемых, но незримых законов природы и общества?

Но разве эти вопросы специфичны только для религиозного сознания? К тому же они сформулированы на языке философии. Эти вопросы ставят перед собой в той или иной форме не только богословы, но также философы, естествоиспытатели, художники, политики, юристы. Проблема связи явления и сущности — одна из онтологических формулировок основного вопроса философии.

Естествоиспытатели видят важнейшую задачу науки в открытии сверхчувственных связей вещей и процессов — научный поиск нацелен на призрак закона.

Равным образом обстоит дело в искусстве. Гегель определял искусство как чувственное явление идеи (сущности) и усматривал основной вопрос искусства в поиске путей преодоления раздвоенности мира на мир идеальный и мир реальный. Воплощая сокрытые сущности в совершенных чувственных формах, искусство помогает людям устранять чувство страха перед неведомыми эссенциальными силами бытия. Гуманитарии и обществоведы вглядываются в глубины человека и социальной жизни и пытаются разгадать тайные законы произрастания человечества.

Как видим, пожалуй, все основные формы общественного сознания изначально сопряжены с одной и той же триадой выше обозначенных проблем, хотя всякий раз и в отдельности формулируют их на своем специфическом языке.

Для обнаружения тождества и разнообразия формулировок данных фундаментальных проблем человеческого существования наиболее подходит язык богословия и философии, к которому нам и пришлось прибегнуть. Тождество в отношении исходных вопросов свидетельствует о том, что нет независимых друг от друга форм общественного сознания, но все они проникают друг в друга, взаимодополнительны и суть ветви одного и того же дерева познания добра и зла.

Из сказанного, в частности, следует, что религия пропитана философией, мифологией, искусством, наукой, моралью, правом, политикой. Поэтому невозможно точно определить ее границы и ясно ответить на вопрос, где кончается религия и начинаются наука, философия, мораль и т. д. Равным образом не поддаются однозначному определению, например, границы науки: как выделить из науки религиозные, мифологические, философские и иные компоненты? В сознании реального индивида обычно совмещены и взаимоувязаны все эти модусы духа и души.

Кто может сказать, где, допустим, кончается Ньютон-теолог и начинается Ньютон — физик и математик? Как можно четко различить в «Тайной вечере» Леонардо да Винчи схему оптико-физи-

ческого эксперимента с отражением луча света и художественное воплощение великим мастером религиозного предупреждения монахам: «Нет ничего тайного, что бы не стало явным»? Что в первую очередь обусловило содержание принципа абсолютности скорости света в теории относительности Эйнштейна: библейское учение о вечном Божественном свете, философский пантеизм Спинозы или всего только конструктивное обобщение оптических экспериментов физиков? Эйнштейн, как известно, любил советоваться с Торой, увлекался спинозизмом и не считал религиозно-философскую методологию чем-то внешним для теоретической физики.

Точных ответов на эти и подобные им вопросы не существует, поскольку человеческий дух вообще не знает четких границ и не поддается номенклатурному или дисциплинарному исчислению, как бы по этому поводу ни сетовали любители жестких классификаций.

Тем не менее абстрактное мышление помогает провести относительные, условные границы между различными формами общественного сознания. Философски сформулированная выше триада проблем восходит к основному вопросу религии о взаимосвязи человека и Абсолюта. Каждая религия дает Абсолюту разные имена: Бог, Центральная Энергия, Сверхчеловек, Родовое «я», Абсолютное Я в моем эмпирическом «я», Солнце, Огонь и т. д. Категория Абсолюта предельно обобщает архетипические представления религий — космоцентрических, социоцентрических и эгоцентрических.

Поэтому основной вопрос религии «вообще», поставленный в самой абстрактной форме, имеет следующие три взаимосвязанных аспекта:

- 1) существует ли Абсолют?
- 2) как его можно познать?
- 3) как к нему следует практически относиться?

Характер конкретной религиозной связи существенно зависит от особенностей решения этого основного вопроса. Из этого же вопроса можно философски вывести все принципиальные варианты религиозной рациональности.

§ 3. Религиозное отчуждение: пропасть между существованием и бытием

Быть или не быть? — Бытие. — Экзистенциализм о бытии человека. — Небытие. — Существование. — Сущность и явление. — О соотношении сущности и существования человека. — Отчуждение, его виды и религиозное отчуждение. — Свобода. — Онтология отчуждения. — Социально-философский и социально-психологический аспекты отчуждения

Быть или не быть?

Почему есть нечто, а не ничто? Смысл и нормы жизни слиты с осознанием ее ценности, а ценность существования с онтологической точки зрения обусловлена сущностной природой бытия. Кратко это можно выразить так: истинный смысл существования заключается в соответствии существования своей сущности. Религиозное отчуждение есть отчуждение человека от его самой глубокой и сакрализуемой сущности — от интимной положенности человека в полноту бытия и соборность мира. Такое предельное отчуждение, вероятно, довольно часто приключается со свободолюбивым человеческим существованием.

Некоторые мыслители вообще считают его универсальным: «Отчуждение человека от его сущностного бытия, — пишет немецко-американский теолог П. Тиллих (1886—1965), — это универсальный признак существования. Отчуждение — неиссякаемый источник многих частных зол во всяком периоде. <...> ...Рабство воли — это универсальный факт. Это неспособность человека прорваться через свое отчуждение. Несмотря на силу своей конечной свободы, достичь единства с Богом человек не способен»²⁴.

Тема религиозного отчуждения и десакрализации тайны бытия является одним из краеугольных камней в основании современной философии религии. Миф об изгнания Адама и Евы из рая — о разрыве непосредственной связи первых людей с Богом — толкуется

²⁴ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1—2. СПб., 2000. С. 352.

как выпадение человеческой экзистенции (лат. *existentia* — существование) из эссенциальной (лат. *essentia* — сущность) полноты бытия. В Книге Иова рассказывается, что праведник Иов, несмотря на выпавшие ему жестокие испытания, не отвратился от Бога и отстоял в глазах Создателя правильность самой идеи сотворения человека. В метафизическом смысле религия есть стремление ограниченного самобытия подняться над своим существованием до высшего эссенциального уровня и преодолеть случившееся отчуждение своей предельной сущности.

Говоря иначе, религия есть преодоление субстанциального отчуждения — восстановление утраченной связи с подлинным бытием (т. е. с Единым, безусловным началом всего существующего, субстанцией). Для различения понятия о первородном небесном бытии и понятия о падшем существовании человека Платон использовал миф о низвержении человеческих душ из сущностной сферы вечных идей в материальные тела-темницы; утратив божественное бытие и обретя жалкое земное существование, наши страдающие души мечтают о возвращении в изначальную сферу сущностного. С. Н. Булгаков как-то сказал: «пафос религии есть пафос расстояния, и вопль ее — вопль богооставленности».

Что такое бытие и отчуждение от сущностного бытия? Почему Бога часто сопрягают с «полнотой бытия», называют Вседержителем и говорят, что Бог, как средоточие всех мировых связей, есть любовь? Отчего именно с бытием, а не существованием принято связывать лучшие надежды? По каким причинам философы-экзистенциалисты крайне пессимистично оценивают существование человека, описывая его такими словами, как бедственное, безнадежное, небытие, конечность, тревога, вина, бессмысленность, отчаяние? Знакомство с разнообразными философскими определениями понятий бытия и небытия, сущности и существования, отчуждения и освоения позволяет различать, что в этих дефинициях идет от религиозной традиции, а что обусловлено не всегда полезными отклонениями от классики.

В свете традиционного представления о Боге как о Бытии (Сущем) более глубоко переживается вопрос шекспировского Гамлета «Быть или не быть?», принципиально отличающийся от вопроса

«Существовать или не существовать?». Быть — стремиться к связи с полнотой бытия, совершенством, Богом, достраивая себя как образ Божий до подобия Творцу. Желание б ы т ь означает стремление верующего перерастать границы плотского существования, выходить в беспредельное и ради этого жертвовать своим эмпирическим «я», своей плотью и материальными удобствами. Вместе с тем результаты отпадения человека от абсолютного бытия философы оценивают по-разному. Например, Шестов полагает, что, оторвавшись от Бога, человек теряет свободу и целиком подпадает под действие физической необходимости. Напротив, по Бердяеву, болезненный бунт против Бога важен, чтобы бунтарь обрел свободу и достиг бытийной самореализации. Итак, одни усматривают в отчуждении человека от Бытия утрату свободы, а другие, наоборот, обретение личной свободы.

Религиозное утверждение «Бытие определяет сознание» раскрывается серией положений о сотворении мира и человека Богом и о способности человеческого сознания частично постигать Бытие через исследование наличного бытия, т. е. существования. (Материалисты заимствовали религиозную формулу «бытие определяет сознание», отождествив «бытие» с «материальным существованием» и тем самым значительно обеднив мистический смысл этой формулы.)

Быть — значит действовать, соответствовать образу и подобию Божьему, отворять скрытые в себе сущностные силы, способности творить. Говорят, каждый человек подобен шахте с алмазами, только далеко не каждый догадывается о своем внутреннем богатстве и пользуется им. Быть — осознавать это свое богатство и делиться им с другими, следуя примеру Бога. Вопрос «Быть или не быть?» является одной из емких формулировок основного вопроса всякой космоцентрической религии.

Бытие

По словам У. Куайна, вопрос о бытии весьма прост, но вместе с тем он именуется «бородой Платона», которая затупляет «бритву Оккама»: все дело в спутанности бороды-вопроса. Бытие есть та-

инство. Самая абстрактная философская категория, обозначающая исход и универсальную основу всякого конкретного существования — это чистое бытие (греч. *ὄν*, род. падеж *ὄντος* — сущее, лат. *entia, ens*). Чистое бытие — самодостаточное начало. Оно мистически гарантирует любому предмету ту или иную степень реальности и предохраняет от небытия и хаоса.

Чистое бытие абсолютно, неопределенно, вечно, едино, пусто (не имеет частей), тождественно ничто и непредставимо. Его можно сравнить с такими математическими началами, как точка и единица. Геометрическая точка — это количественное ничто, она не занимает пространства, но с ее помощью создается и мыслится всякое пространство. Арифметическая единица — наименьшее натуральное число; однако, неограниченно повторяя себя, она порождает любое число и потенциально таит в себе весь бесконечный ряд натуральных чисел.

Насыщенное всеми потенциями и невообразимой мощью чистое бытие самоопределяется, творит полноту бытия — бесконечное множество отдельных вещей и процессов, имеющих относительный и временной характер. Событие — нечто причастное бытию. Одни философы видят в понятии бытия ключ к миру реальных сущностей и явлений, а другие считают это понятие пустым — фикцией лингвистических недоразумений.

Полное бытие (греч. *πλερομα*, лат. *ess, esse, est*) — то, что есть, многообразное сущее во всей его полноте и целостности; мир как таковой, космос. Противоположность плеромы — кенома (греч. *κενός* — пустой). Русско-язычный тезаурус слова «бытие» составлен словами: есть, истина, истый, сущий, сущность, суть, истина, существование, наличное бытие, бытность, действительность, реальность, суффиксом *-ть* и др. В санскрите бытие — *sat*, а небытие — *asat*; сатья — истина, бытие духа, саттва — состояние чистого бытия, истовость. Бхава (от санскр. корня *bhu* — быть, бывать) — один из оперативных терминов индийской философии, переводимый по-разному: сущее, бытие, существующее и т. д.

В объективном идеализме бытие понимается как безличный абсолютный дух, вечная жизнь, вселенский разум, абсолютная идея, иррациональная мировая воля, безусловная энергетика сущего,

чистая информационная матрица мира и пр. Субъективный идеализм подразумевает под бытием: сущностные силы человека, деятельностное начало, индивидуальное или коллективное сознание, личную волю.

Для материалиста первичное бытие — это материя (материя-субстанция; объективная реальность, данная нам в ощущении), а вторичное бытие — отражающая мир субъективная реальность человеческого сознания. В европейской культуре бытие становится важнейшей философской категорией в VI—V вв. до н. э. С этого времени в Древней Греции формируются два конкурирующих учения:

1) бытие потусторонне, вечно, постигается только интуицией и разумом, неделимо, неизменно, а небытия нет;

2) бытие непременно сопряжено с небытием, нечто — с ничто, вечно — с изменяющимся во времени, неделимое — с делимым, умопостигаемое — с чувственно-воспринимаемым.

Парменид в поэме «О природе» обозначил понятием бытия божественную первооснову космоса, надеясь философски подкрепить им слабеющую религиозную веру соотечественников. Чувства и мнения вводят нас в заблуждение, рассуждал Парменид, они внушают нам, будто в мире нет ничего кроме множества преходящих вещей. Сумму таких вещей люди склонны принимать за подлинное бытие. Однако чувственно данный мир — всего лишь кажимость бытия. Подлинное и вечное бытие чувствам недоступно, открывается только интуиции и уму. Истинное бытие есть Единое. Оно неподвижно, сплошно, однородно, неделимо на части.

Парменид вообразил бытие в форме гладкого шара, вне которого нет ничего — ни иного бытия, ни небытия. В нем все обстоит иначе, чем в воспринимаемом мире. Бытие постигается космическим разумом (Логосом) и частично человеческим умом. Мысль и бытие — одно. Есть только бытие, а небытия нет. Бытие прекрасно, совершенно, необходимо, и человек должен смириться перед его верховным могуществом. Спокойствие и надежда приходят через нашу интуицию бытия.

По Демокриту, бытие — это бесконечное множество неделимых физических частиц, атомов. Атомы вечны, находятся в непрестанном движении (вертикальном падении), различаются по чис-

лу, формам и размерам. Самые горячие из атомов (огонь) имеют сферическую форму; из них состоят души, образы нашего сознания и испускаемые вещами эйдолоны. Столкновением атомов образуются вихри, вещи и души. Движение атомов не подчинено общей цели и тем не менее необходимо, обусловлено законами природы. Демокрит, в отличие от Парменида, признает существование небытия. Небытие — это отсутствие атомов, т. е. пустота, меон. Без пустоты (промежутка между атомами) движение тел невозможно. В самом же атоме пустоты нет.

Диалектика Гераклита — учение о непрерывно становящемся бытии. Все сущее — из огня. Из всего — одно, из одного — все; но многое менее реально, чем Единое (т. е. Логос, неизменный закон бытия). Бессмертные смертны, смертные бессмертны, смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают. Гераклитово бытие сходно с потоком: все течет и все изменяется; «в одну и ту же реку нельзя войти дважды»; одна и та же вещь существует и не существует. Нет ничего вечного, кроме Логоса, — все становится. Нет ничего прочного, кроме центрального Огня-Света: космос всегда был, есть и будет вечно живым огнем, постоянством кругового космического процесса, но не отдельных вещей.

Протагор пытается понять бытие через человека как средоточие и меру всякого бытия и превращает онтологию в антропологию. Бытие — это материя, а главное свойство материи — изменчивость, текучесть. Не менее изменчив и познающий субъект. «Человек есть мера вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют». Поскольку все случающееся в мире неустойчиво, постольку два мнения о нем, противоположные друг другу, имеют одинаковую силу. У нас есть свобода выбрать одно из них. Так что материальное бытие по-разному представлено в потоке нашего сознания.

Платон учил, что основа всякого бытия — Единое сверхбытие. Оно не имеет частей, начала и конца, не есть фигура, не занимает места, неподвижно и ни на что известное нам не похоже. В этом смысле Единое и ничто по сути тождественны. Сверхбытие есть также Благо, Солнце, Свет. В нем начало бытия занебесных идей, космоса-неба, всех целей и вещей, прекрасного и безобразного. Из

Единого как первой $\delta\upsilon\tau\acute{\omega}\varsigma$ субстанции рождается вторая субстанция — Нус (Ум) вместе с неземным миром идей. Третья субстанция — душа, соединяющая ум с телом. Сверхбытию и бытию противоположно почти что небытие хоры, первоматерии.

Первоматерия — самостоятельное начало и идеями не творится. Она неразрушима, бесформенна, пластична, способна принимать любые формы. Хора является источником множественности, единичности, изменчивости, смерти и рождения, зла и несвободы. Каждая вещь есть индивидуальное воплощение соответствующей вечной идеи в материи и, следовательно, представляет собой временное единство бытия и небытия. Мир идей — предмет знания, а о вещах можно иметь только мнение.

Аристотель (Стагирит) доказывает, что бытие, во-первых, не есть род и не может участвовать в родо-видовой иерархии; во-вторых, не является предикатом; вообще не относится ни к какому типу абстракции. Стагирит, тем не менее, различил большее или меньшее бытие: сущее как таковое; первейшее сущее (божество, вечную бытийственность сущего в небесном плане); то сущее, которое создается человеческим технэ, умением. Он также выделяет четыре значения слова «есть»: 1) случайное наличие одного в другом; 2) определение вещи через ее существенные признаки; 3) истинность, соответствие знания действительности; 4) актуальное проявление или возможность. Для характеристики бытия Аристотель привлек парные категории морфе (формы) и хюле (материи), усии (сущности) и файеноменона (феномена, явления), возможности и действительности, общего и единичного. Вслед за Парменидом он отрицал существование небытия как такового, но признавал существование относительного и конкретного небытия в том, что в меньшей мере существует.

Аристотель — сторонник принципа тождества бытия и мышления. Формы и законы мышления для него суть формы и законы бытия, и наоборот. Стагирит говорил, что общее присутствует (есть) везде, тогда как единичное наличествует где-то здесь и теперь. Единичная вещь существует как сплав формы и материи. Форма, во-первых, есть первая сущность, во-вторых, она составляет сущность бытия каждой вещи, душу тела.

Бытие как субстанция (усия) понимается Аристотелем в четырех смыслах: 1) как материальная вещь или часть вещи; 2) как существенный для вещи принцип; 3) совокупность частей вещи в свете этого принципа; 4) форма вещи, актуально ее организующая. Материя без формы — это только возможное бытие, подобно возможности статуи в глыбе мрамора. Форма ближе к Божеству и потому мощнее, чем материя. Более действительно то, что имеет больше формы, т. е. подвергалось бóльшим преобразованиям. Бог есть не подверженная изменениям чистая форма (энтелехия) и чистая действительность.

Фома Аквинский развил метафизику Аристотеля. Есть три субстанциальные формы бытия — Бог, бестелесные субстанции (ангелы, души) и телесные. Бог — это чистый акт без всякой примеси потенциальности, а Его имя — Тот, Кто существует. Сущность и существование в Его бытии совпадают. Бог — благо всех благ, вечен, недвижим, прост, неопределим, из ничего умом творит мир и провиденциально управляет им. Своей сущностью как актом интеллекта Бог еще до сотворения вещей все познает мгновенно — и единичное, и универсалии. Познаваемые вещи не имеют в Божестве отдельного бытия. Чистая материя состоит из тождественных частиц, которые различаются только по их месту в пространстве. Бестелесные и телесные субстанции не обладают самобытием, получают существование от Бога; их сущность потенциальна.

Фома выдвинул и обосновал важную формулу, позволяющую судить о бытии при помощи знания о существовании, — формулу «аналогия бытия» (от лат. *analogiaentis*). Суть этой формулы такова: между Богом и его творениями существует изначальное отношение сходства в различиях и различия в сходстве.

Спиноза четко различил категории бытия, сущности и существования. Бытие он приписывает безличному Богу, а существование — вещам вне субстанции. В материализме Нового времени бытие и материя отождествлены (Бэкон, Гоббс, Ламетри, Гольбах, Гельвеций и др.). Так, Гольбах заявлял, что материальная субстанция вечна, никем не сотворена, постоянно находится в движении, изменяется, порождает из себя многообразие отдельных вещей, а человек и его сознание есть продукт материи-природы.

В противоположность материалистам, ранний Беркли утверждал, что нет никакой материи-субстанции, а есть лишь поток «моих ощущений». Согласно Канту, бытие не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи и расширило бы наше понимание вещи. В логическом смысле бытие есть лишь связка в суждении. Исходное понятие в системе Гегеля — лишенное свойств и неопределимое чистое бытие, сходное с ничто. В процессе становления чистое бытие и ничто снимаются друг в друге и образуют нечто — вещь, наличное бытие.

Ницше, следуя Шопенгауэру, провозгласил волю первичной в онтологическом и этическом смыслах. Бытие — стихийное становление, поток жизни, самоутверждение через инстинкт и страсть. В бытии противоборствуют два начала — жизненно-трагическое (дионисийское) и созерцательно-интеллектуальное (аполлоновское); идеалом было бы достижение равновесия этих начал. Бергсон описывает эволюцию бытия с помощью понятия жизненного порыва. В мире противоборствуют два начала — жизнь и материя. Первое активно, второе косно и пассивно. Жизнь устремляется вверх, а материя падает вниз. Жизнь подобна снаряду, разрывающемуся на части, а его части суть новые снаряды. Бытию единожды был придан жизненный порыв, вследствие чего жизнь периодически преодолевает сопротивление материи и творит новые формы подобно художнику. Вначале поток жизни разделился на растительные и животные формы, потом из мира животных выделились интеллект и инстинкт (интуиция).

Н. Гартман, автор «новой онтологии», модернизировал учение Аристотеля и схоластов о бытии. Материя и дух — разные слои одного и того же бытия, не сводимые друг к другу. Бытие не претерпевает развития, имеет слоистую структуру, в нем можно рассмотреть иерархию из четырех качественно различных пластов — неорганического, органического, душевного и духовного. Высшие слои бытия имеют больше свободы для своего проявления и коренятся в низших, хотя и не определяются ими. Низшие слои более активны в своем самоутверждении. Бытие иррационально, не тождественно мышлению и все же особым образом познаваемо.

Предельно общее понятие бытия объемлет все разновидности бытия — духовного и материального, актуального и потенциального, творящего и творимого, свободного и зависимого, психического и физического, идеального и реального. В нем различают: 1) бытие-в-себе, бытие-для-себя и бытие-для-другого; 2) объективное и субъективное бытие; 3) сверхчувственное и чувственно данное бытие. Бытию могут приписывать следующие взаимоисключающие смыслы: 1) абсолютно простое либо иерархичное; 2) внутренне активное, творящее инобытие либо, напротив, пассивное во всех внутренних и внешних отношениях; 3) трансцендентное либо имманентное; 4) субстанциальное или акцидентальное; 5) постигаемое разумом или через чувственный опыт либо иррациональное и чувственно непознаваемое.

Широко применяют понятия «своего» бытия и «другого» бытия. От «другого» вообще надо отличать понятие «своего-другого» — инобытия. Инобытие — бытие в ином (другом, не в своем), которое вырастает из своего бытия посредством отрицания последнего. Гегель обозначал этим понятием один из моментов диалектического отрицания и перехода в свою противоположность, новое качество. По его учению, абсолютная идея опредмечивается и отчуждается в природе как в своем другом, инобытии.

«Онтологический поворот» XX в. сопряжен с пониманием бытия без субстанции, антипсихологизмом и антисубъективизмом. «Метафизика бесконечного» сменяется анализом человеческого существования. Проблема бытия всегда актуальна в философии и теологии, представлена множеством незавершенных и взаимодополнительных концепций, самые значимые из которых упомянуты выше. В конечном итоге она растет по спирали, о чем свидетельствует намечающийся возврат постмодернистской онтологии к трактовке бытия в духе учения Гераклита.

М. Бубер вводит в понятие бытия «личность» и определяет бытие как прямое общение с Абсолютом. Через коммуникацию с Богом человек общается с самим собой как подлинным «я», говоря при этом: «Я есть». В некоторых учениях сущее синонимично бытию (например, в библейском учении). В. С. Соловьев и Н. А. Бердяев предпочитали понятие *Сущего* понятию Абсолюта, тем

самым подчеркивая индивидуальное-личностное в Боге. Они верили, что высшее бытие есть не просто абсолютное мышление, а живое единство объективности и субъективности.

Экзистенциализм о бытии человека

Экзистенциализм отказывается от логического анализа бытия «вообще», ибо на бытие нельзя взглянуть «со стороны». Людям знакомо лишь их собственное бытие, и значение имеет только индивидуальное существование, свободный выбор людьми своей сущности и мироотношения, а также наше личное приближение к небытию. Человек заброшен в мир, подвластен судьбе, от него не зависит время его рождения и смерти.

Хайдеггер остро поставил вопрос о смысле бытия, полагая его неким сверхкачеством. Бытие открыто только человеку, поэтому о бытии «вообще» можно судить по человеческому бытию. Только человеческое бытие способно вопрошать о себе и бытии в целом. Мысль есть «мышление бытия». Бытие невозможно созерцать или рационально постигать, на что надеялись платоники. Ему нужно внимать, а точнее, надо в него вслушиваться. Для этой цели более всего годится язык поэзии. «Язык — дом бытия», и он помнит истину бытия. Не люди говорят языком, а «язык говорит» людям. Идея Хайдеггера о прислушивании к языку возвращает нас к философскому мироотношению досократиков, способствует преодолению дихотомии субъекта и объекта, духа и материи.

Конечность и временность, по мнению Хайдеггера, — основа нашей экзистенции. Поэтому чистое бытие также не вечно и имеет временной характер. Истинное (потустороннее) бытие противоположно неподлинному бытию, существованию. Сущее — это существующее-как-присутствующее, оно раскрывается в свободе как своей сути. Катастрофы в новейшей истории обнажили неустойчивость и хрупкость человеческого бытия. Наиболее полно экзистенция предстает перед нами через такое первичное базисное переживание, как страх перед смертью. Осознавая свое ничтожество, человек испытывает страх, и Сартр говорит: «Человек есть его страх».

Преследуемый страхом смерти, индивид ищет прибежища в обществе. Растворяясь в социуме, он утешает себя мыслью, что все люди смертны. Но подлинная жизнь — не в обществе, а внутри человека. Общество — это всеобщая безличная сила; она подавляет и разрушает индивидуальность, отнимает у человека его бытие, навязывает трафаретные вкусы и взгляды. Социальное и индивидуальное разорваны. Истина жизни — в одиноком существовании, и каждый умирает в одиночку.

Онтическая структура человеческого существования раскрывается через понятие реальной возможности: мы выбираем определенную возможность и проектируем себя на ее основе. Сначала человек существует — приходит в этот мир. Потом он кем-то становится: свободно выбирает свою сущность, появляется как личность, отвечает за свой выбор. И в этом смысле существование предшествует сущности. При стандартном образе жизни индивидуальное бытие неподлинно. Вырваться из неподлинного бытия и оценить свою экзистенцию, по Ясперсу, можно в пограничных ситуациях страдания, борьбы, смерти.

Человек — это свобода сознания творить через целеполагание себя и других людей. Со свободой связана ответственность человека, а без свободы нет ответственности. По Ясперсу и Хайдеггеру, человек всегда осуществляется в будущем, и с этой его незавершенностью постоянно сопряжено состояние надежды.

Небытие

Небытие понимается двояко: как абсолютное небытие (греч. οὐκὼν) и как относительное небытие (греч. μὴ ὄν). Существование как «стояние вне бытия» сопряжено с небытием в обоих этих смыслах.

Современный исследователь Н. М. Солодухо остро поставил следующие вопросы. Куда все мы уходим, когда утрачиваем запас своего бытия? Является ли вечное и бесконечное небытие подлинной субстанцией, не будучи ни материей, ни духом и не испытывая никакой внешней детерминации? Если из бытия уходят в небытие, то можно ли из небытия прийти к бытию? Возможна ли картина

мира, начинающаяся с небытия? Человеческая логика и язык соответствуют земному бытию, но годятся ли они для рассуждений о небытии? Не лучший ли способ мыслить небытие — это хранить о нем молчание? Таковы «вечные» вопросы, связанные с проблемой небытия²⁵.

Небытие пронизывает собою все бытие, и из онтологически «ничтожной» неопределенности возникает определенное бытие. Все существующее конечно и состоит из разных пропорций бытия и небытия. Небытие-меон — это: 1) ступень предсуществования мира или какой-либо его части; 2) отсутствие бытия, прошлого или будущего; отрицание бытия; 3) те границы, за которыми данный предмет еще не существует или уже не существует; 4) то, что выходит за горизонт познания; 5) хаос.

В религиозно-философских учениях это понятие имеет важную категориальную ценность, в других же (марксизме, позитивизме и пр.) вовсе не употребляется как категория. В истории философии и теологии сложились разные понимания природы небытия. Одни философы категорически отрицают реальность небытия. Так, Парменид, исходя из принципа тождества бытия и мышления, признает только возможность бытия. Для него бытие — это все то, что можно помыслить. Поскольку небытие как понятие нами мыслится, то небытие тоже есть. По мнению Парменида, то *με ὄν* знать невозможно, ибо о нем невозможно ничего сказать.

С этим соглашался и Аристотель: логически противоречиво утверждать, что не-есть (небытие) в то же время есть. Вместе с тем Аристотель допускал возможность относительного небытия, понимая его как недостаточность или малую степень бытия. Другие философы полагают, что небытие не просто реально, но субстанциально-реально и никоим образом не зависит от бытия. По некоторым сведениям пифагорейцы признавали небытие чем-то вроде космического воздуха.

Проблема существования небытия как пустоты (греч. *κενόν*) была важным теоретическим основанием греческого атомизма. Демокрит понимает под бытием атомы, а под небытием пустоту, са-

²⁵ См.: Солодухо Н. М. Философия небытия. Казань, 2002.

мостоятельную и равнодушную к движущимся в ней атомам; взгляд на небытие как на бездну абсолютного пространства характерен для многих последующих атомистов. В атомистическом смысле, например, человек состоит из бытия и небытия, и еще неизвестно, чего в нем больше. В некоторых философских системах (например, в системе Гегеля) небытие трактуется как особый момент бытия, имеющий лишь условную автономию.

Платон противопоставляет бытию два вида небытия: 1) негативное отсутствие бытия, «почти небытие» хоры (материи); 2) позитивное превосходение бытия Единым, сверхбытием. Этот подход впоследствии особо развивает Плотин. Подчас небытие отождествляют с ничто, однако, несмотря на свое близкое сходство, эти категории различимы хотя бы по степени их общности: первое логически противоположно бытию вообще, а второе — многообразию существования различных нечто.

Исследуя античное понятие меона, А. Ф. Лосев умозаключил, что если нет ничего, кроме бытия, то небытие следует выводить из такого бытия, которое само себя ограничивает. По Лосеву, меон есть иррационально-неразличимая и сплошная подвижность бесформенно-множественного. Сам по себе меон не существует, являясь лишь сопутствующим моментом сущего; небытие есть необходимый иррациональный момент в самой рациональности сущего. А. Белый символизирует воплощение небытия в бытие серым цветом, толкуя его как серединность и двусмысленность.

Пристальное внимание небытию уделяют философы Востока. В буддизме аналоги этого понятия — сансара (пустота мучительная) и нирвана (пустота блаженная). Детальное описание небытия (абхавы) находим у индусов в философии вайшешики. Согласно системе Канады, реальность небытия несомненна: так, когда мы смотрим ночью на небо, то мы не в меньшей степени уверены в несуществовании там Солнца, нежели в существовании Луны и звезд. Абхава у вайшешиков есть седьмой род реально сущего, делящийся на четыре вида: 1) отсутствующее до своего возникновения; 2) отсутствующее после своего разрушения; 3) отсутствующее в ином, не в своем качестве; 4) отсутствующее в данном месте. Вайшешики классифицировали небытие в более общем логическом плане 1) на

отсутствие чего-либо в чем-то другом (S есть не в P) и 2) на тот случай, когда одна вещь не является другой вещью (S не есть P).

Предсуществующее небытие (например, небытие дома до его постройки) есть несуществование вещи до ее возникновения; оно не имеет начала, но у него есть конец. Небытие вещи в результате ее разрушения после того, как она создана, имеет начало, но не имеет конца. Абсолютное небытие — отсутствие связи между двумя сущностями в прошлом, настоящем и будущем (например, отсутствие цвета у воздуха). Не имеет ни начала, ни конца небытие вещи в течение всего времени, а также вечно длится взаимное небытие одной вещи как другой.

Диалектическую концепцию взаимосвязи небытия и бытия развернул Гегель. Он утверждал, что начало есть неразличенное единство небытия и бытия и что бытие исчезает в своей ближайшей противоположности — в небытии, а истиной обоих оказывается становление. В сфере бытия в противоположность бытию как непосредственному возникает небытие равным образом как непосредственное, и их истина — становление. В небытии содержится соотношение с бытием, оно и то и другое, бытие и его отрицание, выраженные в о д н о м , н и ч т о , как оно есть в становлении. Когда мы говорим о вещах, что они конечны, рассуждает Гегель, то разумеем под этим, что небытие составляет их природу, их бытие.

Истиной бытия конечных вещей служит их конец, и час их рождения есть час их смерти. Вечно и всегда сохраняется именно переходящее в вещах. Бытие и небытие рефлексивны. Всякое различие есть полагание небытия как небытия иного. Но небытие иного есть снятие иного и, стало быть, самого различения. Каждое целое опосредовано с собой своим иным и содержит это иное. Но оно, кроме того, опосредовано с собой небытием своего иного. Сущность возвращается в себя через свое небытие и преодолевает свое отчужденное существование, доказывает Гегель.

А. Н. Чанышев считает небытие более мощным, нежели бытие. «Учение об абсолютности небытия и относительности бытия не отрицает их единства, — пишет Чанышев. — Я согласен с тем, что все сущее есть единство бытия и небытия. Но если у Гегеля небытие — только обратная сторона бытия... <...> ...то у меня бытие —

обратная сторона небытия, точнее, форма существования небытия. <...> Только небытие, говорю я, может быть первопричиной и самопричиной. <...> Небытие гонится за бытием по пятам. Последнее стремится вперед, не разбирая дороги, теша себя мечтой о прогрессе, но впереди находит только небытие. <...> Бытие только тень небытия, его изнанка. Оно как сверкающая всеми цветами радуги пленка нефти на поверхности океана, океана небытия»²⁶.

Существование

Существование, экзистенция (позднелат. *ex(s)istentia*: *ex* — внешнее, прошлое, *sist* — стояние, *entia* — бытие; от лат. *exsisto* — существую) — это 1) внешнее бытие вещи; 2) индивидуальное бытие в составе мирового порядка, космоса; 3) бытие компонентов сознания (различных чувств, мыслей, волевых актов). По Гегелю, существование — это бытие, которое обрело основание; сущность в своем существовании есть явление.

Бесконечность и могущество — атрибуты бытия, а конечность и ничтожность — неизменные признаки экзистенции. Сколько к бесконечному ни прибавляй или ни отнимай от него, оно останется тем же самым, т. е. не входит ни в состояние освоения и роста, ни в ситуацию отчуждения и уничтожения. Конечное же можно увеличивать и уменьшать, и существование бывает: а) осваивающим и возрастающим; б) отчуждаемым и умирающим.

Аристотель учил, что сущность и существование совпадают лишь в первосущности. А вообще, из существования нельзя вывести сущность, но из сущности следует существование, так как, зная суть предмета, мы знаем, что он так или иначе существует. Одни философы заявляют, что существование является специфическим свойством любого индивидуального бытия — реального или мыслимого. Но тогда невозможно обсуждать «несуществование» чего-либо (например, Санта Клауса), и поэтому ряд мыслителей отказываются приписывать свойство «существовать» воображаемому

²⁶ Чанышев А. Н. Трактат о небытии // Вопр. философии. 1990. № 10. С. 158—162.

единичным предметам. Есть также философы, которые защищают тезис о том, что «существование не является предикатом»: по их мнению, существование не следует именовать свойством или характеристикой какого-либо индивидуального бытия. Широко дискутируются проблемы существования абстрактных объектов (чисел, универсалий), возможных предметов и нематериальных душ.

В христианстве отчужденное (ничтожное) существование человека нередко именуют *плотью*, а экзистенцию человечества — *всей плотью*. Самобытие экзистенции снимается через его перевоплощение в иное существовании и тем самым опосредованно сохраняется и спасается в бесконечной полноте бытия. Индивидуация — сущностное свойство существования. Различают объективное (независимое от сознания субъекта) существование предметов и субъективное существование дискретных прообразов и образов вещей в сверхчеловеческом либо человеческом сознании.

Сверхчувственная сущность вещи (*essentia*) сопричастна полноте бытия (*esse, est*, истина) и проявляется вовне вестью из бездны сущего, через сигнал чтойности. Ясперс называл «прояснением экзистенции» и «пограничной ситуацией» тот момент времени, когда вечное бытие проникает во временную экзистенцию и преобразует ее. Вещее мы постигаем умом, а в практическом плане вещь дана нам в форме «это» — отдельного пространственно-временного существования.

Критерий существования некоторого *A* обычно усматривают в способности *A* взаимодействовать с другим объектами — *B, C, D* и т. д. — и проявлять при этом определенные свойства. Сенсуалисты утверждают, что *A* объективно существует, когда оно способно воздействовать на наши органы чувств и производить в нас ощущения. Например, Локк усматривает мерило существования в опыте; согласно Беркли, существовать — быть воспринимаемым; вопрос о реальности или ирреальности явления есть, по мнению Канта, компетенция практического разума; по Марксу и Энгельсу, реальное бытие чего-либо в конечном счете устанавливается практическим способом. Такой атрибут экзистенции, как индивидуальность, отражен в критерии Куайна: существовать — значит быть значением квантифицированной связанной переменной.

Под е с т ь традиционная философия понимает бытие вообще, т. е. бытие, взятое в его первичности, самостоянии, беспредельности и полноте, а под с у щ е с т в о в а н и е м — просвечивание сущего вовне (стояние в просвете бытия, по Хайдеггеру), т. е. нечто вторичное, несамостоятельное, преходящее и зависимое от истины. Известна «трихотомия Г. Фреге»: глагол *быть*, выступающий в роли связки, имеет три смысла: *есть* предикации («Сократ — мудрый»); *есть* тождества («Сократ — человек»); *есть* существования («Сократ существует»).

Присутствовать — значит «находиться при сути», хранить суть. Поскольку сущность как способ присутствия бытия редко когда становится видимой полно и неискаженно в существующих вещах, то индивидам (вещам и существам) присуще противоречие между онтическим и экзистенциальным: рядовое «это» постоянно испытывает в себе противоречие между внутренним и внешним, бесконечным и конечным и т. д., а человек к тому же — между вечным и смертным, умопостигаемым и опытным и т. п.

В стремлении преодолеть дуализм при объяснении соотношения этих двух родов бытия в вещи философы, как правило, тяготеют либо к эссенциализму, либо к антиэссенциализму. Эссенциалисты исходят из принципа первичности умопостигаемой сущности и рассматривают существование как ее искаженное проявление. Антиэссенциалисты объявляют наличное бытие вещей первичной реальностью, над которой не мыслят никаких обуславливающих ее сверхчувственных структур.

У Аристотеля мы не находим четкого противопоставления сущности и существования в метафизическом смысле. Он отождествлял существующее и субстанцию, понимая под последней все формы бытия — ум, душу, материю, форму и тело. В отличие от него, Фараби и Авиценна разграничивают необходимое (чистое) существование личностного Бога и случайное существование вещей. По их мнению, физические сущности не имеют собственных причин: они творятся и сохраняются Богом.

Философы-схоласты доказывали, что существование обычной вещи невозможно вывести из ее собственной сущности, поэтому экзистенцию следует признать, во-первых, алогичной; во-вторых,

ущербной и несамосущной; в-третьих, происходящей из внешней причины и в конечном счете predeterminedенной волей Бога.

В дискуссиях между реалистами, сосредоточивающимися на умозраительном мире сущностей, и номиналистами-эмпириками все более выявлялась противоположность между категориями сущности и существования, мыслимая схоластами прежде всего как *противостояние чтойности и этости*. Схоласты предпочитали обозначать чтойность (*essentia ens* — сущность сущего) латинским термином *quidditas*, соответствующим Стагиритовой *формальной причине*. Чтобы особо подчеркнуть несводимость единичного и алогичного существования к чтойности и противостоять рационализму Фомы Аквинского, Дунс Скот отыскал и противопоставил *quidditas* термин *haecceitas* (этость).

Отстаивая позицию скептицизма и эмпиризма, Юм начинает с признания принципа существования тел, но вместе с тем сомневается в возможности познать те причины, по которым мы верим в то, что вещи существуют. Что такое существование: особая идея, предикат вещи? Реальность единичного (объекта, факта) невозможно ниоткуда вывести, его существование лишь фиксируется нашим опытом. Юм настаивает на том, что идея существования не есть отдельная идея, которую мы присоединяли бы к идее объекта и которая благодаря этому соединению могла бы привести к образованию сложной идеи. Просто думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как о существующей вещи — совершенно одно и то же. Вера в существование какого-либо объекта не прибавляет, по его мнению, новых идей к тем, из которых состоит идея объекта; невозможно верить в существование объекта, идеи которого мы не в состоянии образовать.

Под отдельным существованием объектов Юм понимает их положение и отношение, их внеположенность (в отношении сознания) и независимость их существования и действий. В природе нечто не может существовать, не имея ни длины, ни ширины, ни глубины; существование тел принадлежит только тому, что едино. Мы никогда не можем вывести существования одного объекта из другого, если они не взаимосвязаны опосредованно или непосредственно. Наш разум без помощи опыта не может сделать никакого

заклучения относительно реального существования и фактов. Всякая вера в факты или реальное существование основана исключительно на каком-нибудь объекте, имеющемся в памяти или восприятии, и на привычном соединении его с каким-нибудь другим объектом.

Вместе с тем то, что существует, может и не существовать; никакое отрицание факта не может заключать в себе противоречия; несуществование всего существующего, доказывает Юм, это такая же ясная и очевидная идея, как и его существование. В конечном же счете, заключает Юм, мнение о том, будто вещь существует отдельно и непрерывно, обязано не разуму и не чувствам, а всецело зависит от нашего воображения.

Лейбниц, желая примирить принцип *cogito, ergo sum* («мыслю, следовательно, существую») рационалиста Декарта с эмпиризмом Локка и Юма, выдвигает концепцию двух родов истин, с которыми имеет дело человек: есть вечные истины разума, сопряженные с сущностями, и есть эмпирически устанавливаемые истины факта, относимые к экзистенции. Эти роды истин различны для человека, но в Божественном разуме вторые могут быть обоснованы первыми. Все возможное требует существования, утверждает Лейбниц. Если бы в самой природе сущности не было никакой склонности к существованию, то ничего и не существовало бы.

Реальное определение существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, т. е. то, что содержит в себе больше сущности. А природа возможности, или сущности, будет состоять в требовании существования. Иначе невозможно было бы найти никакого основания для существования вещей. Причину существования случайных вещей Лейбниц усматривает в субстанции, имеющей в себе основание своего бытия и, следовательно, необходимой и вечной.

Кант, вслед за Дунсом Скотом, Юмом и Лейбницем, утверждает, что теоретический разум человека не в состоянии логически выводить существование из сущности и что существование чего-либо, не будучи по своей природе предикатом, обнаруживается чувственным способом. Под существованием Кант понимает определенное наличное бытие, связанное с нашим опытом.

Гегель развивает рационалистическую концепцию существования, логически выводя экзистенцию как нечто положенное из сущности как основания: когда налицо все условия какой-нибудь сути дела, она вступает в существование. Существование всегда есть нечто существующее, наличное бытие, вещь; это определенная сущность, достигшая непосредственности. Гегель не считает существование предикатом сущности (неточна фраза «сущность существует»). Сущность п е р е х о д и т в существование, повторяет Гегель, сущность есть существование, она не отлична от своего существования; существование есть непосредственность бытия, в которой сущность восстановила себя. Нечто может быть, не существуя, полагает Гегель. Например, логическая связка «есть» вовсе не имеет экзистенциального смысла.

Так, бессмысленной была бы замена суждения «деньги есть металл» на выражение «деньги существует металл». В противоположность чтойности, существование есть внешняя определенность, внешняя непосредственность, опосредованная основанием и условием и ставшая через снятие опосредования тождественной с собой. Таким образом, по Гегелю, экзистенция хотя и ничтожна, но не алогична.

Категория существования играет главную роль в философии экзистенциализма (Шестов, Бердяев, Хайдеггер, Ясперс, Бубер, Сартр, Марсель, Мерло-Понти, Камю и др.), обновившей идеи Паскаля, Кьеркегора, Ницше. Кьеркегор противопоставил гегельянству представление о существовании как человеческом бытии-судьбе, неповторимо-личностном, конечном и историчном, — бытии, которое невозможно помыслить, логически объяснить и которое постигается только путем прямого его проживания.

Эти экзистенциалисты, не признавая существование ни за субстанцию, ни за субъект или объект, ни за нечто материальное или духовное, предпочитают не объяснять его, а описывать при помощи феноменологического метода. Природа существования приоткрывается людям в пограничных ситуациях (страдание, страх, тревога, вина и др.), в которых жизнь явственно обнаруживает свою пронизанность смертью. Хайдеггер и Сартр ощущают экзистенцию как тайну — как непостижимое бытие, направленное к ничто

и сознающее свою конечность. По Ясперсу, существование нуждается в трансценденции, без которой оно бесплодно. Историко-философское движение проблемы существования постоянно воспроизводится в формах противостояния рационализма и эмпиризма, реализма и номинализма, эссенциализма и феноменализма.

Сущность и явление

В своей взаимосвязи эти философские категории обозначают процессы опредмечивания и обособления полноты бытия: эманацию Абсолюта, превращения идеального в реальное, бесконечного в конечное, внутреннего во внешнее, возможности в действительность, сверхчувственного в чувственно данное. Вместе с тем с их помощью описывается возвращение наличного бытия в полное бытие: имманация, снятие, распредмечивание. Эти категории применимы для освещения не только объективных, но и субъективных процессов.

Латинское слово *essentia* (сущность) этимологически означает «бытие, конденсированное в себе» (*esse + entia = essentia*) и свернутое в понятие. Греческое выражение το τι ἦν εἶναι (т. е. сущность) латиняне перевели как *quid erat esse* («то, что было бытием»). С пантеистической точки зрения сущность есть насыщенность бытием. Она виртуально коренится в глубине явления, представляя собой совокупность всех отношений и возможностей. Истечение потенциальной энергии бытия оборачивается многообразием вещей как проявлений сущности. Явление есть самоограничение бытия через реализацию той или иной возможности, которая пребывает в виртуальном пространстве сущности. В монотеистическом ракурсе первичная сущность — это полнота трансцендентного бытия, ни в чем себя не ограничивающая и из ничего творящая космос, а все явления первосущности суть некие извещения о ней в форме вещей как ее знаков.

Философия эссенциализма исходит из веры в реальность скрытых сущностей, управляющих миром феноменов. Для эссенциалиста, начиная с Платона, сущность есть *н о у м е н*, т. е. нечто умопостигаемое. По мнению одних, она вне явления, по ту сторону от

него (Платон), по мнению других — скрыта в основании феномена (Гегель). В размышлении о ноуменах эссенциализм видит призвание философа. Напротив, феноменализм отрицает познаваемость сущности вещей и сосредоточивается на познании явлений.

Сторонники пантеизма и имманентной философии подразумевают под сущностью, сакральной и профанной, незримое ядро предмета (внутреннюю энергию физического мира или индивида, с у б с т а н ц и ю в е щ и), а под явлением — э м а н а ц и ю и э к с т е р и о р и з а ц и ю с у щ н о с т и. В этом аспекте закон природы можно мыслить как такую существенную связь явлений, потенциальная энергия которой, выплескиваясь наружу и дробясь, порождает неисчислимое множество событий. Явление изменчиво, преходяще и со временем возвращается в лоно сущности, т. е. опять становится одной из ее потенций. Процесс интериоризации (имманации) явления обогащает и еще более стабилизирует сущность. Эманация сущности и имманация явления неразрывны; в круговороте бытия — от полноты и неопределенности к наличному бытию и обратно — сущность и явление переходят друг в друга.

Представители монотеизма и трансценденталисты полагают, что предельные сущности (Бог, совершенные прообразы материальных предметов) вечно пребывают в потустороннем мире и обладают чистой (непроявленной) всеобщностью. Иногда эти сущности творят и обуславливают физические явления, однако не путем эманации, а либо из ничего, либо как бы отсвечиваясь в зеркале материи. В свою очередь, явление лишено обратной связи с трансцендентной сущностью, не иманирует, не возвращается в нее. Таким образом, потусторонняя сущность и посюстороннее явление не взаимооборачиваются и не превращаются друг в друга. Вместе с тем монотеизм различает метафизические и физические сущности: Бог создал *ex nihilo* законы природы, изнутри нее регулирующие ход событий в нашем мире. При этом истолкование соотношения сотворенной сущности и ее проявлений может совпадать с пантеистическим подходом.

Мир явлений принципиально отличен от мира сущностей. Материальные вещи появляются тут или там и исчезают со временем, их можно видеть, обонять, осязать и т. д. Напротив, скажем, закон

природы невозможно представить себе как круглый или квадратный, твердый или мягкий, сладкий или кислый; он не появился здесь вчера и не исчезнет завтра; закон, скорее всего, вездесущ и вечен. Как же совместить призрак закона с явью его истечений? Как теоретически объяснить взаимопревращение столь различных миров — чувственно воспринимаемого мира вещей и сверхчувственного мира сущностей? Похоже, эти вопросы являются камнем преткновения для эссенциализма.

Так, Авиценна, пытаясь решить данную проблему, различил в бытии вещей их сущность и существование. Он пришел к выводу, что факт существования вещи невозможно вывести из ее сущности и что форма и материя сами по себе не могут взаимодействовать и возбуждать движение мира или актуализировать вещи. Поэтому существование обязано агенту-причине, которая придает либо добавляет существование к сущности. Чтобы это сделать, причина должна быть существующей вещью и сосуществовать со следствием. Мир состоит из цепи актуальных существ, и каждое из них придает существование нижестоящим и ответственно за существование всей нижележащей цепи. Поскольку актуальная бесконечность, по Авиценне, немыслима, то вся эта цепь должна приводиться к бытию чем-то простым и одним, чья сущность и есть ее существование, а потому самодостаточна и не нуждается в чем-либо еще для своего существования. Поскольку ее существование необусловленно, но необходимо и вечно само по себе, то оно удовлетворяет условию быть необходимой причиной всей цепи вещей. Все творение необходимо и вечно зависит от Бога. Оно включает все духи, души и тела небесных сфер, каждая из которых вечна, а также подлунный мир, тоже вечный.

Итак, объяснение совмещения бытия сущности и существования явления сводится к ссылке на личность Бога (в монотеизме) или на безличностный Абсолют (в пантеизме), т. е. опирается только на веру. Неприятие подобного объяснения дает феноменализму основание неприязненно относиться к метафизике и избегать разговоров о сущностях вещей. Например, для Канта сущность есть непознаваемая «вещь-в-себе», которую он изолировал от явления — «вещи-для-нас». С его точки зрения, явление есть не отражение

объективной сущности, а только субъективное представление, которое аффицировано вещью-в-себе. Неопозитивист Рассел увел философскую проблему сущности в лингвистическую плоскость, доказывая, что только слово, а не вещь может иметь сущность.

Содержание категории сущности в ходе истории философии представало в трех измерениях: 1) как субстрат вещи; 2) как формообразующее начало; 3) как субстанциальная энергия. Так, Демокрит полагал, что сущность (идея) происходит от атомов, которые составляют вещь, и сращена с вещью. Современная атомистика наследует этот взгляд. Определение сущности как субстрата вместе с тем не дает возможности объяснить, почему из одного и того же набора элементов всякий раз складываются разные целостности, почему некоторое целое стало именно таким, а не иным.

Платон и Аристотель развили своего рода информационную концепцию сущности. Согласно Платону, сущности (идеи) — совершенные невещественные целостности. Их можно уподобить инженерным проектам будущих сооружений. Они вознесены над нашим миром, вечны, неизменны. Идея мистически отражается (высвечивается) в материальном субстрате, тем самым непрерывно формируя соответствующий ей класс предметов, а ее содержание избыточно и всегда богаче этих предметов. Аристотель помещает платоновские сущности в сами вещи так, что материя и сущность (форма) становятся неразрывно связанными. Сущность есть своего рода информационная матрица вещи. Вещь преходяща, сущность же вечна. Форму никто не создает, ее лишь вносят в определенный материал.

Энергетическая концепция сущности сложилась в философии Нового времени. Например, Спиноза и Лейбниц предпочитают понимать сущность как мощь, активность, формообразующую силу. Сущность есть субстанция, к которой привязаны свойства и отношения. Субстанция Спинозы есть причина самой себя; она есть то, сущность чего заключает в себе существование. В монаде Лейбница нет никакой пассивности, ее собственное действие — выявлять себя.

У Гегеля сущность (идея) предстает во всех ее трех измерениях: как субстрат, рефлексия и субстанция. Абсолютная идея развивается по ступеням. Вышестоящее выявляется через нижестоящее.

В свою очередь, его проявление есть сущность в отношении к следующему, нижележащему, уровню бытия. Из представления о многопорядковости сущности следует, что сущность не находится по ту сторону от явления, но сама в определенном отношении есть явление, существующая вещь. Сущность является, а явление существенно; сущность и явление находятся в состоянии диалектического единства и перелива друг в друга. Согласно Гегелю, сущность обычно высвечивается в явлении неадекватно, ее совершенное проявление крайне редко. Единство сущности и явления есть действительность.

Резюмируем основные варианты решения проблемы соотношения сущности и явления.

- Есть только чувственные качества, но нет никаких объективных вещей-в-себе и нет сущностей.

- За кажимостью могут стоять вещи-в-себе, объективные феномены, которые нам еще предстоит познавать в чистом виде.

- Предельных объяснений чувственных данных и стоящих за ними явлений можно добиваться только посредством ссылок на глубинные сущности, открывающиеся нам наружу в форме явлений.

- Сущность никогда не проявляется полно и совершенно, поэтому феномены (и тем более кажимости) всего лишь намекают нам на бытие недоступной сущности, но принципиально не дают нам о ней истинного знания.

- Совершенные проявления сущности иногда все же случаются: они открываются избранным людям и транслируются через пророков.

- Сущности не прячутся, они всегда проявляются так, что от их проявлений можно истинно умозаключать к ним самим.

О соотношении сущности и существования человека

Обсудим теперь вопрос о человеческой сущности и ее проявлении в форме наличного бытия (существования).

Распространены три основных философско-религиозных представления о соотношении сущности и существования человека.

1. Существование немислимо без его какой-либо сущности. Сущность человека (*essentia*) первична и изначально завершена, а индивидуальное существование (*existentia*) вторично. *Essentia* генетически предшествует *existentia*, т. е. сущность каждого из нас предзадана раз и навсегда каким-либо устойчивым объективным надчеловеческим порядком, будь то Божество, космический закон или биохимическая структура генов. Поэтому люди всегда объективно (независимо от своих желаний и воли) имеют одинаковую сущность (*humanitas* — всеобщую человечность), субстанциально равны между собой. Источник *humanitas* ищут в разных сферах: потустороннем мире, природной среде, обществе, внутренней жизни человека, врожденных инстинктах. *Humanitas* изначально, объективна, однородна, тотальна, неизменна; однако в количественном отношении она неодинаково проявлена в посредственных и выдающихся индивидах. В рамках этой формы эссенциализма и тотального гуманизма человека определяют как «существо, обладающее родовым свойством X». Вместо X теологи и философы разных школ подставляют: разум, труд, речь, игру, деятельность, веру в Абсолют, способность к политической жизни, склонность к самообману, стремление к сексуальным излишествам и пр.

2. Индивид появляется в мире как такое безличное существование, которое не обременено никакой предзаданной сущностью: вначале его экзистенция есть *tabule rasa* («чистая доска»), пустое место, ничто. Новорожденная экзистенция, таким образом, первична, темпорально предшествует сущности человека. В процессе дальнейшей жизни человеку предстоит заполнить исходную пустоту каким-нибудь содержанием, чтобы стать личностью. Эссенция будущего существования вначале намечается в форме проекта личной судьбы (кем стать?), и ее предстоит выбрать из множества альтернативных возможностей.

Сущность индивидуального существования процессуальна, изменчива, всегда открыта будущему, незавершена, и поэтому живой человек не имеет вещеподобной окончательной формы. Каждый индивид сам — субъективно, внутренне, свободой своей воли и выбора — определяет и строит в себе неповторимую сущность, которая может уникально отличить его от сущностей других лю-

дей. Тут важна не внешняя, а именно внутренняя определенность самости. Сущность может быть искомой и найденной, становящейся и сложившейся, самостоятельно выбранной или навязанной, удовлетворяющей или не удовлетворяющей человека; можно даже временно утратить либо поменять выбранную сущность.

Каждый должен нести ответственность и ощущать вину за выбор своей сущности. Правда, посредственные люди страшатся личной ответственности, не решаются становиться самобытными и предпочитают, по словам Хайдеггера, владеть неподлинное обезличенное существование внутри *das Man*, стадообразной массы. Такого взгляда на соотношение сущности и существования человека придерживаются, например, экзистенциалисты (Кьеркегор, Сартр, Хайдеггер, Ясперс и др.).

3. Диалектическая трактовка связи сущности и существования основана на идеях разно-, многопорядковости и противоречивости эссенции: покой возможен только в движении, сущность устойчива и подвижна, проста и сложна, объективно предзадана индивиду и субъективно выбирается им. Э. Фромм настаивал на том, что сущность человека невозможно свести к какому-либо определенному качеству: она есть множество противоречий бытия (между добром и злом, социальным и индивидуальным, свободой и необходимостью и т. д.). В эссенции заключена иерархия уровней.

Самый глубокий, субстанциальный, уровень — это фундаментальный уровень родовой сущности. Субстанциальная *humanitas* тождественна для всех поколений, предзадана им, практически не зависит от исторических перемен, объективно детерминирует общий характер человеческой деятельности. Но свойства субстанции (атрибуты) проявляются исключительно через модусы (акциденции), поэтому родовая сущность действительна не сама по себе в ее всеобщем и чистом виде, а через посредство сущностей менее общего порядка. Родовая *humanitas* просвечивает сквозь свои специфические «надстроечные» формы, способные меняться от эпохи к эпохе, от поколения к поколению.

Специфическая сущность каждого человека есть совокупность всех отношений, в которые индивид включен, — отношений социально-исторических, повседневно-семейных, с самим собой и др.

Такая партикулярная эссенция имеет преходящий, эволюционный, незавершенный характер. Она не предзадана сверхчеловеческими объективными порядками; ее можно субъективно выбирать, развивать, упразднить, менять на другую. Следовательно, родовая эссенция в известном смысле предшествует экзистенции, а партикулярная эссенция есть продукт развития экзистенциального бытия.

Например, христианская диалектика определяет родовую сущность человека как внеисторический «образ Божий», неизменный и предзаданный Богом человечеству; вместе с тем каждый человек волен свободно развивать подлинную самость в обширном жизненном пространстве между полюсами «быть подобием Бога-Творца» — «быть подобием Антихриста». Другим примером диалектической трактовки сущности человека может служить марксистская концепция деятельностной сущности человека. Энгельс определил первичную сущность человека так: труд создал человека, и человек, в сущности, есть существо трудовое.

Вместе с тем Маркс, раскрывая трудовую сущность человека как «ансамбль всех общественных отношений», подчеркнул ее изменчивый и рукотворный характер. Общественно-историческая практика, по Марксу, есть противоречивое единство: 1) объективного и субъективного; 2) всеобщего и особенного; 3) необходимости и свободы; 4) социального и индивидуального. Э. Фромм особо подчеркнул, что природа, или сущность, человека не есть специфическая субстанция типа добра или зла, а является *противоречием*, заложенным в условиях самого человеческого существования; на каждой новой ступени, достигнутой человеком, возникают новые противоречия, которые принуждают его и далее искать новые решения.

Отсоединение человека от Единого и преодоление религиозно-отчуждения по-разному теоретически трактуется философами и теологами — в зависимости от выбора ими одной из трех концепций сущности и существования человека. На наш взгляд, третья (из упомянутых выше) концепция более предпочтительна в теоретическом плане, поскольку имеет синтетический характер и потому удваивает свой объяснительный потенциал.

Многие предсказывают, что с середины XXI в. на основе нанотехнологии начнется массовое имплантирование людям искусственных органов: модифицированных генов, биокомпьютеров и т. д. Тогда *homo sapiens*, возможно, превратится в «технологическое животное». Столь радикальное изменение природы человека вызовет у людей кризис самоидентификации. Для прогнозирования особенностей рождающейся «технологической обезьяны» нужны разные модели постчеловеческой персонологии.

Свобода

С в о б о д а исполняет фундирующую роль в бытии. В общем онтологическом смысле категория свободы обозначает объективно-реальную каузальность, а именно б е с п р е п я т с т в е н н о е проявление природы любой вещи, будь то свобода падения камня, течения реки, роста растения, полета птицы или поведения человека. По Аристотелю, свободно такое действие, принцип которого заключен в самом действующем лице. Спиноза приписывает свободу всякой вещи, которая действует в силу одной только необходимости своей собственной природы. Гносеологическим компонентом человеческой свободы выступает познание разных необходимостей, конфликтующих между собой (например, моральной, экономической, политической), и осознанный выбор между ними.

Согласно христианству свобода выбора есть одно из проявлений образа Божия в человеческой природе, и она поставлена Богом на службе человеческому благу. Отцы Церкви говорили о двойственности свободы: с одной стороны, в ней укоренена возможность вседозволенности, отклонения от закона (аномия) и фатального злоупотребления; с другой — она служит основой преодоления поврежденной человеческой природы в аспекте ответственности и самосозидания человека (автономия). С христианской идеей свободы ассоциирован образ странничества людей в поисках своего дома. Так, Августин Аврелий писал, что в своем земном бытии христиане живут «как паломники во времени, ищущие Царства вечности».

Сам по себе феномен человеческой свободы ценностно нейтрален до тех пор, пока не становится средством для совершения добрых или злых поступков. В свободе заключены возможности возвышенного добра и низменного зла. Отсюда относительность свободы выбора, ведь, злоупотребляя своей свободой, человек утрачивает свободу жизни в добре и свободу отказа от греха. Э. Фромм в «Бегстве от свободы» описывает природу человека как сотканную из массы внешних и внутренних противоречий. Эти жизненные противоречия перманентно побуждают людей обновлять решения важнейших проблем своего бытия. Экзистенциалисты справедливо настаивают на том, что безответственная свобода есть произвол, а истинная свобода предполагает ответственность и заботу. Ответственность можно определить как меру сознательного отношения к своей свободе.

Свобода человека — это: 1) процесс и результат самоопределения «я» через внешнее либо внутреннее «не-я»; 2) мера гармонического освоения чужого и отчуждения своего; 3) состояние самоопределения человека, выбирающего условия своего бытия исходя из своего духа; 4) способность действовать в качестве сознательного и ответственного творца в соответствии со своими интересами и целями.

Понятие а б с о л ю т н о й (Божественной) свободы внутренне противоречиво. Монотеисты трактуют безусловную свободу так: 1) ничто извне не обуславливает действия Бога; 2) Бог свободен воздерживаться от любого поступка. Возникают следующие вопросы. Что вообще понуждает Бога действовать либо бездействовать? Что заставило Его сотворить «из ничего» именно такой, а не иной, причем самый лучший, мир? Либо проектов наилучших миров в принципе сколько угодно, либо вообще не бывает наилучших миров; почему же все-таки Бог реализовал проект именно нашего мира? Почему Бог сотворил мир, отличающийся от Его собственной реальности? Разве имманентное бытие Бога не является наилучшим из всех миров и в этом смысле Богу следовало бы воздержаться от созидания земного мира? Разве неспособность Бога к злым деяниям не является ограничением Его свободы?

На все эти вопросы нет и не может быть внятных ответов, если руководствоваться дефиницией абсолютной свободы как возможности делать все, что угодно.

Платон так сформулировал «парадокс свободы»: «Из крайней свободы возникает жесточайшее рабство» («Государство»). Ведь свобода в смысле отсутствия ограничивающего ее контроля дает возможность задире поработать кротких: «А кончат они, как ты знаешь, тем, что перестанут считаться даже с законами — писаными или неписаными, — чтобы уже вообще ни у кого и ни в чем не было над нами власти. <...> Именно из этого правления... и вырастет, как мне кажется, тирания». Чтобы не допускать порабошения граждан, государство должно значительно ограничивать их свободу. Поппер переформулировал этот парадокс так: «Свобода сама себя упраздняет, если она не ограничена». Никто не должен жить за счет милосердия других, все должны иметь право на защиту со стороны государства²⁷.

Аристотель, Августин и Аквинат рассматривали свободу как коллективное право членов общины быть управляемыми в их собственных интересах. В теориях общественного договора Гоббса, Локка и Руссо на первый план выдвинута идея личной свободы человека: свобода — это отсутствие внешних преград, мешающих реализации способностей, прав и сознательных целей индивида. Монтескье определял индивидуальную свободу как право делать все то, что позволяют юридические законы, утвержденные в государстве. Кант объяснял бесконечное возвышение человека над всеми другими земными существами тем, что только человек обладает представлением о собственном «я». По Канту, в космологическом смысле свобода есть «способность самопроизвольно начинать состояние...», а в практическом смысле — «независимость воли от принуждения импульсами чувственности». Кант требовал, чтобы государство ограничивало свободу каждого человека не далее тех пределов, которые необходимы для обеспечения равной свободы для всех.

²⁷ См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 145.

В политической философии Х. Арендт (1906—1975), немецко-американского политолога и гуманиста, свобода рассмотрена как основание того, почему люди живут политически организованно вместе. Арендт определяет свободу как: 1) базисную способность к новым начинаниям; 2) гражданские свободы отдельных индивидов от государственного вмешательства; 3) позитивную свободу действия и говорения. По ее мнению, истинная политика основывается на плюрализме мнений множества людей, которые посредством публичного «действия и говорения» стремятся прийти к консенсусу относительно настоящего и будущего совместного для всех мира²⁸.

Экзистенциализм обострил проблему свободы. «Для экзистенциалиста человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать, — писал Сартр. — И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. <...> Человек осужден быть свободным. Осужден потому, что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает»²⁹.

Экзистенциальное чувство свободы начинается с того момента, когда мы начинаем осознавать свое «я» и противопоставлять ему чужое «не-я», природное или социальное. В этом смысле свобода, во-первых, есть неустойчивое и опасное пребывание на границе между самобытием и инобытием; во-вторых, часто проявляется в форме острого переживания человеком своего пограничного состояния как напряженного, противоречивого, неопределенного. Свобода манит к себе, но многие ее выдерживают. Большинство бежит прочь от свободы, как только приблизится к ней. Райский плод привлекал к себе Адама и Еву лишь тем, что был запрещен. «Самая большая свобода ограничивалась в раю самым маленьким запретом; без запрета свободой и не насладишься, — замечает

²⁸ См.: Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 230.

²⁹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 323, 327.

Г. К. Честертон. — Лучшее в луге — изгородь, окаймляющая его. Уберите ее, и это будет уже пустырь, каким стал и рай, когда утратил свое единственное ограничение»³⁰.

Выделяют три основных грани свободы: 1) в отношении самого себя (внутренняя свобода воли индивида); 2) общества (внешняя социальная свобода действия); 3) природы. Во всякой свободе тесно взаимосвязаны освоение (положительная «свобода для») и отчуждение (отрицательная «свобода от»). «Свобода для» есть стремление к властвованию, присвоению, владению иным, а «свобода от» — это отказ от власти над собой и миром, отрицание той части своего, которая тяготит и становится обузой («Свободен лишь тот, — сказал Э. М. Ремарк, — кто потерял все, ради чего стоит жить»).

Активной свободой называют ситуацию, когда «я» энергично отталкивает от себя «не-я» или, наоборот, эффективно проникает в инобытие; для пассивной же свободы характерно колебание в выборе цели, недеяние, нежелание присутствовать в «не-я».

Многочисленные коллизии свободы можно дедуцировать из разных аспектов взаимоотношения между «я» и «не-я». Моменты свободы сопоставимы с теми универсальными диалектическими противоречиями, которые заключены во взаимосвязях почти всех парных (полярных) категорий философии: в категориях духа и материи, души и плоти, сущности и явления, внутреннего и внешнего, необходимости и случайности, возможности и действительности; и т. д.

Важнейшими условиями свободы являются также единство прав и обязанностей и равновесие личной независимости и самоограничения. Принятая в 1789 г. Декларация прав человека и гражданина гласит: «Свобода состоит в возможности делать все, что не приносит вреда другому. Осуществление естественных прав каждого человека встречает лишь те границы, которые обеспечивают прочим членам общества пользование теми же самыми правами».

Характер свободы, вероятно, исторически специфичен, изменяется в каждую историческую эпоху. Одни философы измеряют свободу качеством развития сознания, мышления, разума, другие —

³⁰ Честертон Г. К. Эссе // Собр. соч. : в 5 т. Т. 5. С. 574.

степенью познания законов природы и общества, третьи — уровнем развития производительных сил, четвертые — характером социального и политического строя. Вероятно, все эти измерения свободы предполагают друг друга. Постмодернисты привязали понятие свободы к принципу плюрализма всех ценностей; стержень свободы они ищут в свободе коммуникации, дискурса, текста, интерпретации.

В трактовах феномена свободы друг другу противостоят две крайности — фатализм и волюнтаризм. Ф а т а л и з м рассматривает человеческие поступки как предопределенные и, по сути, отрицает реальность свободы. В о л ю н т а р и з м, напротив, провозглашает полную произвольность наших поступков и безусловность человеческой свободы (вплоть до «запрещения всяких запрещений»). Антиномическое решение проблемы свободы философами-диалектиками основано на убеждении в возможности соединить понятия необходимости и свободы, а также идею предопределенности с идеей произвольности волеизъявления и поведения людей.

Классики марксизма, вслед за Спинозой, придерживались дефиниции «свободы как познанной и освоенной необходимости» и верили, что в условиях коммунизма «свободное развитие каждого станет условием свободного развития всех» и произойдет «скачок из царства необходимости в царство свободы» (Энгельс). По-другому думает В. Франкл: «Человек не свободен от условий. Но он свободен занять позицию по отношению к ним. Условия не обуславливают его полностью. От него — в пределах его ограничений — зависит, сдастся ли он, уступит ли он условиям. Он может также подняться над ними и таким образом открыться и войти в человеческое измерение»³¹.

Отчуждение, его виды и религиозное отчуждение

Выше сказано, что религиозное отчуждение — это утрата и десакрализация человеком своей предельной сущности и, следова-

³¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 77.

тельно, высшей ценности (смысла) своего существования. В такой ситуации возникает радикальное сомнение — экзистенциальное сомнение в смысле самой жизни. Религия амбивалентна: с одной стороны, в ней есть стремление к эсхатологическому воссоединению с Абсолютом, а с другой — в ней воплощено «несчастное сознание» (Гегель) временного отчуждения от сущностного единства с Абсолютом. Ощущение того, что воссоединение с Абсолютом пока не достигнуто, определяет амбивалентное — восторженно-положительное и вместе с тем негативно-критическое — отношение верующих к себе и всему церковному сообществу. Верующие превозносят свою церковь и священников, но в то же время пророки и апостолы постоянно нападают на религиозных лидеров своего времени.

Религиозное отчуждение бывает либо объективно-реальным и подлинным, либо субъективно-ошибочным и иллюзорным; то же можно сказать и о характере преодоления всякого человеческого отчуждения. Определение «подлинного» религиозного отчуждения зависит от выбора критерия безусловной глубины человеческой сущности, подлежащей сакрализации. Одни верующие усматривают свою безусловную сущность в сверхприродном начале, другие — в космическом центре, третьи — в средоточии социума, четвертые — в бездне личного самосознания и т. д. Поэтому так много представлений о религии, ее классификациях и модусах религиозного отчуждения.

Не всякое отчуждение имеет религиозный характер. Виды нерелигиозного отчуждения соположены с различными обстоятельствами утраты сущностей менее глубоких порядков, в отношении которых люди обычно не испытывают священного трепета. Формальная возможность разрыва связи существования с бесконечным бытием коренится в прерывности и конечности экзистенции. Так, знание о собственной смерти рождает в человеке неуверенность в прочности связи с родовой сущностью. Но эта неуверенность сама по себе недостаточна для произведения отчуждения; для реального развития неуверенности в состояние отчуждения требуются дополнительные условия и поводы. В понятии отчуждения человека различают такие аспекты, как религиозный, духовный,

социальный, экономический, политический, экологический, технологический и др. Какими же признаками следует наделять отчуждение «вообще»?

В самом широком смысле можно определить понятие отчуждения (нем. *Entfremdung*, англ. *alienation*) как превращение части, сущности либо всей полноты своего (самобытия *A*) в независимое от него иное, другое, чужое (инобытие *B*).

Важно принять во внимание, что инобытие *B* может быть либо внешним (в том числе трансцендентным), либо внутренним (даже трансцендентальным) по отношению к самобытию *A*. Отчужденное, как и чужое, может относиться к *A* по-разному. Став независимым от *A*, отчужденное бытие в одних случаях ведет себя вполне нейтрально и безразлично в отношении *A*; в других ситуациях оно активно и дружелюбно способствует сохранению и эволюции *A*; иногда же, наоборот, оно враждебно к *A*, поработщает его и господствует над ним.

Отчуждение может быть:

- частичным (утрата важной или второстепенной части *A*);
- радикальным (слабая связь *A* с собственной сущностью);
- тотальным (полное перерождение целостности *A*, снятие исходного самобытия в инобытии *B*).

Допустим, что если родовая сущность человека согласно христианству — это образ Божий, то отчуждение этого образа будет означать обесчеловечивание человека. Если, вслед за марксистами, под родовой сущностью человека понимать труд, то отчуждение труда влечет дегуманизацию человека.

По идеологическим причинам марксисты предпочитают более узкую социально-философскую дефиницию: 1) отчуждение есть утрата людьми своей деятельностной сущности в условиях эксплуататорского общества — это такая утрата, которая превращает отнимаемую у человека сущность в объективную силу, господствующую над ним; 2) освоение будет всегда, отчуждение же исчезнет в коммунистическом обществе вместе с религией.

Философия религии не должна ограничиваться такого рода узкими социально-философскими дефинициями, поскольку ее прежде

всего интересует генеральная проблема отчуждения экзистенции от бытия. В поле ее внимания входят: 1) онтологические представления о связях самобытия и инобытия; 2) социально-философские концепции человеческого отчуждения; 3) социально-психологические образы отчуждения.

Онтология отчуждения

До Гегеля понятие отчуждения носило преимущественно юридический характер. Так, в теориях общественного договора Гоббса и Руссо термином «отчуждение» обозначен процесс обезличивания и деиндивидуализации социальных отношений при передаче прав личности государству. По Фихте, отчуждение есть полагание чистым «я» предмета «не-я». Гегель расширяет объем этого понятия — вводит в свою философскую систему фундаментальное понятие отчуждения, толкуя его, во-первых, как овеществление и опредмечивание абсолютной идеи; во-вторых, как процесс и результат потери любым отдельным качеством (самобытием) большей или меньшей доли собственного содержания (свойств, отношений, функций, субстрата).

С тех пор с помощью понятия отчуждения можно объяснять коренные трансформации всякого отдельного бытия, будь то химическое соединение, организм, человек, социальный институт, мысль или идея. Широкое понятие отчуждения удобно для размышления как об объективно-материальных, так и о субъективно-идеальных процессах утраты элементов самости. В том числе оно годится для разговора об обезчеловечении (обеднении, извращении, перерождении) родовой сущности человека. Правда, после Маркса в философии стало доминировать узкое и негативное понятие отчуждения как социальной болезни.

Сегодня возникла потребность вернуться к гегелевскому понятию, восстановить его в статусе универсальной онтологической категории. Расширение объема концепта «отчуждение» похоже на изменение содержания понятия «информация». Если раньше под информацией понимали исключительно человеческое знание, то теперь им обозначают содержание любого процесса отражения в са-

мых различных системах с обратными связями. То же и в случае с понятием отчуждения: с возникновением марксизма его увязывали только с человеческими потерями, а сегодня созрела возможность опять обозначать им перерождение качества целостности любого рода.

На наш взгляд, имеет смысл различать:

1) онтологическое отчуждение, обозначающее фундаментальный разрыв между существованием и его абсолютной сущностью;

2) онтическое отчуждение — потерю связи существования с его менее глубокими сущностями.

Тогда религиозное отчуждение — это отчуждение онтологическое, а нерелигиозное отчуждение имеет онтический характер. Онтическим отчуждением можно именовать катастрофические метаморфозы звезд и планет, разрывы связей растений и животных с родной средой обитания и т. п., а также специфические «переживания» высшими животными жизненных утрат (свободы перемещения, связи с партнером и пр.).

Разумеется, человеческое отчуждение (онтологическое и онтическое) принципиально отличается от нечеловеческих форм утраты «своего» тем, что предполагает личностную свободу, сознание, разум. Утрата человеком как личностью свободы и переживание им отчаяния далеко не то же самое, что, скажем, вой цепного пса по свободе перемещения или собачья тоска по пропавшему хозяину. И все же обе ситуации сходны: в обоих случаях есть «потеря своего». В свою очередь, вероятно, индивидуальное человеческое отчуждение или самоотчуждение (реальное или иллюзорное) значительно отличается от отчуждения, испытываемого в разные эпохи каким-либо народом либо человечеством в целом.

Эссенциальные порядки бытия подразделяют на следующие сущности:

1) субстанциальную (материя-субстанция, духовное первоначало);

2) субстратную (физическая, химическая, биологическая, социальная);

3) сингулярную (специфическая эссенция отдельного предмета или человека).

Единство мира складывается из противоречивых взаимосвязей всех эссенциальных порядков, входящих в иерархию уровней целостности. Понятие самобытия экзистенциальной целостности может обозначать не только самость отдельного человека, но также целостность космоса, Земли, биогеоценоза, человечества, разных народов, социальных групп. Следовательно, основных видов отчуждения столько же, сколько основных уровней (измерений) самобытной целостности и порядков сущности бытия; и описание каждого вида отчуждения требует его спецификации. Когда говорят, что человек есть микрокосм, то имеют в виду, что в человеке сконцентрированы все эссенциальные уровни космоса; следовательно, понятие религиозного отчуждения человека косвенно указывает на то, что человеку присущи все виды онтического отчуждения (физического, химического, биологического и социального), в конечном счете обусловленные онтологическим расколом между существованием человека и его абсолютной сущностью.

Система Гегеля, как известно, начинается с пантеистического учения об отчуждении мирового разума в природу. Отрекаясь от своей истинной сущности, абсолютная идея превращает себя во «внешнее зеркало» — экстериоризует себя в природу и историю, предстает в виде ограниченных вещей, организмов и людей. Гегелевская система есть, по мнению И. А. Ильина, изображение «пути Бога», соединившегося с материальной стихией и преобразующего ее по своим законам. Выходит, объективный мир есть отчужденная абсолютная идея. Финальная цель отчуждения абсолютной идеи от своей сущности имеет два позитивных аспекта: саморазвитие и самопознание через вещи-«зеркала» с помощью совокупности индивидуальных человеческих духов (абсолютного духа).

Немецкому мыслителю удастся метафизически представить себе только один способ самоотчуждения мирового разума, а именно метод опредмечивания духа путем его овеществления. В «Феноменологии духа» Гегель описывает драматическую одиссею Духа — возвращение духа домой. В своей теории господина и раба философ доказывает очень любопытный и важный тезис: мы есть то, как мы сами и другие определили нас; в значительной мере

самобытие является тем, что определено бытием других. Люди, как исполнители цели абсолютной идеи, рано или поздно осваивают сущности вещей, сводят эти сущности к их всеобщей идеальной основе и тем самым ликвидируют отчужденное состояние мира.

«Просвещение завершает отчуждение... — учит Гегель, — прежде отчужденный дух полностью уходит назад в себя, покидает эту страну образованности... <...> ...низводит эту противоположность до прозрачной формы и находит в ней себя самого»³². Следовательно, отчуждение человека рано или поздно преодолевается примирением в истории.

Такова логика пантеизма: Абсолют эманурует (отчуждает себя) в экзистенцию, затем «возвращается на круги своя», в себя, из овеществленных предметных форм; тотальное отчуждение в итоге преодолевается. В пантеизме нет понятия безусловного отчуждения, так как нелогично допускать возможность полного отрыва имманентного Божества от своих внешних проявлений. Поскольку мировой разум лишь временно и по своей воле отчуждает себя в природу, поддерживая и наращивая связь с отчужденными формами, то такое отчуждение относительно. Принципиально иначе религиозное отчуждение трактуется в теизме — в учениях, выносящих творящее первоначало за пределы сотворенного мира и признающих сотворение мира «из ничего» (а не из себя, как в пантеизме), в которых допускается возможность абсолютной утраты связи природы и человечества с Творцом. Тогда «мир во зле лежит», человечество действительно покинуто разгневанным и осуждающим Богом, и люди не в состоянии сами, без помощи Бога, реально преодолевать свое тотальное отчуждение.

Многие христиане верят, что состояние страдания из-за абсолютного отчуждения человека от Бога, безнадежное и отчаянное, будет длиться вплоть до конца мировой истории. И все же пример воскресшего Спасителя дает людям надежду на их всеобщее воскресение в конце всех времен. Марксисты упрекают Гегеля в том, что он отождествил отчуждение с опредмечиванием, а экзистенциалисты не приемлют оптимистичной веры Гегеля в возможность

³² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 262, 321.

преодоления человеческого отчуждения на каком-то этапе человеческой истории.

Если перейти от вопроса об отчуждении абсолютной идеи к более «приземленной» теории рефлексии Гегеля, то мы увидим, что в ней несколько иначе и более развернуто описан процесс онтического отчуждения во взаимодействующих телах. Наиболее компактно эта теория изложена Гегелем в «Науке логики». Ее суть заключается в следующем. Взаимодействие своего и чужого (самобытия и инобытия) — причина взаимного отражения и взаимного изменения любых внешних и внутренних противоположностей. Между произвольно взятыми A и B одновременно действуют силы притяжения и отталкивания, созидания и разрушения. И те и другие характеризуются негативно-позитивной напряженностью, переходят друг в друга, взаимообращаются. Подобно гетевскому Мефистофелю («часть вечной силы я, всегда желавшей зла, творившей лишь благое»), «диалектическая отрицательность» сокрушает прежнее и одновременно созидает новое. Отчуждение сопряжено с освоением — с тенденцией самобытия присоединять к себе, адаптировать и поглощать моменты инобытия («другого», «чужого»).

В случае с человеческим существованием освоение в значительной степени обусловлено искушениями, вожделениями, желаниями чужого, что непременно влечет реакцию — чреватое страданиями и потерями. (Одно из откровений Будды Гаутамы гласит: жизнь — это страдание, причина страданий — желания.) Отчуждение есть проявление закона «действие равно противодействию»: чем больше осваиваешь, тем сильнее отчуждение (ср.: «Многие знания — многие печали»). Освоение, следовательно, амбивалентно, заключает в себе и приобретения, и потери.

Осваивают чужое, а отчуждают свое. Когда A (свое) и B (чужое) активно взаимодействуют, то чужое в составе своей копии $v(B)$ проникает внутрь основания A и постепенно там осваивается, становится «своим-иным». Чужое $v(B)$ способно существенно изменять A изнутри, на территории самого A , так что освоение чужого чреватое отчуждением своего (действие равно противодействию). Начинаясь в основании A , количественный процесс утраты части

моментов самобытия может завершиться качественным скачком — возникновением нового бытия как тождества взаимно измененных A и $\nu(B)$. В этом эмердженте C незримо сняты «свое» и «свое-иное». Метафорой C может служить образ возникновения зеленого цвета из синтеза синей и желтой красок. Новое бытие C не может быть сведено ни к A , ни к $\nu(B)$, ни к их механической сумме.

Отчужденными могут быть: 1) некоторый изменяющийся компонент A во внутреннем бытии самого A (компонент, еще не снятый и не определенный в будущем субстрате C); 2) некоторый компонент $a(A)$ либо A в целом, если они диалектически сняты и незримо пребывают в веществе нового качества C . Объективированное и определенное совсем необязательно является отчужденным, а отчужденное — объективированным и определенным.

Отчуждение не тождественно опредмечиванию. Так, с одной стороны, человек может потерять свое «я» и стать «своим-чужим» задолго до объективации и материализации своих мысленных планов. С другой стороны, опредмечивание человеком своих идей и планов в виде принадлежащей ему материальной собственности бессмысленно называть утратой «своего», отчуждением. Иногда опредмечивание может включать в себя определенный процент отчуждения, а иногда (например, при полной конфискации опредмеченного своего) опредмечивание в самом деле совпадает с тотальным отчуждением.

Из этих рассуждений можно сделать важные выводы относительно видов человеческого отчуждения. Свобода человека образуется процессами потери своего («свобода от») и присвоения чужого («свобода для»). Для освоения иного необходимо отчуждение хотя бы части своего. Вот три примера. Допустим, нужен чужой товар. Для этого на рынке продают то, что сами произвели (процесс отчуждения), а на полученные деньги приобретают нужную чужую вещь (процесс освоения). В условиях свободного рынка отчуждение и освоение равновесны. Другой пример: художник свободно и с удовольствием дарит (отчуждает) свою картину другу. Третий пример: взаимная любовь основана на взаимной отдаче — гармонии отчуждения и освоения.

Во всех этих примерах свобода, очевидно, является гармоничной мерой отчуждения своего и освоения

чуждого. Напротив, чрезмерное освоение и радикальное отчуждение грозят человеку утратой его самостояния.

Поэтому логично подразделить отчуждение и освоение по основанию «свобода — рабство» на два противоположных вида: 1) свободное отчуждение и свободное освоение; 2) рабское отчуждение и рабское освоение. Не все формы отчуждения связаны с утратой свободы, и наоборот, некоторые формы освоения ведут к утрате свободы.

Таким образом, вопреки убеждениям марксистов и экзистенциалистов:

1) отчуждение не есть целиком социальное качество, в нем сняты также природное и индивидуальное;

2) далеко не всякое отчуждение безусловно негативно, ведет к утрате свободы и противоположно свободе;

3) не всякое освоение следует брать со знаком «плюс» и воспевать его как символ свободы;

4) не всякое (но лишь специфическое) отчуждение античеловечно, связано с деперсонализацией, бессмысленностью, трагедиями и печальями.

Из гегелевской концепции снятия своего в ином напрашивается вывод о существовании разных позитивных аспектов отчуждения. О двух положительных аспектах уже было сказано: отчуждение есть условие 1) саморазвития всех форм духа; 2) самопознания через освоение собственных отчужденных форм, развивающихся в структуре инобытия. Третий позитивный аспект отчуждения — спасение своего через иное.

Снятие — это своего рода спасение экзистенции в бесконечном бытии посредством ее ухода от себя и перевоплощения в ином субстрате. Диалектическое снятие самобытия (нем. *Aufheben*) также означает упразднение недостатков в отчужденном от него содержании и подъем последнего на более высокий уровень. Так, художник воплощает свое «я» в автопортрете и расстается с ним — скажем, отдает его в картинную галерею. Причем автор горячо верит, что печать его духа навсегда останется в общественном сознании сопричастной жизни нескончаемой череды поколений. Уход отчужденного существования в бытие есть, с одной стороны,

разъединение конечного и бесконечного как внешних противоположностей, а с другой — снятое конечное самобытие внутренне воссоединяется с бесконечным первоначалом.

По Гегелю, всякое конечное стремится превзойти свои границы и снимается в бесконечном бытии; бесконечное — как потусторонность и небытие экзистенции — обременено конечным; конечное и бесконечное неотделимы друг от друга³³. Следовательно, отчуждение-как-снятие есть необходимое условие спасения самобытия в его перевоплощенно-отраженной форме. Снятие есть особая и любопытная форма спасения — сохранения отрицаемого своего в виде преображенного отпечатка в ином, конечном или бесконечном. Человеческое спасение требует к тому же искупления, преодоления вины за вожделенное освоение чужого.

Шлейермахер считал человеческую тоску по бесконечному и тягу к бытию подлинно религиозным чувством. Религия есть: 1) ощущение человеком пропасти между конечным и бесконечным; 2) желание перекинуть мост через эту пропасть; 3) вера в возможность спасения по ту сторону конечного. Религиозное спасение определяется как восстановление предельной целостности отчужденного человека, воссоединение с абсолютной сущностью.

Спаситель — посредник между существованием и бытием — мнится такой чудесной процессуальной границей (путем) между ними, в которой преображенная экзистенция идеально (нем. *Ideelle* — в снятом виде) сращена с особым субстратом — посланником вечности. Спасительное пограничное бытие ожидают как явление «нового зона», в котором сверхчувственно и навечно воплощен дуализм конечного и бесконечного. Массовое приобщение к зоне-медиуму может потребовать длительной эволюции веры в возможность преодолеть чуждость бесконечному бытию.

В случае изображения художником своего «я» его автопортрет можно рассматривать как «проект зона-спасителя». Автор увековечивает преображенное и отчуждаемое «я» в долговечном материале. Его художественная работа в самом деле может стать моментом полноты мирового искусства и неопределенно долго жить

³³ См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики : в 3 т. Т. 1. М., 1970. С. 191—220.

в подлиннике и копиях. «При этом конечные свойства художественного материала как репрезентанта Абсолюта, — пишет В. И. Жуковский, — это свойства оконечивающего себя бесконечного, тогда как конечные свойства художника как человека — это свойства обесконечивающего себя конечного»³⁴.

Подобно художественному увековечиванию самобытия, религиозное спасение предполагает отчуждение-как-снятие человеческого в репрезентанте абсолютного. Весть христиан есть риск веры в спасительную силу уникального и идеального Богочеловека — Иисуса Христа. Важнейшие имена Христа: Единородный Сын Божий, Сын Давидов, Посредник, Мессия, Спаситель, Логос. В Христе как Новом Бытии религиозное сознание опознает преодоление разрыва между конечным и бесконечным, усматривает символ и факт воссоединения плоти и бытия. Христос — Путь, посредник между людьми и Богом. «Верующий в Меня не в Меня верует, но в Пославшего Меня», — говорит Иисус (Ин. 12 : 44). Через Крест (мученическое отчуждение плоти), чудесное воскресение и преобразование Христос возвращается в жизнь вечную.

Готовность обычных христиан последовать примеру Христа требует неопределенно долгой подготовки — вплоть до конца истории. Конец истории совпадает с ее целью — спасением человечества — и отождествляется со вторым пришествием Христа. Переходный период от «еще не» к «уже» реализации возможности спасения человечества, согласно христианскому вероучению, длится с момента Благой вести о Спасителе до Парусии. Поскольку Христа называют главой Церкви, а саму Церковь именуют телом Христовым, то, по аналогии с автопортретом художника, в Церкви можно усмотреть символ начинающегося единения экзистенции с бытием через соборную полноту веры всех верующих. Апостол Павел говорил, что соучастие в церковной жизни есть рождение «новой твари во Христе».

На протяжении двух тысяч лет христиане видят в Церкви спасительную мощь посредничества между экзистенцией и бытием,

³⁴ Жуковский В. И., Копцева Н. П. Пропозиции теории изобразительного искусства. Красноярск, 2004. С. 84.

считая ее входом в «Новое Бытие». Церковь — материализация риска веры в преодоление онтологического отчуждения. Без нее Христос не Спаситель, поскольку Церковь сгущает и опредмечивает веры и надежды людей в средства спасения. А без Христа — и как символа, и как исторического феномена — Церковь утратит одухотворяющую ее силу и терапевтическую способность.

Итак, онтологию отчуждения и освоения резонно рассматривать в их сложном и противоречивом единстве, не определяя отчуждение только отрицательно, а освоение исключительно положительно.

Социально-философский и социально-психологический аспекты отчуждения

В своем труде «Сущность христианства» (1841) Фейербах описал религию как результат специфического удаления человека от реальности. Его критика религии опирается на три предпосылки: 1) Бог есть отчужденная от человека его собственная сущность, иллюзорно спроецированная в небо; 2) отчужденная сущность господствует над сознанием и поведением человека; 3) для преодоления злосчастного отчуждения человеку нужно критически познать подлинное отношение между собой и своим образом-тираном и вернуться в свою сущность.

Развивая идеи Фейербаха, классики марксизма разглядели в религии «священный образ человеческого самоотчуждения»: «земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство»³⁵. В «Немецкой идеологии» они характеризуют отчуждение как «консолидирование нашего собственного продукта в какую-то вещественную силу, господствующую над нами, вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчеты...»³⁶. Маркс верил, что в религии человек утрачивает свою сущность и человечность, «... в религии над человеком господствует продукт

³⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 2.

³⁶ Там же. С. 32.

его собственной головы...»³⁷. Являясь, по дефиниции Маркса, «опиумом народа», религия фантастически восполняет («компенсирует») ограниченность и бессилие человека. Но для Маркса, в отличие от Фейербаха, главным является не религиозное отчуждение, а отчуждение труда.

Вечно ли религиозное отчуждение? Разделяя тезис Гегеля об исторически преходящем характере отчуждения человека, но не желая следовать его формуле о вечности религии как воссоединении со Святым Духом, Маркс попытался обосновать возможность — через теоретическую критику и революционную практику — преодоления всякого отчуждения и религии в условиях коммунистической формации. Для этого он придал понятию отчуждения человека узкий историко-экономический смысл, тесно привязав его к вопросам разделения труда, возникновения частной собственности, социальных антагонизмов, денег и др.

Например, по его мнению, «деньги есть отчужденная от человека сущность его труда и бытия». В «Экономическо-философских рукописях» (1844) Маркс характеризует труд как отчуждение родовой сущности человека, влекущее «отчуждение человека от человека». Критикуя Гегеля за отождествление понятий «отчуждение духа» и «опредмечивание духа», Маркс рассуждает об опредмечивании (в ранних произведениях и в «Капитале») только применительно к человеческой деятельности (что спорно), определяя его как превращение сущностных сил и способностей человека из формы движения в форму предмета.

Опредмечивание понимается марксистами как непреходящий атрибут труда — как такая активная сторона всякого труда, благодаря которой окружающая среда очеловечивается и создается мир культуры. От опредмечивания Маркс жестко отличает понятие овеществления (реификации), причем придает последнему непривычно узкий смысл. Овеществление по-марксистски есть превращение социальных отношений из личных в отношения вещей, когда вещи персонифицируются, наделяются признаками субъекта, становятся фетишами.

³⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 635.

Отсюда вывод: овеществление ведет к обезличиванию человека, деятельность людей становится машинообразной и нетворческой. Маркс также полагал, что овеществление есть процесс исторически преходящий, оно свойственно только товарному производству и капитализму и исчезнет при обобществлении труда. Коммунистическая революция устраняет бессилие трудящихся, делает людей сознательными, свободными и творческими, рабочие берут под свой контроль экономику, уничтожают овеществление и получают все возможности реализовывать себя. Отменяя отчуждение и овеществление, коммунизм навечно сохраняет освоенное и опредмечивание.

В интервью корреспонденту газеты «Chicago Tribune» Маркс сказал: «...Религия будет исчезать в той мере, в какой будет развиваться социализм. Ее исчезновение должно произойти в результате общественного развития, в котором крупная роль принадлежит воспитанию»³⁸.

В своей книге «Религиозное отчуждение» известный уральский атеист В. И. Колосницын сжато и точно выразил суть марксистской концепции отчуждения: «Но если освоение есть процесс, характеризующий всю историю человеческой деятельности, то отчуждение — явление конкретно-историческое, возникающее в силу конкретных причин на определенном этапе истории и отмирающее вместе с их устранением. Отчуждение — это несвобода... перед обществом, перед собственными сущностными силами людей, выступающими в опредмеченной, объективированной и враждебной человеку форме. <...> Социально-экономическое и политическое отчуждение, отчуждение от природы, а затем и духовное отчуждение являются предметом религиозного отражения, возникновение отчуждения — главным условием порождения религии, а его отмирание — необходимым условием его преодоления»³⁹.

Выше уже рассматривалось онтологическое определение отчуждения, частной и неточной социально-философской модификации

³⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Об атеизме, религии и церкви. М., 1986. С. 517.

³⁹ Колосницын В. И. Религиозное отчуждение. Свердловск, 1987. С. 11—12, 16.

ей которого можно считать марксистский вариант «рабского отчуждения». Марксистская концепция отчуждения человека состоятельна, плодотворна и безусловно должна приниматься во внимание там, где речь идет только об одной форме человеческого отчуждения, а именно о рабском отчуждении, но не более. Что же касается о в е щ е с т в л е н и я, тут достаточно напомнить читателю те значения, которые органичны этому термину и привычны широкой публике. Реификация (от лат. *res* — вещь), т. е. овеществление, есть 1) переход энергии в вещество; 2) воплощение образа в форме вещи; 3) превращение возможности в протяженный субстрат; 4) придание свойствам и отношениям формы вещи. Зачем же уродовать это многоаспектное понятие и безосновательно лишать его традиционного смысла?

Выводы Маркса и русских марксистов о «приближающемся конце религиозного отчуждения», очевидно, опирались на намеренно узкие и идеологизированные дефиниции отчуждения и реификации — на дефиниции, подчиненные воинственно-атеистической перспективе уничтожения религии грядущим социалистическим государством.

Марксистское представление об отчуждении как «социальном заболевании» оказало решающее влияние на современные социально-философские концепции отчуждения. Их авторы негативно оценивают отчуждение и в объективном, и в субъективном аспектах, но, в отличие от Маркса, не предлагают радикальных форм исцеления, считая человеческое отчуждение в целом неустранимым. Э. Дюркгейм и Ф. Тённис объяснили объективное отчуждение реальной д е з и н т е г р а ц и е й населения в условиях индустриализации: социальная дезинтеграция мешает индивиду реализовать собственную сущность.

По теории аномии (беззакония) Дюркгейма, при переходе от традиционного общества к современному промышленному укладу люди утрачивают чувство общности, плохо или равнодушно относятся к социальным нормам, становятся индивидуалистами. О. Шпенглер писал о росте отчуждения по мере усиления бездушно-го технического интеллекта и превращения культуры в цивилизацию. Экзистенциалисты (в особенности Ясперс) также подчеркивали, что

техника становится самостоятельной силой и изменяет человеческую самость по чуждым ей законам.

Вебер и Зиммель вскрыли объективную зависимость между формализацией социальной организации и обезличиванием человека: бюрократизация ведет к утрате индивидуальной свободы, уходу в интеллектуальную «одномерность», отчуждению от культуры. Р. Мертон исходил из теории аномии, когда анализировал девиантное (отклоняющееся) поведение. В концепции «одномерного человека» Г. Маркузе показано, как в условиях потребительской гонки люди фактически отчуждаются от своих способностей критиковать и революционно преобразовать общество. Каждому типу социального характера Э. Фромм поставил в соответствие некоторый тип самоотчуждения человека. Х. Аренд доказывала, что лишение индивидов частной собственности усиливает их отчуждение. Сегодня говорят также об отчуждении досуга в форме эскапизма (от англ. *escape* — бегство), т. е. ухода индивида от подлинного бытия через его симуляцию в развлечениях и другие «симулякры» (Ж. Бодрийяр).

В субъективном аспекте среди переживаний отчуждения особо выделяют:

- 1) чувство бессмысленности жизни;
- 2) ощущение бессилия из-за давления внешних обстоятельств и потери самоуправления;
- 3) недоверие к окружающим людям из-за нарушения ими норм поведения и взятых на себя обязательств;
- 4) неприятие существующих культурных ценностей;
- 5) тоска одиночества, связанная с социальной изоляцией или замыканием в малую группу;
- 6) деперсонализация и самоотчуждение, ощущение ирреальности себя или внешнего мира, разрыв связи со своим «я»; деперсонализация нередко возникает как бессознательная защитная реакция на потребность сбежать из враждебного мира.

В связи с тем, что сегодня в России многие члены КПРФ говорят о близости коммунизма и православия, следует напомнить читателю о коренной противоположности марксистского и христианского представлений о несовершенстве бытия человека в мире, обус-

ловленного рабским отчуждением. Объясняя несовершенство жизни в первую очередь влиянием частной собственности, марксисты полагают, что коммунистический рай на земле возможен при условии запрета частной собственности на средства производства; причем они не признают обязательности основных нравственных заповедей: убийство частного собственника и кража его имущества коммунистами оценивается как доблесть.

Напротив, христиане видят главную причину ущербности жизни в несовершенстве человеческой души, отпавшей от Бога; по их мнению, экспроприация частной собственности нарушает вечную заповедь Бога «не укради», насильственно ограничивает человеческую свободу и усиливает негативные моменты отчуждения. Вот почему, прийдя к власти, коммунисты в первую очередь начинают преследовать христиан (так, в 1917—1956 гг. в СССР было убито более 120 тыс. представителей духовенства и монашества). И наоборот, в тех странах, где господствуют христиане, объявляется охота на «коммунистических ведьм» (характерный пример — США в эпоху маккартизма 1949—1960 гг.).

Таковы объективные и субъективные особенности человеческого отчуждения, оцениваемого большинством авторов как болезненное состояние. Но религиозное отчуждение вряд ли целиком и полностью подпадает под категорию социальной болезни. Суммируя взгляды сторонников и противников вечности отчуждения, резонно предположить, что одни виды отчуждения (например, религиозное, социально-политическое) исторически неизбежны, бессрочны и непреодолимы; другие же (например, бытовые отчуждающие конфликты между индивидами, социальными группами) вполне преодолимы в течение конечного промежутка времени.

РЕЛИГИЯ КАК СВЯЗЬ С БОГОМ

§ 1. Понятие теологии

Античное понятие теологии. — Христианское понятие теологии. — Либеральная теология. — Разные смыслы понятия теологии. — Двойственность теологии. — Демифологизация христианской теологии. — Ценность теологии. — Гомилетика. — Герменевтика. — Герменевтический круг

Т е о л о г и я (от греч. *θεολογία* — учение о Боге): 1) в религиозном смысле — методологическая проработка истин Божественного Откровения разумом, освещенным верой (Дж. Ф. ван Акерен); критическая рефлексия над жизнью и мыслью религиозной общины; 2) в атеистическом смысле — рационально-систематическое изложение, истолкование и защита религиозного учения об абсолютной реальности, а также соответствующее обоснование правил и норм жизни верующих и духовенства.

По мнению итальянского религиоведа У. Бьянки, «теологию можно определить как критическое самосознание Церкви, а библейскую теологию, вместе с историей церкви можно определить как научный аппарат, в котором закрепляется живая память Церкви»¹. По заявлению канадского неотомиста Б. Лонергана, «теология представляет собой рефлексю по поводу религии. Она служит опосредующим звеном между религией и культурой. Ее функ-

¹ Цит. по: *Антес П.* Обзор новых подходов в европейском религиоведении // Религиоведческие исследования. М., 2009. № 1/2. С. 58.

ция состоит в том, чтобы прояснить значение и ценность религии в контексте любой из существующих культур»². По мнению П. Тиллиха, объектом теологии является то, чем мы предельно озабочены; наша предельная забота — это то, что определяет наше бытие или небытие. Богословское размышление о догматах требует мистической связи с Абсолютом. В соответствии с новозаветным стихом «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5 : 8), от теолога требуется личное очищение (катарсис) и участие в церковной жизни. В этом смысле богословие похоже на «молитву как беседу ума с Богом»: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если ты молишься, то ты богослов»³.

Античное понятие теологии

Дискуссия о предмете теологии длится более двух с половиной тысяч лет. В античной Греции термином «теология» вначале обозначали мифологические повествования о богах Олимпа. Теологами называли поэтов Орфея, Гесиода, Гомера, а также дельфийских оракулов и некоторых риториков. Однако по мере критического переосмысления мифологических представлений о богах понятие теологии постепенно изменялось. Платон, который, собственно, и ввел этот термин в идеологический оборот, определил теологию как рассудочную мифологию божественного. По его убеждению, логически проясненные сказания о богах имеют педагогическую и политическую ценность. Аристотель придал теологии статус «первой философии». Он верил в то, что философское истолкование Божественного Разума как покоящегося Перводвигателя поможет людям преодолеть мифологические предрассудки. Понятие теологии как рационализованного мифа о богах получило развитие в стоицизме. Римские стоики подразделили теологию на этико-мистическую, физическую и политическую.

² *Lonergan B. Philosophy of God and Theology. L., 1973. P. 22.*

³ *Евагрий Понтийский. Слово о молитве // Творения Аввы Евагрия. М., 1994. С. 83.*

Христианское понятие теологии

Христианство внесло в понятие теологии существенные поправки. Первые крупные богословы после апостолов — Иринея, Тертуллиан, Ориген, Августин, Григорий Великий, Иоанн Дамаскин. Древние учителя церкви уравнивали теологию со Словом Божиим, Библией. Позже ее предмет был дополнен: в него включили также систему церковных догматов. Апологеты отстаивали абсолютное превосходство христианской теологии и разоблачали всякое иное богословие как ересь или суеверие. Августин Аврелий обобщил патристическую теологию в перспективе истории спасения.

Европейская схоластика XIII в. жестко противопоставила философию теологии. Тогда считалось, что философия должна обсуждать светские аспекты отношения человека к сотворенному миру, а теология — заниматься таким теоретическим отношением человека к Божественной реальности, которое проистекает из искренней христианской веры. Ставя «истинную» веру выше разума, церковь видела в философии только служанку богословия (П. Дамиани). Вместе с тем классическая теология никогда не превращалась в фидеизм, поскольку умела балансировать между рационализмом и мистицизмом; богословы-рационалисты пытались концептуально прояснить свой религиозный опыт, а богословы-мистики, напротив, показывали невыразимость глубинного опыта веры в системе всеобщих понятий.

Фома Аквинский дополнил богооткровенную теологию Библии естественной теологией человеческого разума. Естественная теология (*theologia naturalis*) объясняет религиозные истины не столько выдержками из Библии, сколько при помощи логических и фактических аргументов (например, ссылкой на целесообразность всех явлений природы). Позже естественное богословие расчленили на спекулятивную теологию и практическую теологию. В Новое время отношение христиан к богословию становится менее ортодоксальным, что было обусловлено, во-первых, диалогом между православием, католицизмом и протестантизмом, а во-вторых, более тесным знакомством Запада с восточными картинами мира и духовными традициями. Спиноза и Гердер заложили основы сравни-

тельно-исторического метода изучения религий, который не требует от исследователя идеологически оценивать альтернативные верования.

Либеральная теология

Протестантизм создал либеральную теологию, широко трактуемую как любой логически допустимый вариант теоретических рассуждений об отношении человека к Абсолюту. Важно лишь, чтобы предлагаемый вариант в целом согласовывался с мировоззрением какого-либо культурного сообщества. Под теологией стали подразумевать не только христианское теоретизирование, но и всякий монотеизм (например, иудейский или мусульманский), а подчас даже религиозный и атеистический пантеизм (концепции соотношения человека и Абсолюта в индуизме, даосизме, конфуцианстве, буддизме). Теологический либерализм протестантов (середина XVII в. — 20-е гг. XX в.) был преимущественно сориентирован на новое европейское мировоззрение, в меньшей мере — на авторитет древней традиции. Он преследовал цель избавиться от церковного контроля и сосредоточиться на личностных мотивациях верующего.

Первая стадия либерализма в теологии началась с обсуждения идей об имманентности Бога и первичности личности, о доверии человеческому разуму и способах улучшения природы человека (Декарт, Спиноза, Лейбниц, Локк и др.). На второй стадии теологического либерализма (она длилась до конца XVIII в.) особое внимание уделялось теме уникальности религиозных опытов индивидов. Плюрализм личных опытов — источник многообразия мироощущений и богословских смыслов. В либеральной парадигме XVIII в. сочетались интерес к субъективности, историко-критический подход, представление об изменчивости природы человека, стремление к непротиворечивому синтезу религии с этикой.

Руссо и Кант обосновали романтический либерализм, а Шлейермахер, отец современной протестантской теологии, придал ему завершённый вид. В чувстве нашей личной зависимости от беспредельного, говорил Шлейермахер, мы прямо знаем полноту бытия.

Третью стадию либерализма в теологии (середина XIX — 20-е гг. XX в.) сопрягают с промышленной революцией, учением Дарвина об эволюции живой материи, идеей уникальности исторических событий (Хаксли, Спенсер, Джемс, Дьюи, Трельч и др.). Прислушиваясь к критике атеистами христианских догм и церковной традиции, ведущие богословы попытались вписать свои взгляды в контекст научного мировоззрения и светской культуры.

Теологический анализ христианского вероучения все чаще сопровождался психологическими оценками религиозного опыта, социологическими исследованиями религиозных институтов и обычаев, философской интерпретацией религиозных ценностей. После 1920-х гг. в Европе и США идеи либерального богословия подверглись атаке фундаменталистов-неоортодоксов, которые потребовали реставрировать традиционный язык протестантизма, библейскую веру и христоцентризм. В XIX—XX вв. атеизм, скептицизм и агностицизм становятся в Европе и России массовым явлением. Эти идейные течения сыграли значительную роль в модернизации богословия и расчленении его на многочисленные школы.

Переосмысливая христианство в категориях материализма, атеисты (например, Фейербах, Маркс, Фрейд) объявили религию врагом науки, требовали десакрализовать теологию и лишить ее академического статуса. И в этом они добились определенного успеха. Но усилиями К. Барта, Отто, Хайдеггера, Бубера, Бердяева, Тиллиха и других видных мыслителей теология все-таки осталась в академической сфере.

Разные смыслы понятия теологии

Итак, сегодня слово «теология» применяют в разных смыслах. Его первый смысл — **н о р м а т и в н а я т е о л о г и я**, т. е. свод неизменных положений Священного Писания (Библии, Корана, Торы). Нормативная теология есть само Слово Божье, а потому она предельно авторитетна среди единоверцев. Второй, самый привычный, смысл теологии — **д е р и в а т и в н а я (в ы в о д н а я) т е о л о г и я**, представляющая собой логически выстроенную систему рассуждений комментаторов Писаний, человеческое слово о Слове

Божьем. Ее идейное содержание варьируется в зависимости от актуализации жизненных тем и проблем. Полнокровная деривативная теология возможна лишь в рамках монотеистического учения о личностном Боге, адресующем свое Слово человеку (авраамические религии).

Ростки богословия развиваются также в тех течениях индуизма и буддизма, в которых сложились элементы монотеизма. В первую очередь и в узком смысле под деривативной теологией традиционно понимают только христианское систематическое богословие — как «дискурс Церкви» (Э. Жильсон). Оно восходит к древнегреческой мифологии и философии, но его язык, главный метод и принципы заданы отцами христианской церкви.

Патристика субординировала две истины о Боге — низшую, открываемую человеческим разумом в форме философского суждения о Троице, и высшую — Божественную — истину. Специфический веровательный профиль и умозрительность христианской теологии затрудняет ее экстраполяцию на нехристианские верования. Что касается ислама, то в нем нет таких сложных тем, как Дева-Богородица, непорочное зачатие, Богочеловек, Бог Сын, Троица и т. д.; ислам менее умозрителен, более сопряжен с юридическими и иными практическими вопросами. В этом смысле исламская теология менее теоретична и более доступна простым верующим, чем христианская.

В более широком, но непривычном смысле деривативную теологию иногда формально распространяют на все религиозные мировоззренческие системы. Тогда ее определяют либо как попытку верующего рационально объяснить основания личной веры, либо как стремление любой конфессиональной группы осознать свою целостность и вписать максимы веры в контекст светских отношений. В этом смысле можно говорить даже о теологиях древних религий или атеистического буддизма. Наконец, в самом широком и нейтральном смысле деривативная теология порой получает характер внеконфессионального рассуждения о сакрально-духовном отношении человека к Абсолюту.

Руководствуясь изречением М. Мюллера «Кто знает только одну религию, тот не знает ни одной», современный внеконфессиональный

теолог сопоставляет разные религии и ищет в плюрализме верований некий религиозный архетип. По своим намерениям внеконфессиональная теология имеет тенденцию смыкаться с академической философией религии, но отличается от последней духом религиозной сакраментальности и обильным цитированием множества Писаний. Именно такую теологию предпочитают беспристрастно преподавать студентам в вузах тех многоконфессиональных стран, где по закону церковь отделена от государства, а школа — от церкви. Деривативная теология менее авторитетна, нежели нормативное богословие. Ей обычно свойствен абстрактно-логический подход к религиозной доктрине, сопряженный с религиозным чувством. Ее выводы, даже если они широко известны и доступны пониманию любого верующего, отнюдь не обязательны для единомыслителей.

На выводах богослова, теоретически разъясняющего религиозную доктрину, запечатлена его индивидуальность. В большинстве случаев деривативные теологии имеют церковное происхождение. Они вторичны относительно наследия тех великих пророков, от которых берут начало соответствующие религиозные традиции. Нет деривативной теологии как единой дисциплины, подобной физике; всякая выводная теология надстраивается над особым видом развитого монотеизма и впитывает в себя ту или иную философскую концепцию.

Двойственность теологии

Конфессиональное богословие — это критическое отражение жизни и мысли религиозной общины, и оно всегда может подвергаться пересмотру и исправлениям «по букве и духу». Выводная теология двойственна, поскольку она теоретически опосредует отношение между специфической религией и светской философией. С одной стороны, такая теология выполняет функцию идеологической защиты и рационального обоснования вероучения, которое питает ее духовно и психологически и с которым богослов чаще всего связан конфессиональными узами. С другой стороны, теолог находится в сравнительно свободном философском поиске. Из множества философских учений, созвучных умонастроению и миро-

воззрению близкого ему сословия современников, он выбирает и переосмысливает подходящий концептуальный инструментарий. Посредническая амбивалентность выводной теологии — палка о двух концах.

Наличие у теологии философского полюса не только стимулирует свободомыслие богослова и умножает его возможности выразить личное кредо средствами разума, но также порождает опасность ереси, инакомыслия, пересмотра традиционного вероучения (Савл может превратиться в Павла). Поэтому молодые религии защищаются от ревизионизма наложением гласного или негласного запрета на отвеченное богословие. Например, лишь на 150-м году своего существования монотеистическая вера бахаи объявила о готовности развивать собственную теологию. Конфессиональная теология, с одной стороны, подчиняется авторитету устава и исполняет приказ клира, а с другой стороны, пытается бороться с церковными ограничениями.

Чем больше самостоятельно мыслящий теолог поглощен философской частью своего исследования, тем меньше его волнуют узкоконфессиональные задания. Привлекая к своим сочинениям внимание широкой публики, выдающийся теолог тем самым способствует росту массового интереса и симпатии к той церкви, которой он служит. Поэтому церковь (если она прочно укоренена в обществе и надежно защищена от ересей) постоянно нуждается в собственных оригинальных мыслителях и поощряет их деятельность. Напротив, если богослов не оригинален в философском отношении и если его труды мало чем отличаются от катехизиса и комментариев по поводу принятых доктрин и догматов, то публика им совсем не интересуется, а интеллектуальная польза от него для церкви невелика. Впрочем, карьера такого богослова может быть вполне безоблачной, не омраченный идейными конфликтами с церковными властями.

Вместе с тем незаурядного богослова почти всегда подстерегает опасность впасть в ересь. Велика вероятность того, что под влиянием философии, развиваемой богословом, его нетривиальные взгляды начнут противоречить установившемуся церковному учению. Поэтому религиозные организации бдительно контролируют

и по мере надобности ограничивают творчество своих богословов. Явных еретиков, подобных волкам в овечьей шкуре, подвергают яростной критике, преследуют, проклинают, исторгают из лона церкви. Теологам, склонным к менее опасным вероучительным отступлениям, выносят предупреждения и другие церковные наказания. Некоторых «идейно заблудших овец» посмертно реабилитируют и даже возносят на пьедестал почета, если их произведения продолжают пользоваться широким спросом. Характерный пример амбивалентного отношения церкви к выдающемуся богослову — оценки, прижизненная и посмертная, орденом иезуитов учения П. Т. де Шардена. Аналогичные примеры — противоречивые оценки РПЦ богословского наследия П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, А. Меня и др.

Существует и другой, не менее важный аспект двойственности теологии, на который указывает, например, Тиллих: «Теология находится в постоянном движении между двумя полюсами — между лежащей в ее основании вечной истиной и той временной ситуацией, в которой эта вечная истина должна восприниматься. Мало существовало таких теологических систем, в которых удавалось достичь совершенного равновесия между этими двумя требованиями. В большинстве случаев приходится либо жертвовать элементами истины, либо выказывать неготовность говорить о ситуации. Иным же теологическим системам присущи оба этих недостатка»⁴.

Так, христиане-фундаменталисты стремятся к полюсу вечной истины, а все современное считают безусловно вторичным, несущественным, частным, преходящим и дедуцируемым из предельных библейских формул. Модернисты, напротив, полагают, что библейские истины не более и не менее ситуативны, чем нынешние религиозные постулаты, поэтому современные теологические утверждения не следует логически выводить из догматов вечной Вести.

Деривативная теология ныне испытывает кризис и начинает отказываться от схоластики, от томистско-аристотелевских принципов и логического выведения следствий из истин Писания. Превжняя теология желала быть дедуктивной, абстрактной, статичной,

⁴ Тиллих П. Систематическая теология : в 3 т. Т. 1/2. М., 2000. С. 11.

универсальной, применимой везде и во все времена. Нынешняя теология заметно становится эмпирической наукой, опирается на исторический подход, интуицию и ориентируется на данные, которые содержатся в Священном Писании и Традиции. В ней появилось множество новых образов, понятий, слов, сопряженных с трансцендентальным методом Канта (ранее осуждаемым Ватиканом) и «антропологическим поворотом» в философии.

В своих поисках новых методологических оснований современная теология все больше перемещает акцент на земную жизнь и восходит к понятию Бога от понятия эволюционирующего человека. Вслед за П. Тиллихом и Д. Робинсоном Бог начинает пониматься протестантскими теологами не как «высота», а как «глубина». Эмпирическая теология размышляет о практической стороне религии. Фундаментальный феномен религиозной практики – обращение личности. Поэтому Б. Лонерган, канадский католический богослов, предложил обновлять теологию прежде всего через рефлекссию по поводу феномена религиозного обращения личности. Он рассматривает обращение как продолжающийся процесс, одновременно личностный, общественный и исторический, т. е. как совпадающий с живой религией. По его мнению, теология сегодня должна больше интересоваться не человеческой природой, а человеческой историей.

Поскольку теология есть не только философствование, но и искание лика Божьего, то в психологическом смысле, по словам С. С. Аверинцева, «любой просчет в отношениях с личным, водящим, любящим и гневающимся Абсолютом представляет абсолютную опасность. <...> Впавший в ересь совершает не отвлеченную мыслительную ошибку, но бесконечный по своим последствиям личный проступок в своих взаимоотношениях с Богом»⁵.

Нередко приверженность и строгое следование определенной философской системе препятствует развитию богословия. Например, господство учения Аристотеля в XIII—XVII вв. было в известной мере пагубным как для науки, так и для богословия. Богословие заметно прогрессирует только на фоне плюрализма философских

⁵ Аверинцев С. С. Теология // Филос. энцикл. : в 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 201.

систем и разнообразия опыта. Христианство или ислам невозможно подогнать под какую-нибудь одну философию. Хороший богослов не соглашается безоговорочно с метафизикой, а видоизменяет и приспособливает ее для своих целей.

Демифологизация христианской теологии

В своих трудах «Теология Нового Завета» (1948, 1952), «Вера и понимание» (1952, 1965) немецкий лютеранский теолог Р. Бультман (1884—1976) предложил строго различать внутри христианской традиции её изменчивую мифологическую знаковую систему и инвариантную керигму (возвещение, проповедь).

По мнению этого сторонника «диалектической теологии», миф повествует о трансцендентном начале таким способом, чтобы вписать его в область привычного мира (например, потусторонность Бога мыслить просто как пространственную удаленность). Можно скептически — как к мифу — относиться к фактическому содержанию евангельских повествований и в то же время продолжать верить в сущностное послание Нового Завета — в керигму, которая, будучи словом Божьим к человеку, обращена к совести людей и ставит их в жизненную «ситуацию выбора». Именно в момент выбора всякий раз создается та или иная природа человека.

Рудольф Бультман демонстрирует несомненную мифичность новозаветной картины мира. В этой картине над землей нарисовано небо. В небе обитают Бог и ангелы, а под землей — ад, сатана и его демоны. В естественный ход вещей и земную жизнь людей включено чудо, врываются сверхъестественные силы. Человек не властен над собой, его поведение направляют, с одной стороны, Бог, с другой — сатана. История спешит к космической катастрофе и небесному Суду. Для спасения мира Бог посылает Своего Сына — Христа. Предвечный и бессмертный Христос рождается на земле как человек Иисус, принимает смерть на кресте подобно грешнику, воскресает, возносится на небо и садится одесную Бога как Господь и Царь. Христос придет вновь на небесных облаках, мертвые воскреснут, свершится суд, будут уничтожены грех, смерть и всякое зло. Апостол Павел верил, что второе пришествие Христа должно

произойти в скором времени, и надеялся дожить до этого события. Но Парусия Христа не наступила ни тотчас, ни спустя два тысячелетия⁶.

«Все это — мифологическая речь, — заключает Бультман. — Ее отдельные мотивы нетрудно возвести к современной ей мифологии еврейской апокалиптики и гностическому мифу о спасении. А коль скоро эта речь мифологична, она недостоверна для сегодняшнего человека, ибо для него мистическая картина мира отошла в прошлое. Таким образом, христианское провозвестие стоит сегодня перед вопросом: следует ли, призывая человека к вере, принуждать его к признанию мифической картины мира прошлого? Если же это невозможно, возникает вопрос: не содержит ли новозаветное провозвестие истину, независимую от мифической картины мира? — В этом случае задачей теологии была бы демифологизация христианского провозвестия»⁷.

Бультман считает, что Новый Завет побуждает к критике уже тем, что многие его положения противоречат друг другу. Так, смерть Христа изображается и как жертвоприношение, и как космическое событие; Христос толкуется как Мессия и второй Адам; представление о Его девственном зачатии противоречит мысли о Его предсуществовании. «Однако прежде всего к критике побуждает то своеобразное противоречие, что проходит сквозь весь Новый Завет: с одной стороны, космическая детерминированность человека, с другой — призыв к решению; с одной стороны, грех считается роком, с другой — виной»⁸.

Для демифологизации христианской эсхатологии, полагает Бультман, нужно принять допущение, что христианская вера обращена не к историческому Иисусу, не к Священной истории, а к эсхатологическому учению церкви о «событии потустороннего Христа» — о даровании людям спасения. Что же касается достоверности исторических сведений о жизни Иисуса, то она не дает гарантий

⁶ См.: Бультман Р. Новый Завет и мифология // *Вопр. философии*. 1992. № 11. С. 86—87, 89.

⁷ Там же. С. 87.

⁸ Там же. С. 93.

для христианской веры. «Апокалиптическая и гностическая эсхатология демифологизируется в том смысле, что время спасения для верующих уже наступило, будущая жизнь уже стала настоящим. <...> Суд над миром — не предстоящее космическое событие, он состоит в том, что Иисус пришел в мир и призвал к вере»⁹.

Бультман верит, что за мифологическим языком Нового Завета скрыта высшая истина о запредельном и едином источнике человеческого бытия — Слово Бога к человеку — и что демифологизация трансцендентности Бога прояснит, что Бог стоит посреди нас и освобождает нас для радикальной открытости будущему. Слово Божие зовет человека, живущего «неподлинной» жизнью, к выбору «подлинного» будущего существования, когда каждый час становится эсхатологически последним. Посредством актов веры индивид выводится за пределы земного мира и помещается наедине с Богом.

Ценность теологии

Богословие — не просто игра схоластического ума и пустое украшение религии. Подчас от богословского истолкования всего лишь одной буквы зависело дальнейшее развитие человечества. Например, если бы богословы признали Слово (Иисуса Христа) подобносущным «Силе», то это означало бы подчиненное значение Разума в мироздании и в человеке. Признание же Бога Сына единосушным Отцу, наоборот, означало, что Разум есть самобытное Божественное начало в мире и в жизни. Вторая трактовка привела к принципиальному изменению мироотношения европейцев. Вместе с тем, по словам Г. Марсея, ошибка теолога может погубить души тысяч людей.

В теологии ветхозаветных пророков зародилось понятие истории, а новозаветное богословие помогло утвердиться понятию исторического процесса. Европейские университеты и общеобразовательные школы, как известно, выпестованы христианской церковью. Теология тематизировала академические предметы

⁹ Бультман Р. Указ. соч. С. 98.

в соответствии с гранями бытия — природой, историей, этикой и т. д. Многие проблемы и категории европейской философии возникли из рефлексии над теологической тематикой. Философская антропология вышла из христианского учения о человеке. Из теологии морали выведены две противоположные светские теории мироотношения: в одной из них содержится требование аскетически отрицать и презирать мир, в другой — утверждать мир личным активным действием. Теология никогда не прекратится, поскольку, по словам Хайдеггера, человек живет в «ожидании Бога».

По мнению К. Барта, Ясперса и ряда других теологов и философов, абсолютные этические ценности могут быть созданы только в сфере абсолютного. Теолог верит, что Бог обязывает его думать, говорить и свидетельствовать, а светский философ, как правило, основывает свои аргументы на почве вневременной очевидности, с которой имеет дело некий анонимный разум. Постепенно освобождаясь от своих богословских корней, философия тем не менее по сей день сохраняет диалектическое отношение к теологии. Нетрудно доказать влияние латентных теологических вопросов (например, об иерархии мироздания, сущности человека, смысле его жизни, социальном прогрессе) на мировоззрение секуляризированного человека в постоянно изменяющемся мире. Тот, кто говорит о Боге, в то же время говорит о человеке и его бытии, а также о мире, условиях греха, детерминации исторических целей. Из такого рода мировоззренческих суждений вытекают практически значимые нормы поведения индивидов и отношений между народами.

Средневековая Европа почти не знала конфликта между религиозно-теологическим и научным мировоззрением. Затем, начиная с XIV в., в обществе усиливалось противостояние религии и науки (скорее, теологии и материалистической философии). С конца XX в. эти соперники вновь ощущают потребность в мирном диалоге. Наука заимствовала у древних мифологий и религий мировоззренческие принципы единства мира, всеобщей связи, сохранения энергии, причинности, всемирного тяготения, инвариантности, симметрии, простоты, наименьшего действия, происхождения порядка из хаоса, роста энтропии (беспорядка), подчинения явлений законам

природы, абсолютности скорости света. Естествознание радикально переосмыслило содержание этих принципов, придало им математическую форму и ввело их в общенаучную картину мира.

Христианская церковь эпохи Возрождения, борясь с языческим одушевлением природы и оккультизмом, поощряла развитие механики и механистической картины мира. Ее монотеизм во многом способствовал проникновению экспериментального метода в естествознание и укреплению веры ученых в реальность законов природы. Наука, как правило, ограничивается вопросом о том, как существует универсум. Теологию же больше волнует вопрос, почему мир существует. Эти мировоззренческие вопросы логично дополняют и предполагают друг друга.

Трудно переоценить культурное значение и мировоззренческую функцию теологии в европейской культуре. Без взаимодействия с теологией и религией философия ущербна. Теология не сводится к суждениям о трансцендентном, эзотерическом и священном, но касается также главных светских измерений мира — космологии, антропологии, историологии и т. д. Широта интеллектуальных интересов теологов заставляет их учитывать состояние философии, естествознания, гуманитарных наук, искусства, морали, экономики и политики. В сумме своих многочисленных дисциплин богословие создает своеобразный образ универсума и является универсальной дисциплиной.

Экзегетика

Экзегетика (от греч. ἑξέγεωμαι — истолковываю) — богословская дисциплина, занимающаяся истолковыванием религиозных текстов, прежде всего текстов Библии. Священное Писание многогранно, символично, полно загадок. Возникает естественная потребность разьяснять священные письмена и приблизиться к раскрытию тайн мироздания путей спасения. В христианской традиции есть мнение, что чем ближе ко времени Откровения жил экзегет, тем глубже он мог проникнуть в тайну Писания. Наоборот, чем дальше экзегет отстоит от этого времени, тем больше у него может быть ошибочных толкований. В исто-

рии экзегетики выделяют ряд стадий. Для первой стадии характерен этимологический и семантический анализ основных слов текста, завершившийся морализированием (см. «Этимологию» Исидория Севильского).

На второй стадии практикуется обращение к концептуальному анализу и смысловой реконструкции текста при опоре на средства философии (яркие примеры — комментарии Василия Великого и Августина Аврелия на первые главы книги Бытие). На третьей стадии авторитетный текст становится лишь поводом для разворачивания философско-теологической системы экзегета («Summa» Фомы Аквинского). В православной экзегетике преобладает тенденция сочетать буквальное понимание библейских текстов с аллегорией, символической интерпретацией и нравоучительными историями. Основатели протестантизма Лютер и Кальвин требовали понимать библейские тексты буквально, веря, что Откровение дано на все времена.

Позже либеральная теология отошла от буквализма и предложила этические и эстетические интерпретации библейских текстов на основе исторического подхода. В 40—50-е гг. XX в. Р. Бульманом была сформулирована теория демифологизации, призывающая интерпретировать библейские мифы в соответствии с представлениями современного человека. Близкой к этой концепции является и символическая экзегетика Тиллиха.

Гомилетика

Г о м и л е т и к а (от греч. *ὁμιλέα* — общаюсь с людьми) — раздел богословия, рассматривающий вопросы теории и практики проповеднической деятельности. В понимании верующим священных текстов важную психологическую роль играет риторический аспект проповеди. Красноречие проповедника и усвоение им практических методов убеждения во многом определяют успех проповеди, степень ее воздействия на верующих. Другое направление гомилетики делает упор на знание проповедником своей паствы, «его пастырскую ревность и благочестивую жизнь».

Герменевтика

Герменевтика как раздел экзегетики (от греч. ἑρμηνευτικός — разъясняющий, истолковывающий) — 1) теория и практика истолкования текстов; учение о способах, технике истолкования текстов, первоначальный смысл которых не ясен в силу их древности или многозначности; 2) течение в современной философии. Способствовать пониманию древнего или несовременного автора так, как его понимали современники, есть высшая цель герменевтики. Герменевтика возникла в эпоху эллинизма в связи с исследованием классических текстов и получила наибольшее развитие как методологический прием в рамках толкования текстов Библии. С ее помощью ставилась задача выявления чувственно-буквального, отвлеченно-нравоучительного и идеально-мистического смысла текстов.

Филон Александрийский и Григорий Великий развили нравственно-психологический (аллегорический) метод герменевтики. Вот, например, к каким аллегориям они прибегали: *Иов* — значит «терпящий», его страна *Уц* — значит «утешающий»; следовательно, Иов есть назидательный образ страдания и утешения. Важным опытом христианской герменевтики являются четыре книги «*De doctrina christiana*» Августина Аврелия. Как теоретически обоснованное и методически выверенное истолкование текстов герменевтика разработана в рамках историко-филологической науки XVIII в. (Г. Ф. Майер, Х. Вольф, А. Век, Ф. Аст и др.). В протестантизме основы герменевтики как общей теории интерпретации религиозного чувственного опыта заложены Шлейермахером. Дильтей превратил герменевтику в методологическую основу гуманитарного знания. С его точки зрения, герменевтика есть учение об искусстве истолкования литературных памятников, понимания письменно зафиксированных проявлений жизни.

Сторонники герменевтики подчеркивают, что текст необходимо понять исходя из него самого, не подменяя его содержание социально-экономическими «причинами» или культурно-историческими «влияниями». По Хайдеггеру, задача герменевтики — способствовать постановке вопроса в онтологическом плане, т. е.

спрашивать не об условиях мыслимости сущего, а об условиях, смысле его бытия. Х. Г. Гадамер отстаивал тезисы о принципиальной открытости интерпретации, которая никогда не будет завершена, а также о неотделимости понимания текста от самопонимания интерпретатора. Герменевтика, по мысли Ю. Хабермаса, — это инструмент критики «ложного сознания» и извращенных форм коммуникации.

Широкий резонанс получила полемика между Гадамером и Хабермасом, ставшая одной из причин «герменевтического бума» в 70-х гг. XX в. Философской герменевтикой в строгом смысле слова может быть названа концепция П. Рикёра, который разрабатывал гносеологическую сторону герменевтики, отодвинутую на второй план Гадамером. Всякое понимание, по Рикёру, опосредовано знаками и символами (позднее в этот ряд включаются «тексты»). Понимание и объяснение не противоположны друг другу, а взаимозависимы. За конфликтом интерпретаций кроется различие способов жизни, поэтому не может быть единственной теории интерпретации. Задача философской герменевтики — четко очертить сферы применимости различных методов интерпретации («герменевтических систем»).

Герменевтический круг

Циклический характер процесса понимания называют герменевтическим кругом. Для понимания Писания требуется в него верить, а чтобы в него поверить, нужно его понять (Августин). Понимание предполагает объяснение, и наоборот. Для понимания целого, рассуждал Шлейермахер, необходимо понять его отдельные части, но понимание отдельных частей уже предполагает знание смысла целого. Скажем, слово есть часть предложения, предложение есть часть текста, а текст — часть творческого наследия автора текста. Поскольку обсуждаемый круг указывает на взаимообусловленность истолкования человеком не только бытия, но также самого себя, то цель заключается не в том, чтобы выйти из герменевтического круга, а в том, чтобы в него войти. Языковая традиция, в которой укоренен познающий субъект, составляет

одновременно предмет понимания и его основу: человек должен понять то, внутри чего он с самого начала находится.

§ 2. Идея Бога

Бог — полнота бытия. Этимология слова *Бог*. — Бог как Абсолютная личность. — Идея Троицы. — Атрибуты Бога. — Полнота бытия не может быть объектом познания. — Апофатическое богословие. — Маймонид. — Псевдо-Дионисий Ареопагит. — Отношение церкви к апофатике. — Катафатическая теология. — Имена и сущности Бога. — Неотомизм о Боге, тварном бытии и границах познания. — Божество, свет и звук

Бог — полнота бытия. Этимология слова *Бог*

Термин «Бог» употребляется либо в смысле личного имени (в молитве), либо как общий предикат (например, в вопросе: «Бог один или богов много?»). Бог (от общеарийского *baha* или санскр. *bhaga* — благо, одарение, наделение; *bhagas* — достойное, счастье) — абсолютная личность, верховное существо, стоящее выше всех индивидуальных «я» и свободное от всех недостатков.

Бог — это совершенное, вечное, всепроникающее, всемогущее и всеведущее существо, безграничная любовь-агапе, бессмертный дух, первичная реальность и конечная цель мира. Божественный модус бытия трактуется как личностная инаковость и свобода от любой физической обусловленности; в этом смысле личность, предшествуя сущности, превращает последнюю в конкретную экзистенцию — гипостазирует сущность. Отношения человека с Богом строятся по типу Я — Ты (М. Бубер). З. Фрейд проводил аналогию между отношением ребенка к отцу и отношением религиозного человека к Богу. От Б. Паскаля идет знаменитое различие Бога Авраама, Исаака и Иакова и Бога философов.

Уже у Гомера и Гесиода божества персонифицированы под определенными именами; все эти божества суть высшие духи муж-

ского или женского рода — теосы (от греч. θεός, лат. *deus* — бог) или феи. Греческое слово θεός означает «духовное начало». В языческих религиях фигурируют добрые и злые божества, в том числе — страдающие, умирающие, но возрождающиеся (Осирис, Таммуз, Адонис, Дионис и др.) В англоязычных странах популярна следующая дефиниция: «Бог есть бесплотная и вездесущая личность (дух), творец и вседержитель мира, всемогущий и всезнающий, безусловно добрый и источник всех моральных обязательств, неизменный и вечный, необходимое бытие, святой и достойный поклонения»¹⁰.

В учениях политеистов первобог — «Тот, чье начало в нем самом», Кто творит других богов и всю полноту бытия. Обычно язычники мыслят первобога как «праздного бога» (*deus otiosus*), отстраняющегося от судеб конкретного бытия и от человеческих жизней и перепоручающего вторичным богам создание нашего мира и контроль над людьми. Например, в древнегреческом язычестве отношение между Кроносом и Зевсом, по Плотину, понимается так: «Бог же, Кронос, представляется в мифах связанным на том основании, что он пребывает недвижимо и неизменно в своем тождестве: господство над видимой вселенной он предоставил своему сыну Зевсу потому, что ему самому, обладателю и источнику всех и всяческих благ, не свойственно, оставив свое царство в умопостигаемом мире, нисходить до владычества в мир позднейший и низший»¹¹.

Поэтому язычники «не ведают, что творят» и «продают верховного бога за чечевичную похлебку». В языческих культах предпочтение отдается не первобогу, а тем богам, которые ближе к Земле и людям. Иногда о первобоге остается только смутное воспоминание: «забвение верховного Бога-Творца, — читаем у Мирчи Элиаде, — довольно частый процесс в истории религий. Большинство верховных существ кончают тем, что превращаются в *dii otiosi*, и это справедливо не только для примитивных религий»¹². Языческое представление о «праздном Демиурге» своеобразно наследуется

¹⁰ Swinburne R. The Coherence of Theism. Oxford, 1972. P. 2.

¹¹ Плотин. Эннеады. Киев, 1995. С. 209.

¹² Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 229.

монотеизмом, например иудаизмом, который учит о «субботнем бездействии» Иеговы. «Субботний покой Бога после миротворения, — пишет А. Кураев, — это не неуклюжая еврейская выдумка, это был необходимый атрибут Творца. <...> Суббота была не игом, а миссионерским утверждением о том предельно высоком статусе, который имеет Элогим Завета»¹³.

Платон производил θεός от глагола θέειν, означающего «бежать» (круговорот солнца, звезд, неба). Григорий Богослов склонялся к другой этимологии: имя «теос» от глагола *ethein* — зажигать, гореть, пылать («Бог есть огонь, а диавол холоден»). Иоанн Дамаскин считал, что слово это производно от *theomai* — созерцать (Бог есть всевидец). Латинский термин «деус» («деос») образован от корня *dei* (*du*), означающего свет, небо. Русское слово «день» — от этого же корня.

В ведийской мифологии Бхага — Божество, правящее солнцем. Древнеперсидское *baga* (бог, господин) в поздних частях Авесты обозначает Ахурамазду и Митру. На санскрите *Бхагаван* (господь, господин) — обычная форма обращения к почитаемому лицу (Богу, святому, царю и др.); в Пуранах Верховного Господа величают *Бхагаван*, т. е. буквально: «Тот, Кто одаряет всем, приносит благо». У славян иранское слово *baga* могло появиться еще в I тыс. до н. э.; это слово первоначально связывалось с представлениями о благе, богатстве, а также о подателе счастья, полноты, изобилия.

Отсюда производные слова: *богат* — тот, кто обладает всем вполне и счастлив, *убог* (*не бог*) — тот, кто лишен благоденствия, удачи, счастья, т. е. беден; *богатырь* — герой былинного эпоса, наделенный высшими, божественными, свойствами; *богоборчество* — восстание против Бога (сатана, Прометей, Иов и т. п.). От греческого выражения εν θεος («Бог внутри») произошло понятие «энтузиаст».

Богов подчас очеловечивают. В народной традиции Бог обычно представляется в виде старца с бородой, живущего на небе, но иногда и ходящего по земле в образе странника, нищего или в сопро-

¹³ Кураев А., диакон. Сатанизм для интеллигенции : в 2 т. Т. 1. М., 2006. С. 343.

вождении святых. Ксенофан (ок. 570—470 до н. э.) высмеял подобный антропоморфизм:

Черными пишут богов и курносыми все эфиопы,
 Голубоокими их же и русыми пишут фракийцы.
 Если быки, или львы, или кони имели бы руки,
 Или руками могли рисовать и ваять, как и люди,
 Боги тогда б у коней с конями схожими были,
 А у быков непременно быков имели обличье;
 Словом, тогда походили бы боги на тех, кто их создал.

Люди рождаются по воле Бога и отдают Ему свои души после смерти (*Бог дал — Бог взял, Богу душу отдать*, т. е. умереть). По-индийски *deva* (Божество) — светить, сиять, однокоренное от *div*. Английское *God* и немецкое *Gott* происходят от глагола, означающего «падать ниц, падать в поклонении» (т. е. Бог есть Тот, кому поклоняются). На семитских языках Бог обозначается словами *эль, эл, ил*. Отсюда по-арабски — *Аллах* (*ал-илах* — божество), по-еврейски — *Элохим* (боги — мн. число).

Л. Н. Митрохин указал на важное различие между понятием Бога и идеей Бога: первое есть онтологическая установка религиозного сознания, оспариваемая секулярным сознанием, а второе — бесспорный (даже для атеиста) компонент общественного сознания и предмет исследования религиоведа¹⁴.

«Культура может обойтись без Бога, а вот без идеи Бога — не может. А для общения с идеей Бога церковь не нужна» (В. Л. Рабинович). Откуда взялась идея Бога? На этот счет существуют разные мнения¹⁵: 1) богословское (Бог сам открыл ее человеку); 2) мифологическое (ее причина — олицетворение древними людьми грозных сил природы); 3) историческое (идея возникает из-за героизации предков — царей, вождей, мудрецов); 4) психоаналитическое (вызывается вытеснением и сублимацией чувства ненависти к отцу); 5) антропологическое (идея Бога есть выражение отчужденной сущности самого человека); 6) социологическое (Бог —

¹⁴ См.: Митрохин Л. Н. Религия и культура. М., 2000. С. 256.

¹⁵ См., например: Назаров В. Н. Введение в теологию. М., 2004. С. 21—22.

олицетворение непонятных социальных сил); 7) оккультно-философское (идея Бога сопряжена с представлением о совершенном человеке, достигшем высшей ступени эволюции).

Бытие Бога считают н е о б х о д и м ы м потому, что Бог не может не быть, причем необходимость Его бытия одни связывают с тем, что Он — нематериален (Аристотель), вторые — что Он вечен (Плотин), третьи — что Он прост (Аквинат). Аристотель выводил существование Бога из существования мира, чтобы затем отождествить Божественное существование и сущность Бога. Августин Аврелий поместил Божественное существование в сущность Бога. Фома Аквинский объединил взгляды Аристотеля и Августина и различил два вида Божественного существования: тождественное сущности Бога и не тождественное сущности Бога.

В философии религии и теологии понятие Бога определяется как бытие, под которым мыслится:

- самобытие и причина всякого бытия;
- основание и беспредельная глубина бытия;
- вся полнота бытия;
- трансцендирующая сила.

Понятие Бога как бытия критикуют номиналисты (например, неопозитивисты), считающие бытие всего лишь универсалией, получаемой абстрагированием из отдельных вещей предельно общего признака «есть». По их мнению, реально лишь отдельное (вещи здесь и сейчас), у универсалий же нет собственной реальности. Поэтому «бытие» не означает ничего реального. Схоластика пыталась преодолеть этот аргумент тем, что объявила бытие основной трансценденталией: бытие — по ту сторону универсального и отдельного. В таком случае Бог-как-бытие сверхуниверсален и сверхиндивидуален.

Против идеи единобожия выдвигают следующий довод: если Бог один, а религий много, то либо лишь одна из религий истинна (но какая именно, ведь каждая из них объявляет себя истинной?), либо (при условии истинности всех главных религий) богов много. Этот довод отводят несколькими допущениями: 1) истинность каждой религии относительна, но в них есть нечто общее — признание абсолютной реальности; 2) есть разные религиозные способы

познания Бога; 3) в науке нередко та же ситуация: один и тот же изучаемый объект по-разному описывается и объясняется конкурирующими теориями.

Хайдеггер и Марсель разъясняли понятие бытия не как высшую абстракцию, а как безграничную силу бытия во всем, что обладает бытием, — силу преодолевать небытие. Со своей стороны, философы-персоналисты отказываются применять понятие бытия к живому Богу, поскольку словом «бытие» обычно обозначают нечто безличное и профанное. Полемизируя с персоналистами, П. Тиллих в книге «Мужество быть» (1952) писал о Боге-Бытии, который превышает библейского Бога Иеговы и Бога теизма, а потому не может иметь личного имени.

Бог как Абсолютная личность

Бог может пониматься не только как первосушность, но и как Абсолютная личность, находящаяся в двух основных отношениях: во-первых, в отношении к себе; во-вторых, в отношении к своим творениям. Как явленность себе Бог есть Абсолютная личность. Действия Бога в мире и Божью волю греческие отцы IV в. назвали икономией (греч. οἰκονομία — управление хозяйством, домостроительство). Домостроительство как деятельность Бога в мире описывается учениями о воплощении, спасении, о церкви и ее Таинствах, о втором пришествии Христа и т. д. З. Фрейд раскрывал представление о Боге как своеобразную проекцию фигуры отца, исполняющего все желания своих детей.

По-русски приняты следующие обращения к Богу: «Отче!», «Боже!», «Господи!». Эти обращения восходят к звательному падежу в древнем церковном славянском языке: слово «отец» в звательном падеже — *отче*, слово «Бог» — *Боже*, а слово «Господь» — *Господи*.

В понятии Абсолютной личности заключено минимум три логических противоречия. Во-первых, всякое «я» есть конечное бытие, которое требует своего противопоставления «не-я», инобытию; не следует ли тогда признать личность Бога не абсолютной, а зависимой? Во-вторых, если Абсолютное Я мыслится как нечто

бесконечное и неопределенное, то разве можно определить его конкретные признаки? Например, следует ли приписывать Богу свободу, которая предполагает колебание между разными вариантами решения и выбор между добром и злом? В-третьих, любовь Абсолютной личности не может удовлетвориться конечным и должна искать другого бесконечного, но абсолютное одиноко и неудовлетворенно. Быть может, Творец даже не заметил человечества или забыл о нем и мы покинуты Богом?

Идея Троицы

Христиане обычно разрешают эти противоречия так. Абсолютная личность есть Троица: Единое по своему существу троично в лицах. Бог Отец, Бог Сын и Святой Дух — три личности, образующие соборное единство. Каждому из Божественных лиц принадлежит вся полнота Божественного содержания. Вместе с тем каждое лицо Троицы есть иное в отношении других лиц и имеет особую обращенность к миру. В соответствии с православной верой Бог Отец обладает свойством нерожденности, Бог Сын — рождается, Бог Святой Дух от Отца исходит. Абсолютное не есть неопределенное, это полнота всех конкретных определенностей. Если Бог троичен, а человек сотворен по Его образу и подобию, то, во-первых, в Боге есть не только единство, но и множество; во-вторых, человек, как и Бог, онтологически троичен, един и множествен.

Идея Троицы прекрасно воплощена в живописном произведении Андрея Рублева «Троица». Приведем пояснения А. Кураевым смысла этого иконописного шедевра.

Кураев обращает наше внимание на то, что художник не поворачивает, как это обычно принято, икону лицом к молящемуся, а всех ангелов обращает лицом друг ко другу. Изображается некое действие, совершающееся в самом Тройческом Совете. Взаимные склонения, взгляды, замкнутый круг общения. Пространство иконы очищено от сюжетных подробностей: с иконы убраны изображения Авраама, Сарры, слуг, стол расчищен для единственной чаши. Ангелы, конечно, сидят вокруг литургического престола (в нем

видна даже выемка, использовавшаяся в старогреческих алтарях для помещения внутрь престола частицы мощей).

Далее Кураев пишет, что в чаше, что стоит на престоле, видна голова тельца. Телец — символ жертвы (не случайно символом Евангелия от Луки, где более всего подчеркивается жертвенность служения Христа, станет телец). Средний Ангел разрывает круг совета, Его рука вырывается из него и благословляет Чашу. Этот Ангел облачен в сине-красные одежды, в иконографии традиционно присущие Христу. Решение принято. Сын Божий Сам пойдет к людям, убивающим Его пророков. Чаша страдания и жертвы благословляется сейчас, перед созданием человека. И Новый Адам будет молиться об этой чаше в Гефсиманском саду. И примет ее, потому что принял ее Он уже в Вечности, на изначальном Троицком Совете.

Но если внимательно взглядеться в рублевскую икону, пишет Кураев, то на ней можно заметить и еще одну чашу. Ее образуют силуэты двух крайних Ангелов. В эту чашу помещен средний Ангел, которому не просто предстоит принести жертву, не просто благословить жертву и жертвенную чашу. Ему Самому предстоит принести Себя в эту жертву. Такова цена решения: «Сотворим человека по образу...»¹⁶.

В отличие от человеческого «я», Абсолютная личность Бога в своем бытии и самопредставлении не зависит ни от чего внешнего; совокупность ее свойств вечна и неизменна. Во взаимоотношении лиц Троицы осуществляется бесконечная любовь, а через нее — безграничная любовь к тварям. В отношении к своим творениям личностное и сущностное в Боге различаются. Его первосущность скрыта от нас и непостижима, но о его личностных свойствах люди могут быть осведомлены через Священные Писания и опыт веры. По еретическому учению Савеллия, находясь «в-Себе», Бог есть единое и простое Существо, но, выходя из покоя для творения мира, Бог является в трех различных личинах.

Большинство христиан не очень-то ясно представляют себе различия между некими полномочиями Бога Отца, Бога Сына и Бога

¹⁶ См.: Кураев А., *диакон*. Библия в школьной хрестоматии. М., 1995. С. 17—18.

Святого Духа. В своих молитвах рядовые верующие скорее обращаются не к Троице, а к Богу как к универсуму и единой Личности. На этом низовом уровне христианство схоже с мусульманским единобожием. Учтем также, что многие религии знают триады Божеств: Ану, Эа, Бал (Вавилон); Солнце, Луна, звезды (Финикия); Вишну, Брама, Шива (Индия); Осирис, Исида, Гор (Египет) и др.

Атрибуты Бога

Вот далеко не полный список личностных характеристик Единого: Творец, Вседержитель, Судья, Искупитель, Утешитель, Спаситель. Он всемудр, всезнающ, свят, всемогущ, милосерден, ревнив, гневен, суров, праведен, справедлив, совершенен. Из представления о всесовершенстве Бога выводятся суждения о неизменности Его характера, Его величии и господстве.

Известно, что высказывания с квантором всеобщности нередко таят в себе парадоксы и опасность самоопровержения, когда их применяют к самим себе (вспомним парадокс Евбулида «Я лгу», суждения типа: «все сомнительно», «все относительно», «все фальсифицируемо» и т. д.). Средневековые схоласты выявили логические противоречия, скрытые в утверждениях о том, что Бог всемогущ, всеблаг, вездесущ, обладает всеведением и безусловной свободой действий.

Если Бог всемогущ, то в состоянии ли Он, например, согрешить или создать такой камень, который Он не сможет поднять? Если нет, то Он не всемогущ. Если Бог не хочет или не может устранить существующее в мире зло, то Он не всемогущ, не всеблаг, не всемилостив. Если Бог вездесущ, то должен испытывать страдания от мирского зла; следовательно, Он не всеблаг в отношении к Себе. Если Бог всеведущ, то Его действия изначально предопределены собственным предвидением; поэтому Он лишен свободы выбора. Если же Он свободен в выборе, то не всеведущ. Тем не менее невозможно людям запретить пользоваться всеобщими обобщениями и принципами! Для устранения указанных парадоксов и «оправдания Бога» богословы находят достойные аргументы.

В Священных Писаниях многих религий Личность Бога характеризуется прежде всего как полнота бытия, совершенство, истина (естина). В Ветхом Завете читаем: «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так и скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам». В религии зороастрийцев Бог — Ахурамазда: «Мое первое имя есть Ахми — Я есть». В Новом Завете христиан Бог говорит о Себе: «Я есть Альфа и Омега, начало и конец». В Коране та же мысль: «Во власти Бога и Восток, и Запад; куда ни обратитесь вы, везде вы встретите Лицо Бога, ибо Бог вездесущий и всеведущий». Иудаизм представляет Бога недоступным, отдаленным от людей, ревнующим и требующим жертв.

В христианстве Бог-Творец есть, во-первых, Отец едиnorodного (единственного) и предвечного Сына — Иисуса Христа; Сын же явил себя людям как Богочеловек, рожденный девой Марией в год, когда в Палестине над Вифлеемом зажглась рождественская звезда¹⁷. Во-вторых, в переносном смысле Бог есть духовный Отец всем «братьям и сестрам во Христе»; это приемное отцовство, дар благодати верующим. В знаменитом полотне Рембрандта «Возвращение блудного сына» воплощен художественный образ восстановления связи Адама с Богом Отцом, вероятно, в конце всех времен.

Писания представляют Бога не только как абсолютную личность в явленности себе или избранным людям, но и как творца мира и человека — в его действовании и управлении. Если многие буддисты и джайнисты не склонны именовать Бога творцом, то в теологии и философии христиан принято говорить о непроявленной и явленной природе Божества — о творящей *natura naturans* и о сотворенной *natura naturata*. В теологической литературе нередки такие ролевые дефиниции: «Бог — творец мира, спаситель и судья», «Бог — верховное существо, управляющее миром». В книге Иова в Библии дано подробное описание Бога как создателя и хранителя вселенной.

Платон представлял себе Бога не как творца универсума, но лишь как демиурга, упорядочивающего вечный и несотворенный

¹⁷ По подсчетам И. Кеплера, эта звезда могла быть видима на земном небосклоне только в 7 г. до н. э., что подтверждают современные астрономы.

хаос (см. «Тимей» Платона). Вслед за Платоном некоторые мыслители считают, что Бог находит предсуществующий материал, улучшает его и превращает в космос. Христиане, мусульмане и иудеи учат, что творящая природа Бога из «ничего» порождает чувственно являющийся нам мир (в виде осмысленно упорядоченной иерархии: материя, растения, животные, бессмертная душа, дух) и сохраняет этот мир «до времени конца». Вселенная, возникшая не из сущности Бога, а из ничего, не есть некое проявление или обнаружение Божественной силы. Никакое конечное бытие не может быть проявлением Божественной силы. Иногда творящую природу Бога величают Высшей сущностью или Первосущностью.

В теологии католицизма по совету Фомы Аквинского проводится аналогия между бытием Бога и бытием вещей, чтобы хоть как-то уловить различие между непроявленным существованием Творца и его сущностью. Понятно, что аналогия не означает тождества; Бог есть Дух и не имеет физической метрики. Дунс Скот (1266—1308) предположил, что и для Бога есть нечто невозможное, поскольку над Ним стоит то, что Его связывает.

Полнота бытия не может быть объектом познания

В логике объектом считается то, к чему применим предикат. Можно ли Бога полагать объектом по аналогии с другими объектами познания? Дефиниции понятий объекта и субъекта коренным образом изменялись в ходе истории. В Новое время благодаря британскому эмпиризму под объектом стали понимать такое сущее, на которое направлено действие субъекта, а под объективным существованием — реальность, не зависимую от субъекта; соответственно субъективное существование — это не первичная реальность, а вторичное существование объекта в сознании. Однако прежде, в Средние века, объективное определяли как содержание сознания, а субъективное наделяли свойством первичного и независимого бытия — собственной ипостасью, самостью, самодвижением. Вместе с тем и средневековая, и современная теология неизменно утверждали, что Бог остается субъектом (в смысле первичной самости) даже тогда, когда становится логическим объектом высказывания.

С одной стороны, христианство запрещает мыслить Бога в языческом смысле, созерцательно — как некий внешне наблюдаемый объект, существующий вне человека-наблюдателя. С другой стороны, оно категорически возражает против индуистско-пантеистической веры в то, что человек способен дорасти до статуса божества-брахмана и превратиться в абсолютного субъекта. Согласно христианскому богословию полнота бытия (т. е. Бог), подобно связке *есть* в суждениях, не выводится ни из конкретного сущего, ни из всей суммы сущих. Она видится бездонным основанием всякого сущего, априорным условием любого высказывания, и у нее нет никакого определенного строения. Поэтому Богу бессмысленно приписывать субъект-объектную структуру. Религии Откровения (профетические религии) объясняют познание Бога человеком как самопознание Богом себя через человека.

Познаваемое и познающее в понятии полноты Бытия суть в пределе самоидентичная самость, никогда не оборачивающаяся «объектом». Бездну абсолютного самопознания нельзя описать в терминах привычной европейской гносеологии. Вместе с тем православные богословы настаивают на идее соучастия Бога и человека в сотериологическом процессе: Бог лишь тогда помогает человеку и спасает его, когда человек сам того пожелает и станет активным соучастником процесса собственного спасения.

Апофатическое богословие

Понятие абсолютной полноты бытия не имеет однозначного теологического толкования. Так, если в нем мыслить предельно общее «есть», то оно не может обозначать никакого определенного наличного бытия, никакого качества и не может быть сведено ни к формам материи, ни к формам духа. Его можно характеризовать лишь апофатически, т. е. отрицательно: как беспредельность, бескачественность, бесформенность, бесструктурность и, следовательно, как абсолютную непознаваемость.

Арабский мыслитель Ибн Сина (Авиценна) рассуждал, что если Бога сравнивать со всеобщим бытием, то о нем нечего сказать: «Бытие познается разумом без определения и без описания, ибо оно не

имеет определения, поскольку у него нет ни рода, ни вида, так как нет вещи более общей, чем оно, и оно недоступно описанию, так как нет вещи более известной, чем оно»¹⁸.

Апофатическое богословие — это отказ от попыток исчерпать глубины веры катафатическим путем, т. е. описанием Бога посредством позитивных атрибутов и обозначений, стремление выразить Бога через устранение («отрицание») всех относящихся к Нему познавательных образов как несоизмеримых с Его природой. Поскольку полнота бытия беспредельна, неправомерно представлять ее в форме какого-либо определенного бытия, качества и тем самым ограничивать Бога. Бог не поддается определению и не имеет атрибутов, ибо находится за пределами любого мыслимого нами бытия и качественности.

Поскольку у Бога нет пространственно-временных свойств, то Он радикально отличается от всякой твари. Процесс познания Бога невозможно описать в понятиях субъект-объектной гносеологии, и Бога не следует мыслить по модели человека (как это делали, например, ариане, когда антропоморфно трактовали Святую Троицу). В связи с этим известный русский богослов И. Мейердорф формулирует важный вопрос: возможно ли достоверное и непосредственное познание Бога, отличающееся от предметно-чувственного познания? Единственный положительный атрибут Бога в апофатическом богословии — само свойство чистого бытия.

Апофатизм не есть агностицизм. Он позволяет удерживать мысль о Боге на пороге тайны, не подменять Бога идолами, не превращать пользование философскими терминами в религиозную философию. Плотин отмечал, что Бога можно описать только «путем отрицательного движения через все предикаты». Не менее загадочен в апофатическом богословии и человек — как образ и подобие Бога.

Маймонид

Маймонид (Моисей бен Маймон, 1135—1204) — иудейский теолог, философ и врач. В своем главном произведении «Путеводи-

¹⁸ *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 106.

тель заблудшихся» он утверждал, что Богу нельзя приписать ни одного положительного свойства в силу отсутствия всякой аналогии между Ним и сотворенной природой. Бога и физический мир невозможно подвести под одно общее понятие. Приписанные Богу в «Законе» положительные совершенства суть простые наименования, тавтологии, но вовсе не некие различные аспекты Единого. Одно и то же название, относимое к Богу и людям (*Творец, Судья, Искупитель* и др.), представляет собой не более чем простую одноименность, но не реальную общность или подобие. Правильно говорить, что «Бог не есть», а не что «Он есть». Например, под мудростью и могуществом Бога надо понимать только то, что Он не есть заблуждающийся и слабый. Чем больше атрибутов, относимых к Богу, мы сумеем устранить с помощью такого рода отрицаний, тем совершеннее станет наше богопознание. Мысль Маймонида близка к каббалистическому пониманию Бога как неопределимой бесконечности Эн-Соф.

В течение первых трех веков своего существования христианская церковь не прибегала к формулировкам хранимой ею истины, не обладала еще системой определяющих веру догматов. Истина веры переживалась первыми христианами как нечто очевидное, непосредственно данное и потому не нуждающееся в теоретической обработке. Догмат появляется тогда, когда возникает опасность ереси: церковь начинает апофатически и катафатически определять границы живого религиозного опыта.

Псевдо-Дионисий Ареопагит

Апофатизм впервые выступает еще у Филона, Оригена, неоплатоников, развивается Григорием Нисским. В классической форме он предстает в «Ареопагитиках», созданных Псевдо-Дионисием Ареопагитом, представителем поздней патристики. Эти религиозные сочинения, подписанные именем жившего в I в. в Афинах Дионисия Ареопагита, создавались не ранее 2-й половины V в. под влиянием неоплатонизма (особенно Прокла). Дальнейшее развитие апофатизм получает у религиозного философа Симеона Нового Богослова. Мистик Псевдо-Дионисий Ареопагит учил: Бог

непостижим, трансцендентен и имманентен каждому существу. Человек бессилён что-либо сказать о Нем, и наилучшее общение с трансцендентным миром достигается через молчание (исихазм). Все вещи говорят о Боге, и ни одна не говорит достаточно. Все вещи свидетельствуют о Нем, и ни одна Его не открывает. «И все, что можно сказать о Боге, — писал Псевдо-Дионисий, — можно и нужно отрицать о Нем, потому что ничто не соизмеримо с Ним, и Он выше всего. Но Он выше не только утверждений, но и отрицаний, ибо Он есть полнота всего. И будучи всеиманным, Бог и безымянен. И будучи всем во всем, Он и ничто ни в чем». Многие христианские теологи заявляют, что чем ближе человек к живому Богу, тем меньше от него требуется мыслей и слов и тем большую роль играют метафорическое иносказание и в особенности безмолвие. Отсюда апофатическое знание, вербально невыразимое, глубже и выше катафатического (утвердительного) знания.

Бог в апофатической теологии трактуется как сверхразумное тождество бытия и небытия, поэтому о Боге нельзя сказать не только то, что Его нет, но и то, что Он есть, так как Бог — по ту сторону всякого наличного бытия. Апофатический подход требует от богослова опоры в большей мере на эзотерический язык поэзии, нежели на прозу общеизвестных абстрактных понятий и логических схем. Апофатики считают, что Бог познается непосредственно — через особое внутреннее чувство.

Например, широко известно высказывание французского мыслителя XVII в. Ж. Лабрюйера: «Я чувствую, что Бог есть, и не чувствую, что Его нет; этого с меня достаточно, и никакие умствования не помешают мне прийти к выводу, что Бог существует». На образно-символическом языке Бог предстает у апофатиков как «сверхсущностная Сущность», «безымянное имя», «безначальное начало», «дух, не вмещаемый духом», «неизреченное слово», «смысл, не выразимый никаким смыслом» и т. д. Познание Бога именуется «ведением о неведении», «непричастной причастностью». Истина отождествляется с непосредственным опытом, а теология — с «видением Бога», с «исполнением неисполнимого».

Отношение церкви к апофатике

Христианская церковь противоречиво относится к апофатике. С одной стороны, она поддерживает и заимствует часть идей апофатиков, в особенности идеи о сверхтрудной постижимости Бога человеком и о том, что действительное познание Бога дается лишь мистическим озарением души верующего. С другой стороны, церковь усматривает в апофатизме реальную опасность пантеистической деперсонализации Бога, а также принижения значимости духовенства в качестве посредника мирян с Богом. Такие средневековые апофатики, как Экхарт, Беме, Шеффлер, подрывали представление о Боге как личности. Поэтому в Средние века церковь искала возможности дополнить апофатическую теологию, считавшуюся более совершенным путем богопознания, альтернативной ей катафатической теологией.

Хотя церковь отдает предпочтение живому опыту перед чисто интеллектуальным подходом, тем не менее она не проповедует туманный мистицизм и не пренебрегает рациональным мышлением, наследуя образцы мышления эллинистической цивилизации. В современной философской литературе термин «апофатический» подчас употребляется в расширительном нестрогом смысле для характеристики не определяемых логически аспектов трансцендентной реальности, для обозначения непостижимости безусловного бытия, бездны Абсолюта, бесконечности сущности.

Катафатическая теология

Катафатическая теология дополняет апофатическое богословие, частично описывая Бога позитивными атрибутами. Аквинат, Беме и многие другие мыслители настаивали на том, что язык утвердительного богословия должен быть преимущественно метафорическим. Согласно учению Фомы Аквинского об «аналогии сущего», хотя бытие мира субстанциально отличается от бытия Бога, тем не менее между физическим миром и Богом есть сходство, позволяющее человеку «по аналогии с собой» кое-что все-таки знать о Боге. Это учение позволяет томистам, с одной стороны,

не впадать в крайности скептицизма и агностицизма, с другой стороны — избегать пантеистической дефиниции Бога как субстанции физических акциденций. Божественное существо, отмечал Бёме, состоит в силе, не дающей ни описать себя, ни выразить. Поэтому нам надо брать подобия, когда мы хотим говорить о Боге.

Понятие Бога как полноты бытия (плеромы) представлено дилеммой:

1. Бог абсолютно прост, не имеет частей, на которые Он мог бы распасться, и поэтому вечен, вневременен, бессмертен.

2. Бог — самое сложное, онтологически высшее существо, Его вечность обеспечена присущей Ему неисчерпаемой энергией.

В первом случае непостижимость Бога выводится из постулата Его бесконечной простоты, несоставленности, во втором же случае — из суждения о Его неизмеримой (по сравнению с человеком) сложности. Если Бог прост, то приближение к Нему души человека есть нисхождение к Богу, опрощение; если же Бог — высшее существо, то единение с Ним — восхождение к вершине, совершенствование.

Имена и разные сущности Бога

Иоанн Дамаскин учил, что поскольку Бог является предельной причиной всех разнообразных форм существования, то Его можно называть разными именами. Катафатическое богословие оперирует множеством личностных характеристик Бога (святость, милосердие, праведность, справедливость и др.). Мусульмане, например, насчитывают 99 атрибутов Бога, а сотый атрибут трактуют как предельно секретное и непроизносимое имя. Иудаизм представляет Бога недоступным, отдаленным от людей, ревнующим и требующим жертвы. Если Танах изобилует эпитетами Бога, то в Талмуде их мало, поскольку в нем Иегова предстает предельно всеобъемлющим и абстрактным. Напротив, в христианстве Бог предстает Отцом для всех тех, кто в Него уверовал.

Евреи начинают говорить о Боге в связи с конкретным историческим событием — приблизительно за 1900 лет до н. э. «Когда говорят о евреях как “Богоизбранном” народе, это воспринимается

как предпочтение, оказанное Творцом одному из многих земных племен... — замечает А. В. Кураев. — Но, если верить Библии, это не так. Израиль — не “Богоизбранный народ”. Бог не выбирает Израиль. Бог с о з д а е т его. <...> Не с прежде существовавшим народом заключается Завет, но для Завета создается новый народ. Израиль создан Заветом, а не избран в Завет»¹⁹. В стране халдеев Бог открывает Себя Аврааму, беседует с ним, призывает Авраама оставить свою страну и переселиться в Ханаан. Для потомков семьи Авраама Иегова не есть абстрактное понятие или безличная сила, но есть «Бог наших отцов», «Бог Авраама, Исаака и Иакова», есть одна конкретная личность, с которой праотцы могли непосредственно общаться. Он имеет титул «Бога богов» (по евр. *Эль Элогим* или *Иегова Элохим*, т. е. «громовержец над богами»).

Французский философ П. Бейль (1647—1706) как-то заметил: почти все люди согласны с общим утверждением, что «Бог есть»; однако начните расширять перечень утверждений о Боге, и вы увидите, как начнет разрастаться несогласие. Христианская церковь верит, что Бог открывает Себя в истории не как простая единичность, но как Троица, а именно как соборное единство Отца, Сына и Святого Духа. Согласно христианской Библии, Бог Отец открылся Аврааму возле дубравы Мамре в виде трех явившихся к нему мужей. В Новом Завете Иисус Христос отличает Себя и от Отца, и от третьего лица — Святого Духа. Высказывания о Троице в тексте Писания имеют опытно-описательный характер, но вовсе не статус умозаключений. Многие философы-эллины, принявшие христианство, не могли примириться с идеей Троицы, полагая ее нелепой. Как можно мыслить одновременно бытие трех не ущемляющих друг друга абсолютов, как совместить мысль об Абсолюте с мыслью о множественности абсолютов?

Стремясь найти способ устранить сопряженные с образом Троицы противоречия, римлянин Савеллий (начало III в.) предложил считать, что Три Божественные Лица — это всего лишь три различные «роли» Единого Бога: в эпоху Ветхого Завета Бог открывает Себя и действует как Отец, в Новом Завете — как Сын, а в жизни

¹⁹ Кураев А., *диакон*. Сатанизм для интеллигенции. Т. 1. С. 335.

церкви — как Святой Дух. В начале IV в. александрийский священник Арий пришел к выводу, что в Божественных Лицах надо видеть не только различные ипостаси, но и различные сущности: Бог Сын представляет собой «тварную» сущность, созданную Богом Отцом. Савеллианство, арианство и многие им подобные квази-философские истолкования Троицы церковью были отвергнуты.

В монотеизме Бог — искупитель. Согласно «юридической» теории Ансельма Кентерберийского, Бог являет милосердие, утверждает правду, наказывает человека за каждый грех. Безгрешный Христос своим крестным подвигом удовлетворил правду Божью и открыл путь для милосердия Божия. Теория Ансельма об искуплении грехов принята католицизмом. «Юридической» теории противостоит нравственная теория православия: Христос, второй Адам, подвигом самоотвержения усовершенствовал в Себе человеческую природу, обогатил людей своей благодатью и предложил всем желающим прийти к Нему.

Под в е з д е с у щ н о с т ь ю бесконечного Бога понимают присутствие Бога во всех вещах. Фома Аквинский говорил, что любая вещь доступна взору Бога и подвластна Ему. Многие мистики считают, что именно из-за вездесущности Бога все твари обретают свою сущность, в противном случае их существование было бы иллюзорным.

Декарт предлагал закрепить имя «бесконечность» только за Богом, а в отношении сотворенных вещей и физических законов применять термин «беспредельное». В идее Божественной бесконечности Декарт парадоксально мыслил способность Бога пребывать — своими силами и энергиями — во всякой твари, всецело быть в определенном человеке, но в то же время принципиально оставаться по ту сторону сотворенного мира.

В конце XIX в. математик Г. Кантор выделил в «актуально-бесконечном» консистентные и неконсистентные бесконечности. В консистентном бесконечном (трансфинитуме, вневечном) множестве все его элементы совместно сосуществуют; их можно логически-непротиворечиво объединить в одну вещь. Напротив, в неконсистентном (инфинитуме, бесконечном) множестве «совместное присутствие» всех его элементов ведет к противоречию;

инфинитум невозможно рассмотреть как готовую вещь, охватить формально-логическим умом, подвергнуть математическому анализу. Полнота Бытия (Бог) отнесена Кантором к типу неконсистентного абсолютного бесконечного. Мыслить такую бесконечность можно только антиномическим способом. Инфинитуму и трансфинитуму противопоставляют «индефинитум», т. е. неопределенную («дурную», по словам Гегеля) бесконечность, потенциальное бесконечное²⁰.

Неотомизм о Боге, тварном бытии и границах познания

Сторонники *н е о т о м и з м а*, возникшего в 1879 г., считают Бога (чистое бытие) первопричиной, ограниченные вещи мыслят как соединение материи и формы, а процессы трактуют как переход возможности (потенции) в действительность (актуальность). По их мнению, дать определение понятию бытия невозможно. Об этом «абсолютно первом» понятии можно всего лишь сказать: «Бытие обладает существованием». С одной стороны, бытие формируется как абстракция общих свойств материальных и нематериальных объектов, с другой — бытию придано значение Бога.

Отсюда онтология неотомизма является и учением о свойствах сотворенного мира, и учением о бытии Бога. Полное бытие заключает в себе потенцию (т. е. чистое бытие как возможность становления чем-то определенным) и акт (действительность как реализацию потенции). Акт бытия в мире определяется Божественной первопричиной посредством иерархии причин: материальной, формальной, действующей и целевой. Первые две причины находятся в самих вещах, последние — вне их. Многообразие окружающего мира объясняется спецификой соотношения материи и формы. В иерархии сотворенного бытия первые вещи, составленные материей и формой, — минералы. Над ними возвышаются растения и животные, обладающие смертной душой, человек и девять

²⁰ См.: *Сигети Й.* Г. Гегель и Г. Кантор // *Вопр. философии.* 1975. № 9. С. 146—157.

хоров ангелов. Человеческая бессмертная душа есть форма, определяющая бытие человека, и она принадлежит Богу.

Классический неотомизм исходит из дуализма бытия и сущего, Бога и мира, т. е. различает нетварное бытие «само по себе» и тварное бытие — сущее (существующее), которое всего лишь приобрело бытие и временно обладает им. Бог есть Тот, чья сущность есть само бытие. Бог не есть нечто конкретное, а есть «все», т. е. завершенное, полное бытие, в котором все помышленное уже осуществлено, существует в действительности. Бог существует не случайно, а с необходимостью. В Боге Его сущность и Его существование тождественны, отсюда всеполнота Божественного бытия. Для вещи же тварного мира ее сущность (идея) и существование не совпадают: из наличия идеи вещи не вытекает с необходимостью, что данная вещь существует в действительности (например, существует идея динозавров, а сами динозавры не существуют).

Сложились две различные интерпретации формулы «Сущность Бога равна Его существованию». В традиционной августинианской теологии в этой формуле акцент делается на сущности: сущность Бога такова, что из нее с необходимостью вытекает Его существование. Поэтому достаточно лишь помыслить идею Бога, чтобы Его существование стало самоочевидным (см. онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского). Августинианцы искали и находили Бога в глубинах человеческой души; по их мнению, самораскрытие Бога в душе и есть содержание религиозного опыта человека.

Аквинат и неотомисты переворачивают данную формулу (сущность равна существованию) и заявляют, вслед за Аристотелем, о примате существования над сущностью. Томизм трактует сущность как некое «ограничение» бытия — как вполне конкретное «именно это» бытие или как аристотелевскую «форму». Не из сущности Бога вытекает Его существование, а, наоборот, сущность Бога и есть существование как таковое. Отсюда делается вывод о невозможности и «ненаучности» априорного выведения бытия Бога из той или иной идеи Бога.

Существование Бога не является чем-то самоочевидным, а потому требует опосредованного доказательства при помощи анало-

гии тварного и нетварного бытия. Томист рассуждает так: если Бог творит все земные вещи и человека из сущностей, то всякая вещь есть не что иное, как ограниченное подобие Бога. Значит, Бога можно познавать «по аналогии» с земным миром. Изучая тварный мир, мы с необходимостью индуктивно восходим к Богу, наделяем Его атрибутами Перводвигателя, Творца, Правителя, Совершенства, а также считаем Его той целью, к которой устремлено развитие земного мира. Будучи не в состоянии охватить бесконечной полноты Божественного бытия и исследуя только частичные подобия Бога в тварном мире, философия и наука познают лишь некоторые моменты Божественной сущности.

В томистской классификации форм знания выше всех стоит метафизика, изучающая чистое бытие — бесконечное, трансцендентное, умопостигаемое, свободное от всех признаков конечных и познаваемых в опыте вещей. Учение об «анalogии бытия» служит способом выведения из понятия чистого бытия содержательных представлений об ограниченном бытии и его законах.

Из посылки о том, что Бог может быть познан исключительно через посредство Его творений, следует вывод, что всякое научное знание о земном мире полезно и необходимо в деле богопознания. Отсюда понятен устойчивый интерес неотомистов к современной науке. Например, концепцию Большого взрыва они рассматривают как научное подтверждение догмата о сотворении мира Богом *ex nihilo* 12 млрд лет тому назад. В самом же акте зарождения мира католические мыслители усматривают чудо, поскольку физика не знает силы, способной породить подобный взрыв.

Католические философы и богословы допускают, что всеобщее бытие разумно и что человеческая душа способна обнаруживать трансцендентный разум в чувственно воспринимаемом. В отличие от сущности, существование всегда индивидуально, а индивидуальное не может быть предметом логического познания. Согласно неотомизму, человек познает не сами материальные объекты, а содержащиеся в них идеальные сущности (формы).

Непременным условием процесса познания является дематериализация формы, т. е. освобождение от материи — инертной, лишенной формы и саморазвития. Рациональное познание есть

своего рода приобщение к разуму Бога, а наука, философия и теология — это три формы постижения истины. За границей научного познания, которое открывает лишь «вторичные причины», находятся вопросы о «сущности бытия», с которыми имеют дело теология и ее «служанка» — философия.

Исходя из главных идей неотомизма, Ж. Маритен построил свою доктрину интегрального гуманизма, реализация которого позволила бы, по его мнению, наиболее полно раскрывать способности личности и воплощать человеческую свободу. В основание интегрального гуманизма Маритен заложил три принципа: 1) утверждение ценностей личности; 2) совместное существование людей в стремлении к общественному благу; 3) христианско-теистическая направленность, ведущая к экуменическому сближению верующих.

Божество, свет и звук

В западных культурах, основанных на общехристианских принципах, первоедино наделено светоносными духовными признаками (в Евангелии сказано: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (Ин. 1 : 5); слово «культура» в переводе с санскрита — «поклонение свету»; скорость «вторичного» света — не как духовной субстанции, а как пучка материальных фотонов — в релятивистской физике считается абсолютной; русская поговорка гласит: «Лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать»). Поэтому западная философия и наука отдают когнитивное преимущество именно з р е н и ю (видению, видимости, просвечиванию, просвещению и т. д.) и предпочитают опираться на интегральную категорию «мировоззрение». Напротив, в восточной — ведической — традиции пальма первенства отдается не первозданному свету, а первозданному з в у к у; вселенная творится сакральным слогом *аум* (*Ом, ум*).

Ш а б д а — ведический термин, обозначающий умение мистически слышать трансцендентные сверхчувственные звуки (вибрацию) абсолютной реальности. Отсюда первостепенная для культуры индуизма ценность «слышания», слуха, музыкального мышления и, в целом, не столько мировоззрения, сколько «мирослышания». По

мере все более интенсивного взаимопроникновения и диалога культур Запада и Востока, с одной стороны, западная философия и наука ощущают потребность в переоценке роли звука и слуха в жизни человека, а с другой стороны, восточная мысль всё больше внимания начинает уделять световому аспекту мироздания и человеческого освоения мира.

§ 3. Модели связи Бога и мира

Пантеизм. — Эманация и имманация. — Панентеизм. — Теизм. — Деизм. — Ничто. — «Не из чего-либо». — Ничто и нечто. — Ничто и свобода. — Парадокс творчества. — Средоточие связи с Богом

Процесс творчества Бога представлен в теологии тремя основными моделями-учениями: пантеизмом, панентеизмом и теизмом. Если Бог сотворил мир, то из чего? Либо из себя, либо из ничего.

Пантеизм

П а н т е и з м (от греч. *πάν* — все и *θεός* — бог; бог во всем) основан на мировоззренческом принципе «Ничто не происходит из ничего, или из небытия». Провозглашается, что Бог создал мир 1) либо из своего собственного субстрата-добра (эманативная космогония), 2) либо из совечного ему злого начала — из хаоса праматерии (эротическая, демиургическая космогония). В первом случае мир принципиально тождествен своему прародителю Абсолюту и должен уже заранее содержаться в нем, иначе Божество не смогло бы создать его из себя. Во втором случае Абсолют-первоконструктор также онтологически однороден миру и лишь в большей степени отличается от своего творения, чем в модели эманации.

В обоих случаях мир и Божество — родственники, они не отделены друг от друга бесконечной онтологической пропастью (в этом

одно из коренных отличий пантеизма от монотеизма). Они неразрывно взаимосвязаны по логике кенозиса Абсолюта, т. е. по схеме опустошения, распыления, ослабления полноты бытия и ее продолженности в инобытии — в состояниях экзистенции, в формах существования как ограниченного бытия. Продукт кенозиса Абсолюта — «новое» как релятивное — всегда беднее и хуже «старого». Поэтому пантеисты склонны оценивать «новое» как ухудшенное наследие Абсолюта, старого, прошлого «золотого века». Зло и страдание суть последствия кенозиса Бытия, и они считаются естественными состояниями и атрибутами всемирного круговорота.

Пантеисты обожествляют космос, исповедуют космоцентризм, а в человеке-микрокосме усматривают только скромную часть макромирового порядка. Бог мыслится прямо или косвенно растворенным в физическом мире, и речи не идет о начале момента созидания мира. Мир есть Бог, но Бог не есть мир, поскольку Бог не смешивается с материей. Плотин, например, полагал, что мир отличен от Бога больше по действию, чем по существу.

Термин «пантеист» был введен английским философом Дж. Толландом в 1705 г., а термин «пантеизм» — его противником, нидерландским теологом Й. Фаем в 1709 г. Само же учение, еще не обозначенное как пантеизм, существует с незапамятных времен и в первую очередь присуще многим восточным религиям, например индуизму.

Некоторые теологи настойчиво подчеркивают: пантеизм вовсе не означает, что все существующее и каждая вещь есть Бог; пантеизм — это учение о том, что Бог является субстанцией или сущностью всех вещей. Так, пантеист Гегель разъясняет, что Бог есть не рядом с вещами, в порах, подобно богу Эпикура, но действует в вещах как основа их устойчивого существования. «“Пантеизм”, — считает Гегель, — неудачное выражение, ибо оно допускает возможность толковать слово $\rho\acute{\alpha}\nu$ как совокупность всего, а не как всеобщность. Учение Спинозы было философией субстанциальности, а не пантеизмом»²¹. Учение пантеизма есть р е л и г и о з н ы й н а т у р а л и з м, поскольку оно обожествляет природу.

²¹ Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 522.

Выделяют две формы пантеизма:

- 1) теомонистический пантеизм, который лишает мир автономии и наделяет бытием только Бога;
- 2) физиомонистический пантеизм, для которого Бог не имеет собственного бытия, а природа и есть Бог.

Расцвет пантеизма в Западной Европе относится к XVI — началу XVII в. Так, Дж. Бруно полагал, что природа есть не что иное, как Бог в вещах; Бог — единственная и собственная (внутренняя) сущность физического мира.

Бог пантеистов лишен личностных свойств и трактуется как вечный мировой дух, скрытый в каждой вещи и в каждом живом существе. Он не гневается, не радуется, не говорит и совечен физическому универсуму. Его не представляют развоплощенным и имеющим бытие до всякого материального существования. В пантеизме различие добра и зла относительно, добро и зло почти неразличимы.

Пантеист мыслит «природу творящую» в форме некой активной сущности, скрытой под телесной оболочкой явления, а само явление — как «природу сотворенную». Можно назвать такую модель взаимосвязи сущности и явления моделью ореха: сущность есть ядро ореха, а явление — оболочка, скорлупа, фанерон. Тогда существо творения заключается в откровении, вскрытии ранее скрытого, выявлении сокровенного. В пантеизме мир не происходит из «ничего», а проистекает из безличностного Бога как вечной сущности.

Коль скоро пантеизм «помещает» Бога непосредственно внутрь каждого из нас, то мы можем знать о Нем прямо, без всяких посредников — без Писания, церкви, священников, обрядности, логических доказательств и т. п. В индуистской традиции встречается изображение пантеизма в символике ткачества — в образе паука, ткущего паутину мира из своей собственной субстанции. «Модель ореха» так или иначе заимствована некоторыми светскими методологами, размышляющими о природе человеческого творчества и считающими, что суть всякого творчества заключается в откровении, открытии.

При таком понимании творчество не есть созидание чего-то нового, но представляет собой обнаружение уже ранее существующей

сущностной реальности (например, объективного закона природы). Творчество аналогично раскалыванию ореха, когда добираются до его ядра, сути. Эта модель творчества не универсальна и преимущественно годится для объяснения особенностей научно-теоретической деятельности: вершиной творчества ученого обычно считается открытие фундаментального закона природы, растворенного в многообразии явлений и предопределяющего их.

Л. М. Лопатин показал, как пантеизм в своих крайних формах вырождается либо: 1) в а к о с м и з м, когда мир целиком растворяют в Боге, превращая в призрак, а в Боге усматривают безличный и бессознательный разум; либо 2) в а т е и з м, полностью отрицающий Бога и признающий лишь бытие мира²².

Эманация и имманация

Неоплатоники закрепили представление о творении как об отворении сущности в понятии э м а н а ц и и — истечения. Перво-сущность саморазвертывается и истекает в мир, тем самым творя мир из себя. Эманация (от позднелат. *emanatio* — истечение) — философское понятие, означающее исхождение одного из другого. Нередко с его помощью разъясняют высвечивание (видимость) субстанции в своих атрибутах и модусах, а также переход сущности в явление.

Левкипп и Демокрит учили, что от атомов истекают эйдолоны (видики), которые при попадании в наши органы чувств производят те или иные образы сознания. Платон уподоблял благо сверхразумному Солнцу, излучающему из себя все существующее. Неоплатоники (Плотин, Прокл и др.) объясняли понятием эманации генезис многого из Единого. Согласно их представлениям, Единое по мере своего многоступенчатого нисхождения порождает все менее совершенные уровни бытия, тем не менее оставаясь неизменным и неисчерпаемым.

Характеризуя восточный пантеизм, Гегель говорит об эмана-

²² См.: Лопатин Л. М. Область умозрительных вопросов // Положительные задачи философии. Ч. 1. М., 1911. С. 278.

ции как выпадении субстанции изнутри себя самой внутрь конечности: «В восточном представлении об эманации абсолютное есть сам себя освещающий свет. Однако он не только освещает себя, но и истекает из себя. Его истечения — это отдаления от его незамутненной ясности; дальнейшие порождения менее совершенны, чем предшествующие, из которых они возникают. Истечение понимается лишь как бедствие, а становление — лишь как нарастающая утрата. Так, бытие все больше и больше затемняется, и ночь, отрицательное, есть последнее в линии (эманаций), которое уже не возвращается к первому свету»²³.

Абсолют, с одной стороны, эманрует, мощно отталкивая от себя свои проявления, чтобы сохраниться единой трансцендентной самобытностью. С другой стороны, в стремлении обновить свои сущностные силы и удержать полноту он притягивает и возвращает их в себя, оборачиваясь имманентным единым. Те же тенденции притяжения и отталкивания наследует от Абсолюта каждая вещь. Единое пронизывает всякое нечто, отсюда и свойство вещей открывать границы друг другу и в то же время отталкивать от себя иное для сохранения самобытности. Эманация есть о т к р ы в а н и е г р а н и ц ы. Взятая в широком смысле и применительно к человеческой деятельности эманация конкретизируется понятиями экстериоризации (от франц. *exteriorisation* — проявление) и опредмечивания сущностных сил человека.

Так, чтобы ребенок научился считать, умственное действие сложения надо предварительно дать ребенку как действие внешнее, т. е. экстериоризировать сложение. По мере того, как развернутое внешнее действие освоено, оно сворачивается в единое умственное действие, и ребенок уже способен считать в уме. Когда нас знакомят с каким-либо понятием, то вначале экстериоризируют его содержание в форме родовидовых определений, а затем наше сознание сворачивает дефиниции в единый концепт. В опредмечивании мыслей, схем умственного действия, равно как и в выявлении понятия через его определения можно усмотреть своеобразные формы эманации.

²³ Гегель. Наука логики. Т. 2. М., 1971. С. 183.

Противоположным понятию эманации выступает понятие и м м а н а ц и и, или с н я т и я. Имманация — это диалектическое отрицание; возвращение явления в виртуальное пространство существенных сил; положенность одного в основание другого; интериоризация (от франц. *interiorisation*; лат. *interior* — внутренний). Понятие снятия (от нем.: *Aufheben* — снятие, *Ideelle* — снятое) занимает важное место в философии Гегеля. *Aufheben* имеет в немецком языке двоякий смысл: оно означает «сохранить, удержать» и в то же время «прекратить, положить конец». По Гегелю, само сохранение уже заключает в себе отрицательное в том смысле, что для того, чтобы удержать нечто, его лишают непосредственности и тем самым наличного бытия, открытого для внешних воздействий.

Таким образом, снятое есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено. Снятие происходит на некотором этапе борьбы внутренних или внешних противоположностей. Согласно неоплатонизму эманация есть развитие от высшего к низшему, т. е. регресс и опустошение (кенозис) первоединого. Она противоположна восхождению, совершенствованию. Имманация как обратный процесс возвращения низшего к высшему, Единому оценивается как п р о г р е с с и в н о е с в е р т ы в а н и е, внутреннее движение к перво-сущности.

Панентеизм

Промежуточной между пантеизмом и теизмом является идея панентеизма (от греч. πάν εν θεός — все в боге). Согласно этому учению сотворенный мир целиком пребывает в Боге, но Бог не полностью растворен в физическом мире и пребывает также за пределами вселенной. Иногда панентеисты говорят, что Бог относится к миру, как душа к телу. Одно из разъяснений панентеизма таково: мир конечен, а Бог бесконечен и потому «содержит» в себе все; «несубстанциально» присутствуя в космосе, Бог поддерживает все компоненты мира через свои нетварные энергии. Графически это можно изобразить так: в большом круге («Бог») находится малый круг («физический мир»), причем малый круг ни одной своей точ-

кой не выходит за пределы большого круга. Бог обладает личностным бытием.

Немецкий философ К. Ф. Краузе, который в 1828 г. ввел термин «панентеизм», стремился преодолеть логические парадоксы пантеизма путем синтеза пантеизма и теизма: мир покоится в Боге и является способом проявления Бога. Краузе вел речь не о том, что все есть Бог, а лишь утверждал, что мир как целое содержится в Боге.

Панентеизм пытается преодолеть парадоксы пантеизма. Парадоксальность пантеизма в следующем. Во-первых, пантеизм, утверждая идею совечности Бога и его творений, подрывает идею Бога как Творца, имеющего бытие до своих творений. Во-вторых, из пантеистической идеи эманации следуют странные выводы: 1) Бог обязан непрерывно и в каждое мгновение истекать в мир, строя его из себя и постоянно расходуя на него свое собственное содержание; 2) мир уже выстроен в течение вечности во всем его многообразии, но Богу приходится снова и снова выстраивать его. Возникает ли при этом в мире нечто принципиально новое или эманация Бога всего лишь сохраняет прежнее творение? Невозможность прервать эманацию предполагает ограничение свободы Бога. Вместе с тем пантеизм отказывает в свободе воли и человеку, предопределяя все его действия проявлением Бога.

Преодолевая эти парадоксы, панентеизм учит о несовпадении личностной и творящей сущности Бога; сотворенная природа не воплощает в своих специфических (физических) законах всей полноты бытия и первозаконов Творения. Любой фрагмент физического мира подчиняется законам двоякого рода — законам творящим и законам сотворенным.

В Бхагавад-Гите, например, читаем: «Моя форма не проявлена, но Я насыщаю мир. Все существа пребывают во мне, но Я не покоюсь в них. <...> Моя активность не порабощает меня. <...> Я появляюсь как наблюдатель, отделяясь в середине этой работы. Природа дает рождение всем движущимся и неподвижным телам. Я надзираю. Вот как мир сохраняет свое вращение» (Бхагавад-Гита 9 : 4—10).

Творимая природа представляет собой продукт двух сущностей, и такую модель связи сущности и явления хочется назвать моделью кентавра. При таком понимании физическое явление —

это общая оболочка, под которой скрыты две разные взаимоотражающиеся сущности. Светская философия и методология выводят из этой модели особую теорию творчества человека. Творчество видится как процесс целенаправленного изменения субъектом спонтанных естественных процессов, в результате чего из двух разных качеств образуется новое качество — эмерджент.

В этом смысле новое — это уникальное пересечение разных старых сущностей, итог изобретения, эксперимента, комбинации. Ход эксперимента зависит не только от субъекта, но и от неожиданностей объективного процесса. Например, поисковый эксперимент может иметь много направлений и предполагает свободу выбора. Творчество, понимаемое в духе панентеизма, — это не столько открытие того, что уже существует, сколько свободное конструирование, изобретение. «Модель кентавра» прежде всего отвечает делу инженерии, и именно ее кладут в основание ряда теорий изобретательства и рационализации.

Теизм

Термин *теизм* впервые употребил Р. Кедворт в своей книге «Истинная интеллектуальная система мира» (1668). Этим понятием британский философ обозначил древнюю религиозную традицию, общую для иудаизма, христианства и ислама, понимать Бога как Абсолютную личность и как целиком отделенное от творимого им мира бесконечное бытие. Благодаря своим атрибутам бесконечности, совершенства, провидения и всемогущества Бог творит мир из ничего, постоянно поддерживает вселенную и направляет поведение людей в нужное русло. «Теизм — это вера в Бога, который а) персонифицирован, б) достоин поклонения и благоговения, в) отделен от мира, г) постоянно активен»²⁴.

Согласно пантеизму мир порожден Богом и потому обладает Божественной сущностью, согласно теизму Бог подобно поэту сочиняет мироздание, творит его (греч. ποιητής — творец). Поэтому сущность иудео-христианского Бога принципиально иная, нежели

²⁴ The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 6. N. Y., 1967. P. 509.

сущность сотворенного Им мира. Космос (одно из значений греч. *κόσμος* — украшение) возник не из-за войны богов или духов (например, в индуизме — не в связи со смертью Пуруши), а по воле Единого Бога. Библейский бог любит свое удачное творение, в особенности человеком, и (в противоположность платоникам) не относится к материальной плоти сущего как к чему-то греховному и безобразному.

Графически идею теизма можно представить себе в виде двух окружностей, соприкасающихся только в одной точке. Одна окружность — Бог, вторая — физический мир, а точка пересечения между ними — избранный проявитель Бога, посланник Бога. В христианстве это Богочеловек Иисус Христос, в исламе — череда пророков, завершающаяся Мохаммадом.

Итак, теизм учит, что мир не истекает из Бога и не находится в нем, но творится именно Единым Богом (а не служебными духами) из ничего, безо всяких наличных предпосылок. Следовательно, космос (например, по учению св. Иринея) не имеет материальной причины; «по завершении времен» мир снова вернется в ничто, погибнет. Стало быть, начало мира из «ничто» так или иначе предполагает гибель мира и конец света.

Этот взгляд противоположен учению Аристотеля о том, что всякое творимое должно происходить из четырех начал (причин): вещества (*causa materialis*), формы (*causa formalis*), акта творения, т. е. из действующей причины (*causa efficiens*) и конечной цели (*causa finalis*). В противоположность пантеисту, утверждающему, что Бог превращается в природу подобно истечению сущности в явление («мир есть явленный Бог»), теист скажет, что Бог созидает мир подобно зодчему, возводящему дворец («мир — это не Бог, а реализация Его творческой силы»).

Однако по поводу *ex nihilo* возражают: если зодчий воплощает свою идею, то он уже творит «из себя», т. е. внедряет в продукт часть своей сложности, создавая сложный объект. Если же творец не воплощает идею, то нет оснований говорить о творении. Творение «не из себя» по сути невозможно. Кстати говоря, в Библии вопрос о сотворении мира решается неоднозначно. Во второй Книге Маккавейской прямо сказано об *ex nihilo*: «Умоляю тебя, дитя мое,

посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий» (2 Мак. 7 : 28). А в Книге Притчей содержится намек на сборку мира из атомов: «Когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной» (Притч. 8 : 26).

Идея творения из ничего, альтернативная идее конструирования из чего-либо, является нетривиальной и вряд ли проистекает из рутинного человеческого опыта. Благодаря трансцендентности Бога в отношении сотворенной природы творчество Божие всегда ново, т. е. порождает то, чего в принципе никогда не было. Физические вещи создаются не из предзаданного материального субстрата, их творящее начало — за пределами вселенной.

О созидании из ничего можно принять только волевое решение, от которого не требуется быть согласованным с нынешними законами природы (сохранения энергии, роста энтропии и пр.). Более того, свободное сотворение из ничего противоречит законам физики, идеям неизбежности и рока. А. С. Хомяков отмечал, что в языке религии свобода выражается творением, а необходимость — рождением. Православный богослов А. Нестерук так разъяснил теистическую идею контингентности мира (т. е. необходимо-случайную дуальность космоса). 1. Мир зависит от трансцендентного Бога, сотворившего вселенную в виде одного из возможных универсумов, и поддерживается Богом, таинственно присутствующим в нашем мире. 2. Мир предопределен быть свободным и развивается по законам собственной природы, отличающимся от сотворившего его Божественного замысла. Поэтому между Богом и миром нет жесткой причинной связи, мир существенно случаен (не-необходим), а знание физических законов не позволяет ученым «заглянуть в Божественный Разум» и отыскать потустороннюю причину существования мира²⁵.

Теизм наиболее характерен для иудаизма, христианства и ислама. «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их <...> ибо Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось», — сказано в Ветхом Завете (Пс. 32 : 6—9). Подобные идеи

²⁵ См.: Нестерук А. Логос и космос. М., 2006. С. XII.

содержатся и в Новом Завете: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1 : 1). Ежедневная молитва мусульманина гласит: «О Боже! Ты создал Свои создания, не видя им подобия. О Боже! Ты раскинул земли без всякой помощи». Бог творит мир Словом (Логосом), Абсолютным Желанием или Абсолютной Волей.

Идея творения *ex nihilo* направлена против гностических учений о том, что материя создана не Богом-Спасителем, а низшими существами и поэтому является либо злом, либо иллюзией. В контрасте с тезисом о предвечном существовании материи, который принижает творческие способности Бога, идея творения *ex nihilo* подразумевает, что, во-первых, Бог творит не только формы, но и содержание (а не просто соединяет предвечную форму и материю), во-вторых, что мир, не будучи частью Бога, отличен от Бога и его не следует считать Божественным. Св. Августин подчеркивал, что творение — это вневременной акт, а вовсе не некое событие, случившееся «после чего-то», поскольку время было сотворено вместе с миром. Бог сохраняет мир благодаря тому, что Его творение есть акт непрерывный и продолжающийся.

И греческие мыслители, и христиане утверждали, что мир упорядочен и познаваем. Вместе с тем греки верили, что единственно мыслимым может быть только уже объективно существующий миропорядок. Отсюда вывод: необходимость структуры космоса надо дедуцировать из неких первичных принципов. Напротив, библейская мысль признавала, что устройство космоса скорее случайно, нежели необходимо. Поскольку форма и содержание мироздания произвольно сотворены Богом, то не всякий возможный мир непременно должен походить на действительно воздвигнутый универсум. Следовательно, объяснение мира требует прежде всего научно-эмпирического исследования деталей его устройства, а вовсе не умозрительной натурфилософии. Сила творения из ничего заключена в энергии Абсолютного Духа.

По Тиллиху, монотеизм бывает трех типов: 1) на границе политеизма и монотеизма возник **м о н а р х и ч е с к и й м о н о т е и з м** (Бог-монарх управляет иерархией нижестоящих богов); 2) **м и с т и ч е с к и й** (Бог есть универсально-трансцендентное безличностное

Единое, выходящее за пределы всякой конкретности); 3) т р и н и т а р н ы й (в живом Боге соединены универсально-предельное и личностно-конкретное).

Сторонники теории процесса (А. Уайтхед, И. Барбур и др.) говорят о Боге как постоянном источнике новизны и порядка. С их точки зрения, творение — это длительный и незавершенный процесс. Бог помогает — посредством случайностей в природе — появлению новых объектов, наделяет их порядком, структурой, свободой и оригинальностью.

«Веру, ищущую разумения» Ю. А. Кимелёв назвал «философским теизмом». Такого рода теизм есть философская концептуализация существования природы Бога как абсолютно трансцендентной по отношению к миру духовно-личностной действительности, выступающей как безусловный источник всего небожественного сущего и сохраняющей действительное присутствие в мире. По мнению Кимелева, философский теизм существует в трех основных формах: 1) философское обоснование правомерности религии (апологетическое философское религиоведение); 2) естественная теология (философское богопознание); 3) как неотъемлемый компонент теологии, прежде всего систематической²⁶.

Деизм

Термин деизм был впервые использован кальвинистами в XVII в. Деизм (от лат. *deus* — бог) следует отличать от теизма. Он распространился в XVIII в., в эпоху Просвещения, поначалу в Англии, затем во Франции и Америке. К концу XVIII в. влияние деизма на широкую публику заметно снижается. Появление деизма было вызвано ростом доверия к человеческому разуму (на фоне научно-технического прогресса) и усилением тенденции рационализма в западной теологии. В отличие от христианской ортодоксии, деизм отвергал любое религиозное утверждение, если его нельзя было обосновать рациональным способом. Сегодня такая вера деистов

²⁶ См.: Кимелёв Ю. А. Философский теизм. Типология современных форм. М., 1993.

в мощь человеческого разума — в способность методами логики выявить универсальную религию природы — многим представляется весьма наивной.

Согласно теории родоначальника деизма лорда Герберта из Чербери (1583—1648), Бог, сотворив мир, более не принимает в нем участия, не вмешивается в механизм физических законов; главная цель мироздания — быть местом обитания человека. Английский химик, физик и теолог Роберт Бойль (1627—1791) придумал аналогию «космического механизма» с вечно идущими часами, не требующими ремонта. Более века спустя эту аналогию актуализировал его соотечественник У. Пейли (1743—1805). Просветители XVIII в. воображали себе мир как машину, сотворенную Богом и действующую по законам механики, человека — как «духовный автомат» (Лейбниц), а Бога — как совершенного механика.

Р. Докинз, американский этолог-атеист, с иронией пишет: «Деистский бог — присный и во веки веков физик, альфа и омега математики, апофеоз творческого гения; Верховный Инженер, установивший и отладивший с филигранной точностью законы и константы Вселенной, устроивший то, что мы называем ныне “Горячим Большим взрывом”, а затем удалившийся на покой и больше никогда о себе не заявлявший»²⁷.

Самыми заметными деистами в Англии были Дж. Толанд (1670—1722), Э. Коллинз (1676—1729), Т. Вулстон (1660—1724) и М. Тиндал (1657—1730). Во время своего пребывания в Лондоне в 1726—1729 гг. Вольтер (1694—1778) ознакомился с идеями английских деистов и по возвращении домой во Францию начал активно пропагандировать их. Став самым крупным французским деистом, Вольтер яростно критиковал теизм католиков и атеизм материалистов, отстаивал веру в Бога, абсолютные моральные ценности и личное бессмертие. Мировоззрение другого французского писателя и философа, Ж.-Ж. Руссо (1712—1778), эволюционировало от кальвинизма к деизму. Руссо соглашался с деизмом Вольтера, но особо подчеркивал роль совести в установлении личной связи с Богом. Позаимствовали деизм из Европы американские

²⁷ Докинз Р. Бог как иллюзия. М., 2008. С. 58.

просветители Б. Франклин (1706—1790), Т. Джефферсон (1743—1826), Дж. Вашингтон (1789—1797), а самым известным американским деистом стал журналист и эссеист Томас Пейн (1737—1809). В книге «Век разума» (1794) Пейн предпринял попытку опровергнуть Божественность Иисуса Христа, а также доказать, будто Моисей не был автором Пятикнижия, а Евангелия написаны апостолами.

С позиций рационализма деисты воюют против истолкования Библии в духе мистицизма и иррационализма. Признавая Бога первопричиной космоса, большинство из них отрицают, что Создатель проявляет интерес к своему творению, к ходу мировой истории и судьбам людей. Не надеясь на чудеса, деизм опирается на человеческую волю к улучшению жизни, рационализирует и технологизирует моральные ценности. Деисты утверждают, что человеческий разум сам способен проектировать правильную мораль и решать все проблемы религиозной жизни. (Правда, при этом неясно, как можно логически доказать, что Бог никак не контролирует мир и человеческие поступки.)

Английский философ С. Кларк (1675—1729), известный прежде всего как защитник учения Ньютона о гравитации и абсолютном пространстве, различил в 1704—1705 гг. в своих лекциях о Р. Бойле четыре типа деизма и соответственно деистов, которые:

1) признают Бога высшим существом, творящим мир и человека, обладающим всемогуществом, всезнанием, безусловной добротой, провиденциально контролирующим ход истории, определяющим после Страшного суда над людьми характер их посмертной будущей жизни; но вместе с тем они отрицают идею Откровения, доверяя исключительно суждениям естественного разума;

2) совпадают с деистами первого типа, но не признают человеческого бессмертия и идею Страшного суда;

3) совпадают с деистами второго типа; но не верят в Божественный контроль над природными процессами, не считают Бога добрым или злым, а потому считают Бога безразличным к благополучию человека;

4) не только отрицают наличие у высшего существа моральных атрибутов и не верят в предопределение, но также отвергают идею

Божественного контроля над миром и даже идею установления Богом законов природы.

«До тех пор, пока в европейской культуре в основе представлений о природе лежала ортодоксальная тринитарная концепция, — пишет Л. М. Косарева, — ничто не могло разрушить антропоцентричность средневекового образа вселенной. И лишь после того, как из фундамента христианского мироздания было удалено представление о Сыне-Богочеловеке как ипостаси, единосущной Отцу, Троица Афанасия была заменена единым Богом антитринитариев-действ, “распались концы” старой вселенной. Ее заменил бесконечный однородный изотропный универсум, предельно чуждый антропоцентризму и антропоморфизму. Самый серьезный, решительный удар старой вселенной был нанесен антитринитарием Ньютоном: будучи связан еще с теологией, его образ мира уже не является христианским»²⁸.

Напомним, что, в отличие от деизма, ограничивающего творение одноразовым актом, теизм учит, что Бог продолжает созидать мир по Своему плану и провидит конечные цели и Последний суд. Божественная провиденция предполагает план спасения человека и установление Царства Божия, земного либо небесного. Понимание теистами взаимосвязи сущности и явления назовем *м о д е л ь ю ч у д а*. Чудо зримо в своем проявлении, но рационально не может быть выведено из известных человеку законов сотворенной природы. Согласно «модели чуда», истинное творчество заключается в неустанном созидании подлинно нового не путем опредмечивания своего собственного содержания (т. е. не путем эманации) и не путем комбинирования старых реалий (т. е. не путем изобретательства), а из «ничего» и исключительно благодаря силе духа.

Не все теоретики считают природу Бога неизменной. Например, Э. Ренан отстаивал идею Бога «в становлении». Писатели, поэты, актеры творят словом или жестом, как бы из ничего, и их обычно называют творческой интеллигенцией, противопоставляя им ученых и изобретателей. Понятно, что ни один человеческий гений (если

²⁸ Косарева Л. М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. М., 1997. С. 357.

он не Богочеловек) не в состоянии самостоятельно и в чистом виде реализовать на практике «модель чуда»; его творчество только аналогично чуду. Что же такое ничто как «материя», из которой исходит Бог?

Ничто

Н и ч т о (лат. *nihilo*) — категория идеалистической онтологии, означающая: 1) отсутствие конкретного объекта либо бытия вообще; 2) становящееся бытие с еще не определившимися свойствами и отношениями. Аннигиляция — полное уничтожение, исчезновение. Материализм не склонен признавать онтологический статус ничто, поскольку руководствуется принципами неуничтожимости пространственно-временного мира, сохранения общей энергии вселенной и вечной метаморфозы вещей. В русском языке от местоимения «ничто» образованы слова: *уничтожить*, *ничтожный* (пустой, бессильный), *ничтожество* (состояние уничтоженного или несуществующего), *ничего* и, вероятно, *нищета* (В. И. Даль).

В философском аспекте ничто противопоставлено понятиям «нечто», «сущее», «определенное бытие». Ничто как абстрактный концепт образовано путем полного отвлечения от предметов всех их свойств. В связи с этим некоторые мыслители оценивают данное понятие как пустое, бессодержательное и онтологически бессмысленное (элеаты, картезианцы, Бергсон, Ницше, марксисты). Другие философы наделяют его мощным смыслом, соизмеримым с богатством значений понятия виртуального вакуума или математического нуля.

Согласно современной физике виртуальный вакуум порождает и снимает в себе многообразие реальных микрочастиц. С нуля в математике начинают отсчет натуральных и действительных чисел; в нуль возвращаются любые складываемые равновеликие положительные и отрицательные величины. С этой точки зрения под «ничто» следует понимать неопределенное становящееся инобытие («еще не» или «уже не»), но вовсе не тотальное отрицание существующего (Платон, неоплатоники, христианские мистики-пантеисты, Гегель и др.). Тогда надо признать ничто как кладезь

возможностей более содержательно, чем сходное с ним понятие небытия.

Ничто — одна из центральных категорий ведической и буддистской онтологии, позволяющая разъяснить, что такое сансара, нирвана и майя. Переход из одного существования в другое, блуждание из тела в тело буддисты называют «пустотой мучительною». Нирвана, напротив, есть «пустота блаженная». Постепенный переход к нирване связан с угасанием пламени желаний (страстей, ненависти и т. д.) и уничтожением паутины заблуждений. Нирвана — это ничто, которое соединяет одну жизнь с другой. Термином «майя» (колдовские чары, наваждение) именуют ничтожность — иллюзорность, нереальность материального мира.

«Не из чего-либо»

В александрийском списке формула творения записана так: *ouk ex onton poiesen panta o Theos* («не из сущего сотворил все Бог»). Ее сокращают до выражения: *ex ouk onton* («из не сущего»). В Вульгате догмат о творении переведен иначе: *ex nihilo fecit* («сотворил из ничего»). Ортодоксальное христианское богословие развивает библейскую доктрину творения Богом мира из ничего, вносящую важный вклад в европейскую метафизику. По Августину, универсум не имеет безусловного бытия и не эманурует из Божества, а возведен Богом из ничего. Ничто, из которого построен мир, не есть ни пресуществующая материя, ни некое окружающее Бога пространство. *Ex nihilo* лишь означает «не из чего-либо» — *de natura boni*. В этом смысле у всякого конкретного существования нет никакой предельной причины, кроме творческой энергии Бога. Самобытие Бога всецело пусто, ничем не предопределено, но также наполнено добрыми намерениями и чистой любовью к свободному творчеству. Из идеи *ex nihilo* следует, что все земное чрезвычайно ценно и предопределено со временем завершить Божественную цель.

Представление о Боге, порождающем *ex nihilo* все те вещи, которые Он сам же и созерцает, было в квазитеологическом духе экстраполировано новоевропейскими философами на родового человека. Так, картезианское понятие *cogito* подразумевает, что исходный

акт нашего мышления ориентирован на тот предмет, который создается самим этим актом. Созерцание человеческим разумом мыслей, которые им самим же произведены и оформлены в виде чувственно-наглядных предметов, получило название интеллектуальной интуиции.

Устранение из доктрины творения представления об исходном строительном веществе (совечной Творцу материи) позволяет своеобразно решать антиномию трансценденности и имманентности Бога. Если мир родился в непостижимых глубинах Божественного Ничто, то когда-нибудь в них же он и возвратится. По своей природе (рождению и финалу) мир столь же видим, сколь невидим, радикально отделен от Бога и все же постоянно испытывает в себе его незримое присутствие.

Неортодоксальные христианские мистики выделяют два аспекта Божественного Ничто: 1) во внутреннем плане Бог един, ни из чего не состоит, а потому есть ничто, безосновность, бездна (Экхарт, Бёме), нераскрытость (Шеллинг); 2) в отношении своих творений Бог неизречен и неопишем положительными атрибутами; людям остается мыслить бесконечного Бога только апофатически, отрицательно, а именно как неисчерпаемое ничто. Бог сам решает (например, через дарование нам благодати, веры и сопричастие) раскрыться человеку.

Ничто и нечто

Гегель оригинально выразил христианскую диалектику бытия и ничто в духе пантеизма. По его словам, чистое ничто есть неразличность, простое равенство с самим собой, совершенная пустота, отсутствие определений и содержания. Поэтому чистое (простое, недифференцированное) бытие и чистое ничто суть одно и то же. Непосредственный взаимопереход этих противоположностей друг в друга и их взаиморастворение образует третье — процесс становления, в котором они, внутренне различаясь, не существуют особо.

Становление происходит благодаря разности бытия и ничто. Из становления возникает нечто — наличное бытие в каком-то месте,

представляющее собой простое единство бытия и ничто. Определенное ничто — это ничто как прямое отрицание какого-нибудь нечто. Ничто находится в соотношении и единстве с некоторым конкретным бытием. Оно всегда включено в состав наличного бытия.

Ничто и свобода

Важную роль понятие «ничто» занимает в русской идеалистической философии. Так, по В. С. Соловьеву, в ничто нужно различать отрицательный и положительный смыслы. В первом смысле ничто — это полная лишенность бытия. Во втором смысле ничто — не что-нибудь, а все; производящая сила бытия; начало безусловной свободы от всякого нечто. Бердяев тоже подчеркивал, что в бездонности добытийного ничто заключено начало всякой свободы, а в свободе всегда есть возможность зла. Ничто и свобода первичнее Бога. Сотворив мир и человека из ничто, Бог не мог победить потенцию зла в свободе (иначе пришлось бы уничтожить саму свободу). Поэтому, считает Бердяев, не следует возлагать на Бога ответственность за то зло, которое порождается нашей свободой.

В XX в. интерес к проблеме ничто обусловлен фундаментальной онтологией Хайдеггера, экзистенциализмом Сартра, диалектической теологией Тиллиха. Хайдеггер рассматривает ничто как принципиальную невозможность его определить или отрицать, от чего нас охватывает ужас; ужасом приоткрывается ничто. Сартр в книге «Бытие и ничто» утверждает, что человек своим сознанием — через страх — способен отступать за пределы бытия в сторону ничто, стать недостижимым для бытия и обрести свободу; именно страх порождает безусловную свободу и метафизический опыт ничто. Сам по себе человек есть ничто помимо совокупности осуществляемых им выборов.

Тиллих ищет в ничто источник тревоги. Люди тревожатся, когда осознают неизбежность своей смерти и исчезновения в ничто. У тревоги нет объекта, а точнее, ее объект представляет собой отрицание любого объекта. Именно поэтому соучастие, борьба и любовь по отношению к этому объекту невозможны. Человек, охваченный тревогой, до тех пор пока это чистая тревога, полностью

ей предоставлен и лишен всякой опоры. Такое необычное поведение, говорит Тиллих, вызвано тем, что отсутствует объект, на котором мог бы сосредоточиться субъект, находящийся в состоянии тревоги. Единственный объект — это сама угроза, а не источник угрозы, потому что источник угрозы — ничто. Человек, переживая ничто, начинает вопрошать о смысле собственной жизни и осознавать себя отличным от иных существ.

Парадокс творчества (нового)

Этот вечный религиозно-философский парадокс представлен двумя взаимоисключающими утверждениями:

1. Новое всегда возникает из старого, следовательно, оно уже потенциально содержится в старом и не может быть без оговорок и буквально признано новым.

2. Новое в истинном смысле этого слова никогда не возникает из старого и, следовательно, появляется чудесным образом из ничего (Ю. М. Бохеньский, В. В. Орлов).

В этих высказываниях тезис и антитезис одинаково основательны. Ссылаясь на факты новообразований в мире и истории человечества, теизм решает парадокс нового в пользу второго тезиса. Первый тезис, соглашаясь с пантеизмом и частично с панентеизмом, также подтверждается множеством фактов и, следовательно, правомерен.

Пантеизм, панентеизм, теизм и деизм содержат в себе четыре различающихся образа Бога и Его творчества. Различие этих человеческих представлений о Боге важно иметь в виду теоретически и практически, в том числе и тогда, когда мы анализируем определение религии как связи Бога и человека. Доверять ли своему внутреннему чувству, что Бог внутри меня? Но кто может быть абсолютно уверенным в том, что это чувство не внушено лукавым, не является наваждением? Или все-таки прежде всего надо доверять словам пророков и черпать веру в Бога из Писаний? Пантеизм ориентирует на первое, а теизм — на второе решение вопроса.

Богословские книги и справочники не всегда нисходят до освещения различий между пантеистическими и теистическими установками верующих людей и не всегда объясняют логические при-

чины религиозного плюрализма. Правда, и рядовые верующие мало интересуются психологическими и логическими основами своей веры, резонно полагая, что тот, кто слишком интересуется понятием Бога, просто плохо знает Бога. Возможно, они правы. Мудрствование о Боге не должно быть самоцелью, знание о Боге нужно превращать в знание Бога, в связь с ним. Вместе с тем понимание логических оснований расхождения между собой религиозных убеждений и предпочтений в какой-то степени оберегает верующего от вражды к инаковерующему.

Средоточие связи с Богом

Какая сфера человеческого естества или какой орган человека служат проводником связи с Богом? На этот счет есть четыре мнения: рационализм, волюнтаризм, сентиментализм, «сердечный синтез».

- **Р а ц и о н а л и з м.** Одни религиозные философы и богословы называют такой сферой человеческий разум, который соединяет верующего с Богом. В Боге они прежде всего ценят всезнание, бесконечный и неисчерпаемый ум, безусловную логичность и математичность его мышления. Материальный мир в данном случае трактуется как воплощение Божественного Логоса, а окончательная истина о законах природы усматривается в системе простых и четких математических формулировок. Сущность человека как «искры Божьей» дедуцируется рационалистами из посылки: мышление и бытие суть одно и то же.

Согласно принципу тождества бытия и мышления, впервые философски обоснованному Парменидом, бытие (Единое, Бог) бесконечно, недоступно органам чувств, его можно только мыслить. В теологии («первой философии») Аристотеля роль неподвижного перводвигателя космоса играет Нус, надмировой Разум. Нус нематериален, бесчувствен, безличен, мыслит только себя и свои собственные мысли. Гегель рассматривал религию как самосознание Абсолютного Духа в человеческом духе в форме знания; по его мнению, религия — это несовершенная философия, образная, символическая и конкретная.

Главным компонентом всякой религии богословы-рационалисты объявляют теоретико-догматическое знание, т. е. такое «высшее знание», которое дано верующим через пророков, всесторонне и ясно осмыслено религиозной общиной и строго изложено в вероучении. Тезис рационалистов о том, что главное в религии — это вероучение («народная метафизика», по выражению Шопенгауэра), подтверждается многими соображениями, и прежде всего тем, что вера (в скрытые причины, безусловное первоначало, загробный мир) основана на абстрактном мышлении и присуща только роду *homo sapiens*.

Одно из сильных возражений против интеллектуалистской трактовки религии состоит, например, в критике вытекающего из нее следствия, будто малограмотные и безграмотные люди религиозно неполноценны. Как раз наоборот, среди простых людей, которые и составляют основную массу верующих во всех традиционных религиях, нередко встречаются (и чаще, чем в среде интеллигентов) образцовые воцерковленные прихожане.

- В о л ю н т а р и з м. Религиозные философы и богословы волюнтаристской ориентации (сторонники Пелагия, деисты, кантианцы и др.) ищут средоточие религии в человеческой воле («практическом разуме»), трактуя человека как существо прежде всего целеустремленное, духовно-практическое, обладающее свободой выбора. Нравственно-волевой компонент религиозного сознания относительно самостоятелен, не находится в прямой и сильной зависимости от уровня образования и от знания тонкостей вероучения.

В самой общей практической форме воля выражается в нравственном действии, велении долга. Поэтому стержень массового религиозного сознания волюнтаристы усматривают не в метафизическом вероучении (его они считают второстепенным), а в исполнении верующими своего нравственного долга, в следовании высшим нормам морали. Эгоистической мнимой морали Кант противопоставляет свой знаменитый категорический императив «... Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»²⁹.

²⁹ Кант И. Сочинения. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 270.

Этот императив является своеобразным пересказом иудео-христианской формулы «Относись к другому так же, как к самому себе; не делай другому того, чего не хочешь себе». Согласно Канту, идея положительной нравственности сливается с идеей религиозного, Божественного, и волевого следование ей придает действительность надежде на спасение. В пользу волюнтаризма говорит, например, тот факт, что мировые и национальные религии, существенно различаясь по своим вероучительным идеям и принципам, в то же время проповедают весьма схожие моральные нормы и благодаря именно системам морали одинаково эффективно обеспечивают внутреннюю целостность народов, наций и стран.

Против волюнтаризма резонно возражают рационалисты: свобода воли и нравственно-волевые поступки не беспредметны, а сопряжены с выбором и признанием какого-то конкретного вероучения, т. е. имеют лишь прикладной характер. Воля может принять или не принять ту или иную систему идей, однако не воля сама по себе, а разум создает и оценивает само вероучение, придает ему мировоззренческий смысл.

- **С е н т и м е н т а л и з м** (от франц. *sentiment* — внутреннее чувство) есть культ естественного, внутреннего чувства природы. Отвергая рационализм и волюнтаризм, сентименталисты (Руссо, йенские романтики, Шлейермахер и др.) выдвигают в религии на первый план переживание человеком своей причастности к тотальности бытия, прирожденное чувство зависимости от универсума. Вероучение и религиозную этику сентименталисты объявляют производными от мироощущения, вторичными по отношению к переживанию человеком связи с Абсолютом.

Сентиментализм во многом смыкается с сенсуализмом (от лат. *sensus* — восприятие, чувствование внешнего мира), исходящим из тезиса о внешних чувствах как основе и главной форме достоверного познания. Вероятно, надо согласиться со сторонниками сентиментализма в том, что разум и воля не могут в полной мере выразить ни внутреннее чувство вообще (веру, надежду, любовь, страх, отчаяние, угрызения совести и т. п.), ни тем более мистическое религиозное чувствование.

В. К. Бакшуттов убедительно доказывает первостепенную жизненную значимость таких социальных чувств, как чувство меры, справедливости, совести, коллективизма, патриотизма и др.³⁰ Заметим, что некоторые религиоведы-атеисты отрицают существование собственно религиозных чувств (например, в нашей стране такую точку зрения в свое время защищали И. А. Кривелев и Д. М. Угринович) и тем самым лишают себя возможности теоретически объяснить, скажем, феномены религиозного фанатизма или смирения.

Сентименталисты приписывают религиозному чувству иррациональный (либо мистический, либо подсознательный, либо сверхразумный) характер. Так, Тертуллиан, противопоставляя христиан мудрствующим философам, говорил, что душа любого человека — сама по себе христианка. Шлейермахер выдвинул против рационализма и морализаторства свое учение об эмоционально-чувственной сфере как средоточии религии и доказывал, что не важно, как мы мыслим о Боге, важно, что мы чувствуем себя христианами.

Однако если принизить, вслед за сентименталистами, ценность христианских догматов (равно как и значимость любой иной религиозной доктрины) и свести христианство к некоему смутному чувству надежды или другому томлению души, лишенному концептуального напряжения, то это будет равносильно отрицанию христианской (или иной) конфессии. И тогда нет смысла говорить о важности защиты веры и о свободе совести.

• **С е р д е ч н ы й с и н т е з.** Апостол Павел заложил основы синтетического учения о средоточии связи души с Богом. Он учил, что центром личной и нравственной жизни служит человеческое сердце, посредством которого мы одновременно и в равной мере мыслим, волим и чувствуем. Именно сердце сопряжено с нашими целостными религиозными состояниями. По-видимому, учение апостола Павла о сердце некоторым образом обобщает и синтезирует рационализм, волюнтаризм и сентиментализм. Не случайно этому учению следуют отечественные мыслители, разрабатывающие «метафизику сердца» (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, П. Д. Юрке-

³⁰ См.: *Бакшуттов В. К.* Философия чувств. Екатеринбург, 1996.

вич, Б. П. Вышеславцев, С. Л. Франк, П. А. Флоренский, И. А. Ильин, В. В. Розанов, Д. Л. Андреев и др.).

Например, Киреевский полагал, что в человеческом сердце заключены основы нравственных чувств, религиозных идей, идеалов и убеждений, волевых духовных мотивов внешнего поведения, а саму религиозную веру он определял как «взор сердца к Богу». А. С. Хомяков понимал сердце как живительный источник веры, надежды и любви, который питает «высший гнозис». Ильин надеялся «сердечное созерцание» такими равноценными атрибутами, как духовное видение и ясновидение, творческая интуиция, «живая совесть», «вчувствование в Совершенство», а также «свободно-ответственное предстояние пред Богом».

Особое мнение об органе связи с Иеговой, как его якобы тайно трактуют правоверные иудеи, отстаивал В. В. Розанов, ссылаясь на обряд обрезания: у христиан символ связи с Богом — крест, а у иудеев — обрезанная крайняя плоть. З. Фрейд также пытался установить зависимость между подавляемыми сексуальными желаниями и религиозными состояниями человека. «Если бы для Бога Израилева выбрали вещественный символ, — замечает Г. К. Честертон, — это был бы фаллический символ»³¹. Такого рода суждения не находят особой поддержки у богословов.

Многие религиоведы справедливо расценивают как теоретическую эклектику синтетическое учение о равной — плюралистической — соположенности в религиозном сознании разума, воли и чувств и считают, что религиозное сознание надо все-таки структурировать по принципу иерархии.

Например, В. Ф. Мустафин предлагает вероучение поставить на первое место, волевой компонент — на второе, а религиозные чувства поместить в самый конец³².

Но тогда мы снова возвращаемся к выше рассмотренным подходам, выбор между которыми так и остается неразрешимой проблемой.

³¹ Честертон Г. К. Вечный человек. СПб., 2008. С. 71.

³² См.: Мустафин В. Ф. Философия религии // Религиоведение. СПб.; М., 2004. С. 83—84.

§ 4. Основные доказательства бытия Бога

Логическое доказательство. — Космологическое доказательство. — Движение как изменение и покой. — Принцип детерминизма. — Причина и следствие. — Аристотель о перводвижателе. — Авиценна о первопричине. — Близкодействие и первопричина. — Онтологическое доказательство. — Атака И. Канта. — Все дефиниции ведут к Бытию. — Телеологическое доказательство. — Теодицея. — Историческое доказательство. — Психологическое доказательство. — Моральное доказательство. — Пари Паскаля

Логическое доказательство

Это доказательство представляет собой попытку косвенным, мыслительным, путем открыть бытие Бога и тем самым рационально усилить веру в него. Доказать бытие или небытие Бога на все сто процентов невозможно, и более разумно ставить вопрос: насколько вероятно, что Бог есть? Теисты считают, что гораздо более вероятно, что Бог есть, чем не есть; атеисты же, наоборот, полагают наиболее вероятным, что Бога нет. Внутри философии религии между собой борются два мнения: 1) нет смысла вновь и вновь до тошноты перепроверять аргументы о бытии Бога и решать старые богословские головоломки, а важнее выяснять, почему возрастает роль религии в современном мире; 2) доказательства бытия Бога имеют важное мировоззренческое значение, развивают логическую культуру и косвенно способствуют росту философского и научного интеллекта.

Прямым и наиболее достоверным доказательством абсолютно-го бытия христиане считают феномен Богочеловечества (явление Господа Иисуса Христа в человеческом облике населению Палестины в I в. н. э.), а буддисты — феномен человекобожества Гаутамы Шакьямуни (просветления Будды). Однако, во-первых, даже если свидетельства об историческом существовании Христа и Будды достоверны, они еще не доказывают в полной мере саму реальность абсолютного бытия; во-вторых, эти свидетельства ряда древ-

них людей относятся к невозобновимому далекому прошлому, их сегодня невозможно перепроверить.

Пророки и мистики ссылаются на очевидность своего интимного опыта единения с Богом, но остальные люди не обладают такого рода религиозным опытом и сомневаются в том, что ссылка на субъективные переживания объективно доказывает бытие Бога. Общезначимые доказательства имеют косвенный характер и опираются на нормы логики. Следует также отметить, что все логические аргументы о бытии Бога скорее касаются не самобытия Бога, а необходимости для человека веры в Бога; их ищут, чтобы объяснить возникновение космоса и обосновать нравственный смысл жизни. В то же время вера или неверие в Бога не противоречат нормам и правилами формальной логики.

Что касается сциентистской аргументации, то к доказательствам в области естественных наук предъявляются такие обязательные требования, как наблюдаемость и репродуцируемость результатов опыта. Поскольку нельзя ни наблюдать, ни воспроизводить полноту бытия (равно как рождение нашей вселенной, ее законов, физические сингулярности и прошлые события человеческой истории), то даже самые строгие логические рассуждения естествоиспытателей на подобные темы не следует относить к сфере истинно научной аргументации: они имеют характер веры, соизмеримой с верой религиозной.

Так, никто еще не сумел внятно объяснить на основе естествознания, из чего, как и зачем возникли физический мир и законы природы. Обычно наука объясняет явления природы ссылками на основные законы природы, однако фундаментальные законы природы ссылками на самих себя никак не объяснишь.

Добавим к сказанному, что, во-первых, объективность истины (например, истинность суждения «Бог есть») не зависит от того, кто именно ее высказал — невежественный дикарь, сумасшедший или ученый экстракласса; во-вторых, из принципиальной «невидимости» Бога, законов природы, духов, душ и т. д. не следует, будто они объективно не существуют; в-третьих, естествознание, в отличие от теологии, не занимается изучением духовных трансцендентных объектов и потому не вправе претендовать на опровержение

религиозных истин (впрочем, ни одна из наук не способна опровергать не только выводы богословия, но и выводы других наук, в том числе смежных); наконец, среди естествоиспытателей встречаются не только агностики и атеисты, но также верующие в Бога, следовательно, в науке не может быть единого мнения о существовании или небытии Бога. Отсюда общий вывод: доказательство или опровержение бытия Бога не могут иметь естественно-научный, сциентистский, статус.

Теизм (в отличие от пантеизма) всегда испытывает потребность в фактических свидетельствах в пользу истинности Писания и подкрепляет их логическими доказательствами бытия Бога. Последние не считаются самодостаточными и чаще всего убеждают только тех, у кого уже сложилась вера в Бога. Доказательства сопряжены со специфическими дефинициями входящих в них терминов и аксиомами. Тот, кто не соглашается с исходными дефинициями и аксиомами, не знает их или трактует их по-своему, скептически относится и к самим доказательствам. Например, Кант веровал в Бога, но полагал, что бытие Бога теоретически недоказуемо; поэтому он подвергал острой критике аргументацию средневековых схоластов.

Схоласт Фома Аквинский объединил распространенные доказательства бытия Бога в пять основных аргументов в соответствии со следующей логикой: 1) от факта движения вещей — к умозаключению о неподвижном двигателе; 2) от наблюдения цепи причин — к ненаблюдаемой первопричине; 3) от случайного — к необходимому; 4) от иерархии разностепенных совершенств — к безусловному совершенству; 5) от целесообразности космоса — к единому источнику всей мировой целесообразности. Современные последователи Августина ищут Бога внутри субъективного мира человека: сама совесть оправдывает религиозное чувство. Принимая кредо Игнатия Лойолы «чувствовать Бога в себе», они отказываются от католического догмата о возможности доказательства бытия Божия средствами разума. С их точки зрения, Бог не нуждается в доказательстве. Как говорил Ясперс, доказанный Бог — это не Бог, ибо верить нужно просто и искренно.

Таким образом, признание или непризнание какого-либо рационального доказательства бытия Бога во многом зависит от мировоз-

зренческих установок, стиля мышления и особенностей языка, которым пользуется оценивающий их субъект. Нет универсального (годного для всех культур и индивидов) логического доказательства бытия Бога. Впрочем, как сказал русский поэт В. А. Жуковский, «непостижимость Бога есть сильнейшее доказательство бытия Его».

Космологическое доказательство

Это доказательство — своеобразная рационализация основного догмата авраамических религий о Боге как источнике миродвижения и созидателе мирового порядка (космоса), отвечающая Книге Бытия из Ветхого Завета. Оно называется космологическим (а не просто логическим) потому, что апеллирует к эмпирическим свидетельствам о наличии в мире движения и причинно-следственной упорядоченности, а также распространяет понятие каузальности на весь космос.

Суть космологического доказательства (Аквинат считал его самым важным) в том, что если каждое случайное явление должно иметь свою причину, будучи следствием этой собственной причины, то и весь мировой порядок в целом должен порождаться своей причиной, но уже причиной безусловно необходимой. Перводвигателем (первопричиной) космоса может быть только Бог. Бессмысленно задавать вопрос о причине, которая, в свою очередь, могла бы породить Бога, ибо такой лукавый вопрос просто уводит нашу мысль в бесконечное повторение одного и того же и вновь заставляет возвращаться к представлению о предельной первопричине космоса.

Иными словами, если согласиться с правомерностью понятия «первопричина», то тем самым придется логически запретить вопрос о причине первопричины. Но если кто-то настаивает на последнем, то закрыть этот вопрос можно таким ответом: *п е р в о п р и ч и н а е с т ь п р и ч и н а с а м о й с е б я*. Поскольку космос один и тот же, то первопричина должна быть признана неизменной, равной самой себе; тогда она не может находиться в сфере изменчивых явлений, фюзиса, физического мира: ее следует искать за рамками самого космоса, в сфере сверхфизического; она не может быть чем-либо иным, нежели Богом.

Космологический аргумент был отчасти развит Платоном, а затем подвергнут более обстоятельному обсуждению Аристотелем, потом Аль-Кинди, Авиценной, Аль-Газали. Последующие мыслители (Маймонид, Фома Аквинский, Лейбниц, Вольф и др.) совершенствовали форму доказательства Аристотеля. Так, Лейбниц искал причину всех случайных вещей в начале, которое необходимо, вечно и само себя основывает, — в субстанции.

Рассмотрим в общефилософском плане основные онтологические понятия, при помощи которых строится космологический аргумент, а именно понятия движения, покоя, детерминации и причинности.

Движение как изменение и покой

Д в и ж е н и е — это процесс взаимного влияния контактирующих тел друг на друга путем переноса материи, энергии или информации. Движение есть диалектически противоречивое единство таких противоположностей, как изменчивость и устойчивость, обратимость и необратимость, стационарность и нестационарность, цикличность и реновация. Строго говоря, логически антиподом покоя является не движение, а изменение, поскольку во всяком движении есть моменты как изменения, так и неизменности, п о к о я. За меру движения в физике берут неуничтожимую энергию, способную принимать разнообразные и количественно эквивалентные формы (вспомним о законе сохранения и превращения энергии).

Онтологи-марксисты предпочитают говорить только о материальном движении (но не о движении духа), абсолютизируют в движении момент изменения и релятивизируют момент покоя. В советской философии движение, как правило, упрощенно понималось как «изменение вообще», т. е. как количественный или качественный переход материальных объектов из одного состояния в другое³³. Между тем в теоретической механике перемещение

³³ Критику такого понимания см.: Сагатовский В. Н. Основы систематизации всеобщих категорий. Томск, 1973. С. 171—172; Мохоря Е. П. О соотношении категорий «движение» и «изменение» // Филос. науки. 1989. № 10. С. 102—105.

тела по инерции (от лат. *inertia* — бездействие) практически не отличаются от состояния динамического покоя.

Понятия движения и покоя по-разному определялись в истории теологии, философии и науки. Согласно «Физике» Аристотеля, движимое всегда соприкасается с движущим, и движение — результат нескончаемого взаимодействия тел. Стагирит считал, что первоисточник активности заключен в нематериальной «форме», которая придает движение всей покоящейся и аморфной материи. Видов изменения, по его мнению, столько же, сколько видов сущего, и мир может меняться бесконечное количество раз.

Из громадного множества движений целесообразно вычленил шесть основных видов движения, не сводимых друг к другу: возникновение, уничтожение, изменение по качеству, увеличение, уменьшение, перемещение (т. е. изменение по положению: круговое, прямолинейное, смешанное). Абстрагируя из них общие признаки, Стагирит определил движение как взаимодействие и изменение вообще, а покой — как отсутствие воздействий и изменений, т. е. как любую неизменность.

Эти предельно широкие дефиниции движения и покоя укоренились в европейской культуре на двадцать веков, вплоть до XVII в. В XVII—XVIII вв. в европейском естествознании (под влиянием христианской церкви, борющейся с оккультизмом и мистицизмом) утверждается м е х а н и ц и з м. Представление Стагирита о качественно различных формах изменения материи стало вытесняться узким и однокачественным истолкованием движения как пространственного перемещения вещей.

В Новое время лидером в науках становится механика, изучающая различные способы перемены телами своих мест. Остальные науки сориентировались на парадигму механицизма: они мыслили перемещение как «атомарное движение», а всякое сложное движение аналитически преобразовали в сумму атомарных перемещений — поступательных, попятных, вращательных и пр.

Деисты заявляли, что механизм космоса однажды и навсегда заведен Богом. В Божественном первотолчке деизм усматривал источник механического перемещения тел. Редукционизм в форме механицизма теоретически основывался на гипотезе о падающих

в пустоте атомах и молекулах, а также на картине мира как машины, схожей с часами и сооруженной из перемещающихся рычагов, катящихся шаров, упругих пружин и т. п.

Например, Никола Лемери (1645—1715) выдвинул любопытную механистическую модель возникновения химического соединения. Этот французский химик рассуждал так. Атомы наделены либо зубцами, либо крючками, либо петлями и т. д. Частицы кислот имеют острия, что легко доказывается тем, что кислота производит покальвание нашего языка, подобно покальванию его отточенными тонкими остриями. «...Серебро растворяется в селитряном спирте... потому, что острия последнего достаточно тонки и соразмерны, чтобы проникнуть в мелкие поры этого металла и своим движением раздвинуть его части»³⁴.

Гоббс, один из основоположников механистического материализма, определил суть движения как непрерывную переменную мест, т. е. как оставление одного места и достижение другого. Этот процесс непрерывен, ибо ни одно тело, как бы мало оно ни было, не может сразу целиком удалиться со своего прежнего места так, чтобы ни одна часть его не находилась в части пространства, общей обоим местам — покинутому и достигнутому.

В своей «Системе природы» Гольбах обосновывает тезис о движении как атрибуте материи. Он пишет, что всё во вселенной находится в движении; сущность природы заключается в том, чтобы действовать; если мы станем внимательно рассматривать ее части, то увидим, что среди них нет ни одной, которая находилась бы в абсолютном покое. Те, которые представляются нам лишенными движения, находятся в действительности лишь в относительном или кажущемся покое. Движение возникает, увеличивается и ускоряется в материи без вмешательства какого бы то ни было внешнего агента.

В конце XVIII — начале XIX в. слабость механистического объяснения химических, биологических и социальных феноменов становится очевидной. Гегель в «Философии природы», пожалуй,

³⁴ Цит. по: *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965. С. 241.

одним из первых попытался преодолеть механицистскую трактовку движения и реставрировать Стагиритову дефиницию движения как изменения «вообще». Разнообразие движений немецкий диалектик выводит из посылки о поступательном развертывании абсолютной идеи, материализовавшейся в пространстве и во времени.

Механическое, химическое и органическое суть основные и не сводимые одна к другой формы восхождения от низшего к высшему. «Механизм → химизм → организм» — такова гегелевская классификация основных и прогрессивно восходящих форм движения материи. Особенность каждой формы Гегель объясняет специфической ее внутренними противоречиями, начиная с разноликого противоречия притяжения и отталкивания.

В этой связи необходимо заметить, что гегелевскую диалектическую концепцию основных форм движения и покоя любопытно развил современный отечественный философ В. В. Орлов. Он резюмировал свои соображения формулой: $B = H + h$, где B — высшее, H — низшее, а h — то новое, чего не было в низшем до надстраивания над ним высшего³⁵. Понятие высшего, равно как и низшего, относительно. Скажем, химическое выше физического, но ниже биологического. Низшее — основание высшего. Вместе с тем высшее преобразует и подчиняет себе свое основание.

Ф. Энгельс квалифицирует движение как стремление, напряжение и «муку» материи. Он пишет: «Движение, рассматриваемое в самом общем смысле, т. е. понимаемое как способ существования материи, как внутренне присущий материи атрибут, обнимает собой все происходящие во вселенной изменения и процессы, начиная от простого перемещения и кончая мышлением»³⁶. Энгельс развивает, уже в рамках диалектического материализма, гегелевскую концепцию соотношения высшего и низшего в движении и выделяет пять основных форм движения: «механическое → физическое → химическое → биологическое → социальное». Каждая последующая (высшая) форма возникает вследствие саморазвития и разрешения

³⁵ См.: Орлов В. В. Основы философии. Вып. 2. Ч. 1. Пермь, 1997. С. 49—55.

³⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 20. С. 563.

противоречий внутри предыдущей (низшей) формы. Общее между перемещением и мышлением — это изменение «вообще».

Генетическая цепь из пяти основных форм движения призвана отобразить, по мысли Энгельса, главные исторические вехи эволюции нашей планеты, появления на ней жизни и человеческого мышления. Опираясь на данную классификацию, классик марксизма обосновывает материалистическое учение о мире как едином саморазвивающемся целом, о мышлении как высшей форме движения материи; он также любопытно освещает проблему соотношения наук, изучающих низшие и высшие типы материальных взаимодействий — проблему их соподчинения, пограничного контакта и размежевания.

Классификацию Энгельса ныне дополняют по мере новых открытий в естествознании: в нее добавлены движения элементарных частиц и полей, биоценоза, галактических ассоциаций и т. д. Механическая форма движения сегодня уже не рассматривается как фундаментальная, поскольку сама объясняется порождением ансамбля сильных, слабых, электромагнитных и гравитационных взаимодействий, а также взаимопревращением элементарных частиц. Вместе с тем выделяют механические аспекты (микрофизический и макрофизический) основных форм движения.

Классификацию однонаправленно прогрессирующих движений Энгельс привязывал к истории Земли. Но применительно к материи-субстанции он предпочитал концепцию *мирового круговорота*. По его мнению, в космическом масштабе прогресс и регресс уравниваются и циклично сменяют друг друга, и поэтому материя-субстанция в целом неизменна.

Современные ученые, последователи этой концепции, строят нелинейные (разветвляющиеся) схемы основных форм движения материи, в которых, например, биологическое движение выводится из электромагнитного взаимодействия и не имеет генетической связи с внутриядерным и гравитационным взаимодействием (И. Я. Лойфман). Противники концепции круговорота защищают однолинейные восходящие схемы основных форм движения. В этих схемах воплощены образы «стрелы прогресса», «предустановленной мировой гармонии», «мирового магистрального прогресса» (В. В. Орлов).

Итак, в современной отечественной философии движение и покой чаще рассматривают как парные категории, обозначающие такие полярно увязанные между собой моменты существования всякой определенности (вещи), как изменчивость и устойчивость. Движение вещи A есть изменение ее свойств a_1, a_2, \dots, a_n , вызываемое событиями внутри нее и/или процессами ее внешнего взаимодействия с другими вещами.

Покой, наоборот, есть аспект устойчивости и относительной независимости вещи от внутренних и внешних воздействий, от изменений в ней. Та или иная степень покоя, присущего изменяющемуся A , определяется неизменностью большего или меньшего множества его свойств: $a_{n+1}, a_{n+2}, \dots, a_{n+m}$. В онтологическом плане физическое движение-покой считается самым простым и фундаментальным. Социальное движение-покой именуют высшей формой изменения и сохранения, поскольку мыслят его как вбирающее в себя и подчиняющее себе физико-химические и биологические типы изменчивости и устойчивости.

Из идеи о рефлексивности категорий движения и покоя вытекает тезис о возможности сопоставить основные формы движения (изменения) с основными формами покоя — физического, химического, биологического и социального. Законы сохранения (энергии, импульса, заряда и т. д.) и физические константы играют в естествознании не меньшую роль, чем знания о типах физических взаимодействий.

В известной таблице Д. И. Менделеева запечатлены разные аспекты химического покоя: вечность атомарного водорода, относительная неизменность химических элементов, стабильность параметров химических реакций; название этой таблицы — «Периодический закон» — указывает на начало, существенно покоящееся в природе химических превращений. Биологическое движение предполагает биологический покой (стабильность генотипа, неизменность вида, устойчивость ареала обитания, гомеостазис биологической системы и др.). Социальные изменения непременно происходят в формах социального покоя (воспроизводства человека, традиций, архетипов, схем деятельности, исторических циклов).

Соотношение в движении изменения и покоя многомерно и в каждой вещи специфично. Возьмем, например, свободно качающийся маятник. С одной стороны, в его колебаниях видны равновесность, периодичность, устойчивость, повторяемость, обратимость перемещения справа налево и наоборот. С другой стороны, в перемещениях маятника мы замечаем неустойчивость (неравновесность, необратимость), вызываемую постепенным затуханием его колебаний.

Мера обратимости и устойчивости любого периодического изменения обозначается категорией цикла: цикличность есть своего рода покоящееся колебание. Но есть и противоположная цикличности мера — р е н о в а ц и я. Реновация сопряжена со становлением нового в повторяющемся старом и нарушением равновесия³⁷.

Реновация (от англ. *renovation* — обновление) — это мера необратимости в процессах изменения. Она является векторной величиной и конкретизируется понятиями прогресса и регресса. Прогрессом обычно именуют восхождение от простого к сложному, от низшего к высшему, а регрессом, наоборот, нисхождение от сложного к простому и от высшего к низшему. Говорят и об одноплоскостном необратимом изменении — промежуточном между прогрессом и регрессом (Е. Ф. Молевич).

Поскольку покой и изменение суть рефлексивные категории, то нелогично описывать их порознь, независимо друг от друга. Покой в одном отношении непременно оказывается изменением в другом отношении, и наоборот. Например, наш город покоится относительно поверхности Земли, но вращается вокруг земной оси и перемещается в пространстве относительно Солнца. Можно найти и другие логические основания (геометрико-механические, физико-химические, биосоциальные и духовные) для соотносительного описания устойчивого и изменчивого внутри нашего города.

Различают два типа изменения и покоя: 1) количественное изменение вещи при сохранении ее качества, а также 2) качествен-

³⁷ Эту меру иногда неточно называют развитием, или эволюцией, хотя смысл развития, строго говоря, не в появлении нового, а лишь в разворачивании того, что было когда-то свернуто.

ную переменную вещи. Понятие меры обозначает тот интервал, внутри которого изменение количества не нарушает покоя качества. Понятие сущности прежде всего отображает идею общего, постоянного, а явление — идею изменчивости, рождения и умирания. Сущность — глубинный покой, а феномен — поверхностное изменение. Но и в сущности есть движение — борьба возможностей за право стать действительностью; тогда эссенциальный покой усматривают в обусловливании этой борьбы нижележащей сущностью более глубокого порядка. Стало быть, не только изменение, но и покой есть атрибут материи. Лучше вообще пользоваться единым принципом движения как изменения-покоя.

Как уже сказано, мерой взаимосвязи изменения и покоя в движении считается энергия. Обычно материалисты определяют энергию как меру только материального движения. По-видимому, эта дефиниция узка. Во-первых, изменчивость — атрибут не только материи, но и сознания. Наши мысли, душевные и духовные состояния изменчивы не в меньшей степени, чем материальные объекты. Во-вторых, для достижения и удержания состояния покоя подчас требуется больше энергии, чем для нарушения покоя. Поэтому есть нужда в более общем определении понятия энергии, в котором были бы в первую очередь взаимосвязаны такие категориальные пары, как «изменчивость и устойчивость», «дифференциация и интеграция», «возможность и действительность», «качество и количество». Предлагаю широкую дефиницию: э н е р г и я — это мера изменчивости покоящегося и устойчивости изменяющегося.

Одни мыслители склонны объяснять природу вещей преимущественно принципом движения как изменения. Рождение и исчезновение предметов они выводят из процесса самодвижения (самоизменения) и разрешения внутренних противоречий. Другие же склонны объяснять явления через принцип фундаментального покоя: всякое явление есть не что иное, как проявление какого-либо закона природы. Можно ли построить внятную методологию объяснения на основе гармонизации и синтеза принципов изменения и покоя? Сделать это нелегко, но попытки предпринимаются.

Например, в синергетике были умозрительно сформулированы (правда, все-таки в пользу принципа изменения) тезисы

о возникновении закона природы из хаоса и о недолговечности физических законов — об их изменчивости и возможности исчезновения со временем (И. Пригожин). Нет сомнения в том, что в будущем такого рода крен в сторону неравновесности окажется скомпенсированным очередной теорией равновесия, и тогда, как и во времена античной философии, в картине вселенной окажутся гармонизированы между собой атрибуты изменения и покоя.

В теоретическом познании и описании явлений ученые чаще ориентируются не столько на изменчивое в явлениях, сколько на общее и устойчивое в них: науку в первую очередь интересуют формы покоя. Поэтому классификация основных форм покоя должна быть отнесена к числу актуальных методологических проблем.

Если в формуле $B = H + h$ преувеличивать значение H (низшего) как основания B (высшего) и не брать во внимание второе слагаемое h , то можно оценить плюсы и минусы естественно-научного р е д у к ц и о н и з м а. Его разновидности: механицизм, физикализм (сведение химического, биологического или социального к физическому движению-покою), химицизм (редукция биосоциального качества к его химическим основам), биологизаторство (попытка объяснить социальные изменения-сохранения исключительно в терминах биологической науки).

Редукционистская методология, или м е р и з м (от греч. $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ — часть), оправдана уже тем, что без тщательного изучения составляющих ее простых частей сложное целое само по себе непостижимо. Так, химическая наука немыслима без опоры на законы физики, а своим современным успехам биология прежде всего обязана достижениям органической химии и биофизики. Однако, низведя B до h , редукционизм утрачивает возможность прояснить качественное отличие труда и сознания человеческого индивида от жизнедеятельности клетки, а последней — от изменчивости-устойчивости молекулы аминокислоты и т. д.

Если, наоборот, в формуле соотношения B и H гипертрофировать величину h и вопрос о роли простого в сложном и низшего в высшем вынести за рамки научного поиска, то можно получить представление об антиредукционистской методологии в науках. Иногда ее называют х о л и з м о м, провозглашающим, что целое

(греч. ὅλος) несравненно больше суммы своих частей и не может быть сведено к своим элементарным составляющим.

Химики-холисты сомневаются в возможности понять тайну взаимодействия химических индивидов в терминах физики. Химию они нередко сближают с искусством, а себя скорее хотят видеть алхимиками. В и т а л и з м (от лат. *vitalis* — жизненный) — наименование холистической ориентации в биологии. Сущность и явление жизни виталист объясняет действием Бога, имматериальной жизненной силы, души, энтелехии и т. д.

Неовитализм появился на рубеже XIX—XX вв. в сочинениях эмбриолога Г. Дриша и физиолога Я. Икскюлля. Дриш учил об энтелехии как субстанции жизни, а Икскюль — о Плане-Субъекте, которому следует живая природа в целом и каждый организм в отдельности. Г. Спенсер заместил редуccionистский образ общества-механизма метафорой общества-организма. На основе своей теории катастроф математик Р. Том создал теорию морфогенеза, в которой совместил витализм и механицизм; он предположил, что физико-химические изменения во всех организмах обусловлены глобальной «программой» биосферы.

Гуманитарная холистика рассматривает человеческую деятельность и бездеятельность как творческие супранатуральные акты. Холизм восполняет недостатки редуccionизма, сосредоточиваясь на изучении качественной специфики высшего, но его методология не менее односторонняя, поскольку не учитывает фундаментальной роли *H* в *B*.

Тенденции редуccionизма также противоположен э л е в а ц и о н и з м (от лат. *elevatio* — возвышаю), основным приемом которого является распространение аналогии «сверху», от высшего к низшему — из психологии, социологии, биологии в неорганическое естествознание (например, идея А. Бергсона о «жизненном порыве»). Редуccionизм и холизм, фактически взаимодополняя друг друга, создают естественно-научные условия для их синтеза, диалектическую формулу которого $B = H + h$ по-разному обосновали Гегель и Энгельс. В целом, в онтологии постоянно действуют два противоположных умонастроения: органицизм и механицизм.

В истории теологии, философии и науки возникли и конкурируют разные предельно общие формулы соотношения изменения и покоя.

- «Покой абсолютен, а изменение относительно». Эта формула в первую очередь характерна для монотеизма, хотя разделяется также рядом пантеистических учений. Бог мыслится монотеистами как трансцендентное бытие и творящим из ничего физический мир. Единый и совершенный Бог вечен, ибо неразложим на части и неизменен, поскольку в Нем реализована вся полнота бытия. Сотворенный же мир несовершенен, ограничен, и процессы изменения в нем способствуют его разложению, распаду. Бог хранит наш мир «до времени конца», однако рано или поздно все же наступит конец света.

В классической термодинамике подобный взгляд косвенно подкрепляется «теорией тепловой смерти Вселенной» (60-е гг. XIX в.; Р. Клаузиус, У. Томсон), а в современной космологии — «теорией раздувающейся Вселенной». В 20-е гг. прошлого века Э. Хаббл обнаружил, что галактики разлетаются в разные стороны, как осколки гранаты. В 1927 г. бельгийский священник и астроном Ж. Леметр, посетив обсерваторию Хаббла в Маунт-Вилсон в Калифорнии, экстраполировал движение галактик в обратную сторону и придумал Большой взрыв. В 1931 г. он опубликовал гипотезу, по которой мир произошел из взорвавшегося «первоатома». «Становление мира, — писал Леметр, — можно сравнить с отгорающим залпом фейерверка. Мы стоим на остывшей лаве и смотрим, как медленно гаснут солнца». Гипотеза Леметра ныне стала общепризнанной теорией.

Таким образом, в обсуждаемой формуле физическое движение преходяще, имеет начало и конец, сопряжено с относительным покоем; напротив, истинный трансцендентный покой вечен и абсолютен.

- «Движение как изменение абсолютно, покой не существует». Эту формулу защищал, например, древнегреческий философ Кратил. Усугубив в духе крайнего релятивизма известное изречение Гераклита о том, что нельзя дважды вступить в воды одной и той же реки («все течет, все изменяется, кроме Логоса»), Кратил зая-

вил, что этого нельзя сделать даже однажды, поскольку, пока вы вступаете в реку, ее воды становятся иными. Из представления о всеобщей текучести вещей он делает вывод об отсутствии у вещей какой-либо качественной определенности, покоя.

Но о текущем вообще ничего сказать нельзя или можно говорить что угодно. Если в сплошном потоке изменений нет ничего устойчивого, нет никаких выделяющихся вещей, то и нечего познавать: ничто не запечатлится в соответствующем потоке сознания. Рационально познавать движение люди научились пока лишь путем расчленения изменяющегося на покоящиеся отрезки и суммируя состояния покоя. Бергсон говорил о движении как живом потоке, в котором нет никакой определенности.

- «Движение как изменение абсолютно, покой относителен». Эту формулу предпочитают те материалисты пантеистической ориентации, которые ставят перед собой задачу объяснить историю вселенной как вечный процесс одностороннего саморазвития субстанции от низшего к высшему. Чтобы эту задачу решить, нужно в категориальной паре «изменение — покой» объявить изменение постоянно ведущим, вечным и безусловным элементом, а покой — подчиненным, преходящим, вспомогательным и условным.

В марксистско-ленинской философии и социоцентрической религии советизма данная модель исполняет важнейшую идеологическую функцию: а) космос спонтанно эволюционирует от элементарных частиц к сияющим вершинам коммунистического общества; б) магистральный прогресс обеспечивается движущими его внутренними противоречиями, а постоянное развитие обеспечивается перевешиванием одной из сторон движущего противоречия; в) в противоречии изменения и покоя первое в конечном счете берет верх над вторым.

- «Изменения нет, есть только покой». Эта модель оригинально обоснована элеатами, в особенности Зеноном. Апории Зенона («Дихотомия», «Ахилл», «Стрела» и «Стадий») призваны обосновать теорию его учителя Парменида о Едином. Зенон отвергает мысль о чувственном бытии, множественности вещей и их перемещения. Для некоторых школ буддизма характерно утверждение, что видимый мир изменений есть всего лишь кажимость (майя),

истинный же мир — это вечный и ничем не возмущаемый покой (нирвана).

• «Движение как изменение и покой — равновеликие стороны Абсолюта». В Европе эта формула впервые философски обоснована мистиком Гераклитом (огонь — символ вечного изменения, а Логос — вечно неизменный закон движения). В мире в целом ни изменение, ни покой не берут верх. Они уравновешены как грани полноты бытия, мира как целого; поэтому архе (субстанция) никуда не «развивается», не восходит и не нисходит. Тем не менее в любой отдельно взятой вещи, в каждом индивидуе их соотношение не обязательно должно быть равновесным и гармоничным — оно варьируется, смещается либо в сторону изменчивости, либо к полюсу устойчивости.

В древнем Китае сходную модель выдвинул Лао-Цзы, основоположник религиозно-философского учения даосизма. Символ Дао в форме круга, разделенного пополам змееобразным диаметром, удачно воплощает идею периодической смены доминант инь и ян; круг символизирует вечный покой, а змейка-диаметр намекает на вечное изменение. Такого рода модель субстанциальной гармонии изменения-покоя внутри движения наиболее парадоксальна и диалектична.

Как видим, плюрализм религиозных и философских учений сопряжен с разными моделями соотношения изменения и покоя. Повторим, что монотеизм иудеев, христиан и мусульман опирается на принципы относительности движения как изменения (начала и конца движения) и абсолютности покоя. Эти принципы так или иначе задают общую логику космологического аргумента.

Принцип детерминизма

Д е т е р м и н и з м (от лат. *determino* — определяю) — философское учение о различных видах обусловленности явлений материального и духовного мира, и **н д е т е р м и н и з м** — отрицание детерминизма. Традиционным ядром этого учения выступает принцип **п р и ч и н н о с т и**. Представления о порождении стихиями вещей и зависимости одних явлений от других возникло с незапамятных времен. Они уходят корнями в древние мифы о сотворении мира, кроются в религиозных учениях о божествах, предподре-

делении и судьбе, обнаруживаются в анимизме, тотемизме, фетишизме и магии. Латинское слово «детерминация», происходящее от *Термина* — имени римского божества границ и межей, означает: 1) операцию логического определения понятия через ближайший род и видовые отличия; 2) объективную зависимость вещей от порождающих их причин.

Нередко полагают, что обобщенную дефиницию детерминизма надо формулировать через родовое понятие объективного закона: детерминизм есть учение об объективной закономерной взаимосвязи и взаимообусловленности явлений материального и духовного мира. Эта дефиниция узка. В ней не учтена объективная закономерная детерминация феноменального типа (акцидентальная сингулярность, одноразовая мутация) и не предусмотрены субъективные формы детерминации (целевая, бессознательно-психическая, логико-функциональная).

Тот, кто исходит из такой узкой дефиниции, называет «индетерминистами» сторонников всякой телеологии (от греч. *τέλος*, род. падеж. *τέλεος* — цель, *λόγος* — слово, учение) — объективно-идеалистической и субъективно-идеалистической. Телеология объясняет всю цепь мировых событий и генезис отдельных явлений целенаправленными воздействиями (Бога, энтелехии) на вещество; творческое сознание человека тоже трактуется как источник каузальной детерминации.

Под телеологией обычно понимают: 1) учение о действии в природе и обществе внечеловеческих объективно-идеальных целей (трансцендентных или имманентных); 2) концепцию причинной обусловленности искусственных предметов сознательными целями людей. Это учение развивалось преимущественно в рамках идеалистической философии.

Многие (но не все) материалисты долгое время отвергали идею целевой детерминации и целесообразности мира. Однако можно ли отрицать факт целесообразного устройства растений, животных, технических сооружений? Среди марксистов, например, распространено мнение, что к индетерминистам надо, в частности, отнести мыслителей, которые видят источник причинной связи в человеческом сознании. Это мнение легковесно. Трудно не признать

специфическую детерминированность человеческих поступков и дел осознанными целями людей.

Как известно, В. Вундт ввел понятие психической причинности и доказывал, что одни душевные процессы детерминированы другими психическими явлениями (чувство обуславливается восприятием, восприятие — волей и т. д.). Никто из марксистов не смог внятно доказать, будто «субъективные причины» — это всего лишь пустые выдумки идеалистов, а причины любых умопостроений людей (в том числе поэтических образов, фантазий и даже логических ошибок) нужно непременно выводить из регулярностей нейрофизиологических процессов, схем практики или из объективных законов внешнего мира.

Творческая мощь сознания и субъективное целеполагание — важнейшие факторы человеческой деятельности, изучаемые телеологией. Наука, не учитывающая роли целеполагания в траектории движения тел, часто не способна объяснять эти траектории. Так, из чисто физического описания наблюдаемой траектории полета самолета ученый не может определить векторы дальнейшего перемещения и пункт приземления этого физического тела: для этого необходимо знать преследуемую летчиком цель полета. Поэтому, по-моему, телеологию следует считать важной разновидностью детерминизма.

Некоторые современные материалисты все-таки признали (с пантеистическими оговорками) целевую причинность. Они увязали идею объективной стихийной закономерности мира с идеей целесообразности органических и технических целостностей и переименовали целевую причину в телеономную причину (греч. νόμος — закон, наука). По их мнению, целесообразность не заложена изначально в живой природе, а есть результат спонтанной эволюции материи.

Например, П. В. Алексеев и А. В. Панин предложили заменить понятие телеологии, имеющее специфический смысл в богословии и идеализме, научно-материалистическим понятием телеономности³⁸. Телеономную причинность они толкуют как стихийно-за-

³⁸ См.: Алексеев П. В., Панин А. В. *Философия*. М., 2004. С. 497—498.

кономерное порождение явлений информационными потоками (программой) с организованными обратными связями; цели, которыми человек руководствуется в своих воздействиях на знаки или объекты практики, относят к разряду осознанно-целевых причин.

Последовательный индетерминизм крайне редок в истории философии, поскольку философская профессия требует рационально и доказательно объяснять предельные основания бытия и мышления, выводить обоснованное из тех или иных оснований — материи, духа, сознания, воли и т. п. Материалисты убеждены, что подлинный детерминизм есть всего лишь концепция материальной детерминации, а идеалисты, напротив, ищут истину в определении материи духом.

На наш взгляд, индетерминизм не самостоятельное течение, а одна из тенденций во всякой философии ставить под сомнение либо отрицать детерминацию (материальную или духовную). Эта тенденция необходимо, хотя и по-разному, сопряжена с противоположным стремлением помыслить зависимость материальных и духовных явлений от каких-нибудь факторов. Вряд ли следует безоговорочно причислять, скажем, Юма или Канта к индетерминистам (что марксисты делают сплошь и рядом), поскольку Юм обосновывает веру в причинность устойчивыми привычками людей, а Кант — безусловной и врожденной способностью творческого воображения. В то же время с идеалистической точки зрения отрицание материалистами телеологии тоже есть своеобразная тенденция индетерминизма.

Например, можно сказать, что марксизм — это детерминизм «снизу» и индетерминизм «сверху». Более точное определение детерминизма требует иных понятий, причем более абстрактных, чем причинность и объективная закономерность. По-видимому, тут более подойдут понятия основы, основания и обоснованного. Тогда детерминизм лучше определить как учение о формах зависимости основания от своей основы и обоснованного от основания. Характер детерминации выявляется в связи со спецификой ее условий. Так, следствие обусловлено причиной и каузальными условиями, функция определяется условиями задавания независимой переменной, явления природы детерминированы особенностями действия объективных законов.

В истории философии сложились три концепции детерминизма: объективно-идеалистическая (Платон, Аристотель, Плотин, Гегель и др.), субъективно-идеалистическая (Протагор, Беркли, Фихте, Кант и др.) и материалистическая (Демокрит, Гоббс, Гольбах, Фейербах, Энгельс и др.).

Объективные идеалисты полагают, что космос и наше сознание порождены и определяются целеполагающей деятельностью духовного Абсолюта, трансцендентного либо имманентного. Субъективные идеалисты ищут причину нашего мировидения в деятельности человеческого сознания, которое продуцирует идеальные цели, придумывает образы мировых связей и экстраполирует их вовне. Материалисты выводят конечную причину мирового порядка из представления об универсальном и закономерном взаимодействии материальных явлений.

В европейской истории материалистического детерминизма различают три периода: античный (милетская школа, атомисты, учения Эмпедокла, Анаксагора и др.), механистический однозначный детерминизм XVII—XXIII вв. (Галилей, Ньютон, Гоббс, Лаплас и др.) и вероятностный детерминизм XX в. Предсказывают появление в XXI в. вероятностного многозначного детерминизма, пока мало представимого.

По Гольбаху, «...необходимость, управляющая движениями физического мира, управляет также всеми движениями мира духовного, в котором, следовательно, всё подчинено фатальности»³⁹. Лаплас, например, думал о космосе как о замкнутой системе и верил в возможность однозначно предсказывать состояние мира в любой момент времени, если известны исходные условия. В отличие от лапласовского (жесткого, «железного») детерминизма, вероятностный детерминизм учит, что причина не обязательно непосредственно вызывает свой эффект, она нелинейно действует через множество внутренних и внешних условий, зависит от истории прежних взаимодействий, а ее необходимый характер проявляется в форме случайности. В истории идеалистического детерминизма

³⁹ Гольбах П. А. Система природы // Избр. произв. : в 2 т. Т. 1. М., 1963. С. 237.

особых периодов не выделяют, хотя, например, метафизический детерминизм Платона явно отличается от диалектического детерминизма Гегеля.

В социологии ряд концепций обозначены словом «детерминизм». Так, учение Маркса об обусловленности всех форм социального бытия и общественного сознания объективными законами хозяйствования, господствующими в обществе, называют «экономическим детерминизмом». Представители «культурного детерминизма» развивают мысль, что всякая культура каузально обусловлена базовыми идеалами и нормами жизни. Дюркгейм и Вебер показали, что эти ценности сакрализируются религией. «Технологический детерминизм» постулирует, что общественное развитие определяется технической цивилизацией, сам же рост техники мало зависит от сознания и деятельности людей, создающих ее.

Причина и следствие

Это парные философские категории, совместно выражающие один из моментов всеобщего взаимодействия, генетическую связь явлений. Идея причинности, вероятно, произошла из наблюдений за действиями людей по созиданию и изменению вещей, затем она была экстраполирована на весь космос (мировой порядок) и обрела универсальный смысл.

П р и н ц и п п р и ч и н н о с т и обычно выражают формулой «если p , то q », в основе которой лежит следующее определение: причина есть такое явление p , которое с необходимостью порождает другое явление q (следствие). Необходимость проявляется через случайность; значит, в реализации причины всегда есть момент случайного.

Причина и действие (следствие) не вещи, а происходящие в вещах необходимые события. В силу единства мира каждое явление в той или иной степени зависит от некоторых иных явлений; формы взаимообусловленности явлений многообразны, среди них в контрасте с причинностью современный детерминизм выделяет такие негенетические зависимости, как функциональная, вероятностная,

корреляционная связи и связь состояний. От объективно-реальной причинно-следственной связи отличают умственную операцию формально-логического следования (импликацию), которая хотя и осуществляется также по формуле «если p , то q », но не сопряжена непременно с идеей материального порождения одного другим (вывода-консеквента q посылкой-прецедентом p).

По мнению большинства философов и ученых, процесс причинения однонаправлен, характеризуется временной асимметрией (направлен во времени от того, что есть, к тому, что возникает), необратим; следствие не может поменяться местом со своей причиной. Критики этой точки зрения считают нелогичным утверждение, будто причина предшествует во времени своему следствию, ведь тогда выходит, что в промежутке до появления следствия причина p вовсе не является причиной, поскольку не порождает q . Правильнее предполагать, во-первых, что p и q сосуществуют одновременно и во-вторых, что следствие оказывает реактивное (обратное) воздействие на свою причину.

Высказывается также сомнение в универсальности принципа причинности. Некоторые исследователи говорят о возможности беспричинных материальных предметов. Периодически провозглашается, что принцип причинности, мол, устарел и утратил свою методологическую ценность для науки. Есть также мнение, что именно человек, антропоморфизируя явление, приписывает природе каузальность, тогда как самой природе вещей причинность не присуща. Однако большинство ученых все же не торопятся расставаться с принципом объективной причинности.

Часто причины явлений глубоко скрыты от внешнего взора и их нужно тщательно искать, вскрывать, вычислять, основываясь на интуиции, наблюдении, эксперименте, логическом размышлении. Процесс причинения можно изучать в вещественном, энергетическом и информационном аспектах. Идеалисты полагают, что объективная или субъективная цель (информация) способна сама по себе порождать явления, тогда как современные материалисты берут причину как единство вещества, энергии и информации, всякий раз соотнося их между собой в разных пропорциях. Соответственно степени значимости того или иного абстрактно выделен-

ного аспекта причинения о причине говорят как о преимущественном переходе от p к q либо вещества, либо энергии, либо информации. При этом опираются на законы сохранения материи и энергии, а также на закон возрастания информации.

Причины классифицируют по-разному. Конечную причину (*causa finalis*) выводят из абсолютного первоначала (Бога, материи-субстанции), а медиаторные причины — из модусов Абсолюта. Непосредственные причины обладают прямым действием, опосредованные же причины завершаются эффектами через ряд промежуточных звеньев. Выделяют также внутренние и внешние, главные и неглавные, жесткие и нежесткие причины. Цепи причинения бывают однолинейные, двулинейные с обратной связью и разветвляющиеся. Объективные причины осуществляются независимо от воли и сознания людей. Субъективные причины заключены в целеполагании, воле и действиях людей, зависят от их эмоций, опыта, разума, интуиции. Целевая причинность — особый случай информационной причинности.

Считается, что Будда Гаутама одним из первых сформулировал в общей форме принцип причинности, придав ему этическую окраску. Он учил, что жизнь есть страдание, а страдания причиняются нашими желаниями; главные причины страдания суть зависть, невежество и похоть. Наибольший вклад в разработку принципа причинности внесли Аристотель, Бэкон, Спиноза, Дж. Ст. Милль.

Юм поставил под сомнение универсальность принципа причинности. На каком основании можно утверждать, что любая возникающая вещь имеет свою причину и почему причина с необходимостью должна вызывать определенные следствия? Размышляя над этими вопросами, Юм счел недоказуемым существование причинности, поскольку то, что принимают за следствие, не содержится в том, что именуют причиной, и не похоже на нее.

Понятие причинности родилось, по мнению Юма, из обыденного умозаключения: «после этого — значит по причине этого». Такое ошибочное умозаключение со временем переросло в устойчивую ассоциацию ожидания и стало массовой привычкой. Люди начали верить, что если где-то появилось p , то оно непременно вызовет в будущем событие q . Тем не менее физическая необходимость,

по Юму, есть вымысел ума. Смежность и соединение p и q чувственно воспринимаемы, но необходимость в опыте не дана.

Принцип причинности, включает Юм, проистекает из особенностей нашей психики и вряд ли применим к реальному миру. Философское сомнение в объективном характере причинных связей либо отрицание универсальности принципа причинности образуют индетерминистскую тенденцию в философии.

Индуктивные методы выявления причин были предложены Дж. Ст. Миллем, развившим эмпиризм Бэкона; это методы сходства, различия, сопутствующих изменений и метод остатков. Общая идея методов Милля заключается в рассмотрении обстоятельств изучаемого явления с тем, чтобы, исключая все те из них, которые не могут быть его причиной (или следствием), принять в качестве причины неисключенные обстоятельства.

При изменении условий меняется способ действия причины и специфика следствия. Часто считают, что одинаковые причины порождают одинаковые следствия. Причина, однако, реализуется не в «чистом» виде, но через многообразие каузальных условий. Каузальные условия — факторы, от которых зависит возникновение, существование и исчезновение той или иной вещи, но которые сами по себе не продуцируют данную вещь (М. А. Парнюк). Ф а к т о р в переводе с латинского — делающий, производящий, двигатель какого-либо процесса.

Определенную роль в инициации причинной связи может сыграть п о в о д, т. е. внешнее пусковое условие случайного характера. Поскольку не только на практике, но и в теории причину трудно отделить от условий ее действия, то постоянно противостоят друг с другом два методологических подхода — м о н о к а у з а л и з м (от греч. $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ — один, единственный; от лат. *causa* — причина) и кондиционализм (от лат. *condicio* — условие). В самом деле, граница между условиями и причиной относительна, причина действует через условия и под их влиянием.

Монокаузализм признает только одну причину у каждого явления, принципиально противопоставляя каузальность (причинность) кондиции (условию). По существу, монокаузализм отрицает важную роль условий в порождении причиной следствия. На позиции

монокаузализма стоят многие традиционно мыслящие философы и ученые.

Напротив, кондизионалисты (Дж. Ст. Милль, М. Ферворн и др.) сводят причину к полной сумме всех тех условий, которые предшествуют объясняемому явлению; они растворяют причину в условиях либо вообще предлагают устранить из науки понятие причины. Попытки отыскать «золотую середину» между этими точками зрения пока не отличались логической ясностью.

Аристотель о перводвигателе

В натурфилософии Аристотеля среди основных принципов особо выделялись запреты: 1) актуально-бесконечных величин; 2) бесконечных причинно-следственных цепей. Из первого запрета следовал вывод о конечности вселенной, а из второго — идея перводвигателя.

Для объяснения генезиса мироздания Аристотель выдвинул четыре причины: материальную (творимое должно существовать из некоторого вещества), формальную (творимое должно иметь некоторую форму), действующую (акт творения) и целевую (творение должно иметь конечную цель). Например, действующая причина — скульптор, он производит изменения; материальная причина — вещество (мрамор), в котором происходят изменения; формальная причина есть принцип организации материи — неотделимая от материи идея, форма продукта деятельности — законченная статуя; целевая, или конечная, причина связана с представлением об аттракции, намерении, цели действия — стремление скульптора произвести художественный объект.

Начав с анализа причинных отношений в физическом мире, Стагирит заключил, что должна быть необусловленная причина, иначе будет бесконечный регресс причин. Эта причина — Божественный интуитивный разум (Нус); Нус есть цель всех вещей, весь мир возник из Нуса. Причиной движения всех вещей является их эрос к «неподвижному Перводвигателю»⁴⁰.

⁴⁰ Современные философы предпочитают пользоваться только понятиями действующей и целевой причины.

В аргументе Аристотеля — дилемма: 1) если все на свете имеет причину, то и первопричина не может быть признана без ее причины; 2) если существует некая беспричинная сущность, то почему именно ее следует именовать *первопричиной*, которая порождает все явления?

Эта дилемма указывает на внутренне противоречивый характер понятия первопричины, так как неявно требует согласиться со следующими антиномичными утверждениями: принцип причинности всеобщ; существуют беспричинные сущности.

В Ветхом Завете подобного парадокса нет, ибо в нем о Боге говорится не как о существовании, но как о «полноте бытия», в ней не вычленены причинно-следственные компоненты взаимодействия. Критики Аристотеля обратили внимание и на другую слабость его доказательства, обусловленную аксиоматическим статусом самого принципа универсальной причинности. Доказано ли фактически, что каждое явление имеет свою причину и что в мире нет наблюдаемых объектов, которые не были бы каузально обусловлены? Ведь любое утверждение типа «*A* есть причина *B*» не есть продукт прямого наблюдения, поскольку причины часто бывают внутренними и сокрытыми от внешнего взора; скорее, такое утверждение выводится разумом из серии наблюдений методом неполной индукции и, следовательно, не относится к числу логически достоверных суждений.

Позднее Юм усилил недоверие к идее универсальности причинности, показав, что мы часто склонны принимать за причины привычность следования одного события за другим. Однако «после этого» вовсе не обязательно означает «по причине этого», доказывал Юм. Если допустить тогда, что существует не одна, а множество ничем не обоснованных причин, то почему первопричиной мира надо признать Бога, а не какую-либо иную первопричину? Разве не может быть нескольких первопричин, подобно тому как могут существовать одновременно несколько самых высоких людей на Земле одинакового роста?

Авиценна о первопричине

«Каламический аргумент» мусульманских богословов (Аль-Кинди, Аль-Газали) связан с обсуждением вопроса, почему именно Бог есть причина всех причин («Первое звено причинной цепи приковано к престолу Божьему»). В доказательстве Аристотеля не было ответа на этот вопрос, и на него взялся ответить — в защиту строгого единобожия — Авиценна. Арабский богослов вычленяет два рода вещей: 1) есть вещи, существующие благодаря другим вещам; 2) есть самодостаточные сущности, не имеющие ни внешних, ни внутренних причин. Если бы у самодостаточной сущности была своя внутренняя причина, то она существовала бы не сама по себе, а из-за порождения ее одной из ее частей. Тогда в целом она не являлась бы самодостаточной. Следовательно, самодостаточной может быть только простая, несоставная сущность.

Теперь пойдем от противного, говорит Авиценна, и допустим, что в мире есть не одна, а несколько первопричин. Коль скоро их множество и они объединены между собой общим свойством «быть первопричиной», то это множество — сложное и не может быть названо самодостаточным. Должно быть нечто одно и причем простое, которое объединяло бы причины воедино и которому это множество было бы обязано своим существованием. Эта причина — бытие Бога.

Долгое время такое доказательство Авиценны казалось достаточно строгим, пока в конце XIX — начале XX в. Г. Кантор не построил теорию бесконечных множеств. Составляет ли каждый класс предметов единый, цельный предмет, причем непременно сложный по своему составу? Вовсе необязательно. Например, кот — организм, однако сумма котов не есть кот, не есть организм. Так что если сложные сущности обусловлены, то класс, составленный из сущностей, необязательно есть сущность сложная, и, следовательно, этот класс может быть необусловленным, может не иметь собственной причины. Вскрытые в нашем веке математиками и логиками парадоксы, связанные с идеей множества всех множеств и с понятием бесконечного множества, ослабляют формальную убедительность космологического доказательства Аристотеля — Авиценны.

Близкодействие и первопричина

Существуют и другие варианты космологического доказательства. Например, если согласиться с принципом близкодействия (т. е. с утверждением, что передача импульса от тела к телу требует времени и осуществляется с конечной скоростью), то физический мир трудно признать бесконечным по числу составляющих его тел и процессов.

Допустим, что тело A имеет причину своего движения в теле B , а тело B — в теле C и т. д., и спросим: бесконечен ли ряд тел в космосе? Если этот ряд бесконечен, то для передачи начального импульса от некоего тела N до интересующего нас тела A может потребоваться бесконечное время, т. е. к настоящему времени тело A еще не получило этого импульса и не вызвано к жизни. Однако мы эмпирически констатируем изменения окружающих нас тел, факт их движения. Не следует ли тогда допустить, что ряд от N до A конечен, а само начальное N — внешняя для космоса первопричина и причина самого себя? N неподвижен, приводит в движение весь космос; N — Бог.

Это доказательство имеет свои слабости: принцип близкодействия не может объяснить одновременную целостность космоса (упорядоченность всех явлений мира); помимо внешней причинности бывают и имманентные причины изменения (самоизменения) тела; цепь мировых причин может быть замкнута на себя по типу круговорота и вовсе не обязательно должна быть вытянута в одну линию. В противоположность принципу близкодействия, принцип далекодействия требует считать бесконечный мир единым и способным к мгновенной проводимости импульса от одного полюса мира к другому. Спиноза в «Этике» обсудил возможность взгляда на природу как причину самой себя (*causasui*); в его аргументации есть свои уязвимые места. Неясно также, по какой причине (с какой целью) Бог творит мир?

Весомая критика космологического аргумента исходит из альтернативной онтологии:

1) движение в мире вечно, не имеет ни начала, ни конца, поэтому вопрос о начале движения («первотолчке») некорректен;

2) «беспричинных причин» не бывает, а причина и следствие обычно не тождественны, поэтому высказывание «Бог есть причина самого себя» трудно признать логически корректным.

Б. Рассел пишет: «По своей природе аргумент первопричины ничем не отличается от воззрения того индуса, который считал, что мир покоится на слоне, а слон — на черепахе; когда же индуса спрашивали: “А на чем же держится черепаха?” — тот отвечал: “Давайте поговорим о чем-нибудь другом”»⁴¹.

Онтологическое доказательство

Онтологическое доказательство — один из важнейших аргументов в катафатическом богословии. В. К. Шохин называет его «деонтологическим аргументом» (от греч. δέον — должное): от самой идеи совершеннейшего существа умозакключают о должествовании бытия Бога⁴².

Предпосылки онтологического аргумента были заложены Парменидом и Платоном. Об онтологии этих мыслителей речь уже шла (гл. 1, § 3), поэтому напомним лишь о Парменидовом принципе тождества бытия и мышления и учении Платона об анамнезисе. Рассуждая о чем-либо, мы непременно прибегаем к связке *есть*. Она позволяет логически приписывать субъекту суждения какой-либо предикат. Сама по себе эта связка не имеет никакой наглядности, ее не удается анатомировать. Люди мысленно оперируют понятием *есть* так, как будто в нем мыслится безусловно простой и неделимый предмет, но одновременно этот предмет наделяется (антиномическим способом) неисчерпаемым содержанием — бесконечной континуальностью и всеохватывающей полнотой.

Мысль и то, к чему мысль устремляется, — одно и то же. Невозможно отыскать мысль без того бытия, в котором эта мысль осуществляется. Все мыслимое, в том числе и

⁴¹ Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987. С. 98.

⁴² См.: Шохин В. К. Интеркультурная естественная теология и индийские физико-теологические аргументы // Вестн. РФО. М., 2007. № 3. С.113.

понятие небытия, е с т ь, т. е. относится к подлинному бытию, несет на себе отпечаток объективного существования.

По Платону, наши души изначально знают Бога-Благо до всякого опыта, ведь они родились где-то неподалеку от неба идей, и Бог продолжает смутно пребывать в их памяти. При желании мы способны более точно и полно припомнить Бога, обращаясь прежде всего к своей интуиции. Из учений элеатов и платоников Августин сделал вполне логичный вывод о необходимой связи христианского понятия «Бог» с объективным существованием Бога. Августин определил человеческое сознание как самодостовверное, а подлинное бытие Бога логически вывел прямо из самосознания человека: коль скоро мы мыслим Бога, то Он в самом деле есть.

Архиепископ Ансельм Кентерберийский различил эмпирические и доопытные рассуждения о Боге. Бытие Бога — совсем не то же самое, что природа Бога. В «Монолог» Ансельма аргументы «от опыта» изложены с точки зрения тех следствий, из которых выводится причина. Доопытное, или онтологическое, доказательство бытия Бога Ансельм формулирует в работе «Прослогион» и считает, что обращение к нему вызвано потребностью живой веры, а не академического умствования. «Бог есть нечто, превосходящее по величине (величию) все мыслимое».

В первых главах своего труда «Прибавление к рассуждению» британский богослов предлагает следующий ход мысли, впоследствии признанный классическим. Бог — это «то, более чего ничего невозможно помыслить», высшая степень добра, самая реальная вещь (*ensrealissimum*). То, более чего нельзя помыслить, необходимо должно пребывать и в мысли, и в действительности. Ансельм оценивает два возможных хода мысли: 1) либо Бог есть то, больше чего нельзя помыслить, тогда нелогично полагать его существующим в уме и несуществующим в реальности; 2) либо допустим как мыслимое нечто большее, чем Бог, тогда отрицающий не понимает предмета своего отрицания и утверждения.

Если, например, атеист согласен принять дефиницию Бога как превосходящего все мыслимое, но в то же время начнет отрицать бытие Бога вне ума, то это значит, что в объективной реальности есть нечто большее, чем Бог. Тогда мысль атеиста попадает в логи-

ческий тупик. Выбраться из тупика позволяет ясная тавтология: «Бог объективно существует, потому что Бог есть подлинное Бытие»: «Боже! Ты воистину есть, потому что мы и представить Тебя отсутствующим не можем!». Тавтология, как известно, логически неопровержима. Аргумент Ансельма далее развивали Бонавентура, Дунс Скот, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Гегель.

Многие комментаторы аргумента Ансельма полагают, что фраза «Тот, больше и выше которого нельзя себе помыслить» — это не дефинитивная формула, а скорее одно из имен Бога в ряду других имен. Из анализа такой идеи-дефиниции Бога с логической неизбежностью вытекает вывод о его объективном существовании. Думать о Боге значит одновременно принимать его существующим. Если согласиться с тем, что Бог — это абсолютное совершенное существо, то нельзя не признать, что среди всех атрибутов Бога непременно должна быть также и вся полнота его существования. То, что нельзя помыслить небытие Бога, составляет одно из его отрицательных предикатов. Из понятия всесовершенства высшей вещи апофатическое богословие однозначно выводит требование объективного существования этой вещи.

Монах Гаунилон, ученик Ансельма, возразил своему учителю, что из термина «Бог» вряд ли можно вычерпать что-то сверх чисто вербального смысла; одной идеи Бога мало для того, чтобы знать об объективном бытии Бога. Аквинат в своей «Сумме против язычников» также назвал априорное доказательство Бога малоубедительным. Напротив, Декарт, Лейбниц и ряд других рационалистов Нового времени поддержали Ансельма, утверждая, что критерием реального существования служит логическое мышление, но никак не чувственный опыт. «Я мыслю, следовательно, существую» — критерий Декарта. «Бытие необходимое, если оно возможно, существует, — доказывал Лейбниц, — но оно возможно, а потому есть».

Атака Канта на онтологический аргумент

Кант, по-видимому, пожелал отомстить теологам за то, что не был допущен к преподаванию на богословском факультете (наиболее престижном среди других факультетов в Германии тех времен)

и был вынужден читать лекции только на факультете философии. В работе «Критика чистого разума» Кант анализирует все традиционные доказательства бытия Бога, надеется опровергнуть их и уверяет читателей, будто теоретический разум совершенно бесполезно применять к проблеме существования вещей.

В «Критике практического разума» религия по существу отождествлена им с нравственностью народа, а все прежние богословские доказательства заменены моральным аргументом. В сочинении «Религия в пределах только разума» Кант упрощает богатство содержания христианского мировоззрения и низводит христианство до уровня нравственного учения. В целом, Кант попытался ниспровергнуть всю теоретическую онтологию и считал невозможной метафизику как науку. Под метафизикой он понимал высказывания о «вещах-в-себе», не основывающиеся на опыте. Мировоззрению кенигсбергского философа присущ особый, эпистемический, пантеизм.

По Канту, подлинное первоначало человеческого бытия надо искать в некой безусловной способности «продуктивного воображения», корнящейся внутри человеческого духа и имеющей безличный характер. Продуктивное воображение есть всецело автономный, априорный и непостижимый источник всяких идеальных образов и интуиций. Из него, как из единого корня, параллельно произрастают два ствола процесса человеческого познания — чувственность и рассудок. Посредством чувственности предметы даются, а при помощи рассудка они мыслятся.

О чувстве и разуме как противоположных сторонах познания Кант говорит, что они одновременно возникают, постоянно сосуществуют, взаимодействуют и взаимопроникают, равноправно участвуют в формировании знания. Дуальная модель процесса познания, изложенная Кантом в «Критике чистого разума», несомненно является плодотворной попыткой теоретически преодолеть «вечную» дилемму сенсуализма и рационализма.

Однако когда Кант берется рассуждать об эпистемических основаниях онтологического доказательства бытия Бога (кстати, сам Кант и дал этому виду доказательства название онтологического), то он изменяет этой своей модели, игнорирует принцип противо-

речивого единства чувства и разума. Кант радикально различает мыслимое существование и реальное существование, мотивируя этим различием неправомочность отождествления чьей-нибудь мысли о том, что Бог существует, с самим обстоятельством объективно-реального существования Бога. Ошибаются те богословы, полагает Кант, которые считают бытие и существование предикатами и дедуктивно умозаключают, что Бог существует как объективная реальность.

«Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение *Бог есть всемогущее* [существо] содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: *Бог* и *всемогущество*; словечко *есть* не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает по отношению к субъекту»⁴³.

Из понятия о всеобщем нельзя логически вывести существования того, что мыслится в этом понятии. С одной стороны, существование Бога, равно как и наличное бытие любого нечего, есть вопрос в принципе сугубо практический, а не теоретический. С другой стороны, человеческий опыт никогда не охватывает собой существования всеобщего целиком, поскольку опыт людей всегда ограничен. Наш внешний опыт чувствителен только к протяженным вещам, Бог же — вещь всеобщая и непротяженная, беспредельная и вечная, следовательно, никогда не улавливаемая в практическом опыте. Поэтому верны слова апостола Иоанна: «Бога не видел никто и никогда».

Кант заявляет, что убедительно доказать реальное существование какой-либо ограниченной вещи можно лишь непосредственно — на практике, ссылкой на чувственный опыт, — но не разумными доводами⁴⁴.

⁴³ Кант И. Сочинения : в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 521.

⁴⁴ Но разве не противоречит он тут своей дуальной модели, в которой разум столь же непосредственно связан с истоком познания, как и ощущения?

Например, по мнению Канта, невозможно доказать чисто логическим способом, что у моего приятеля сейчас в кармане находится столько-то талеров. Можно как угодно долго рассуждать, бывают ли у него в самом деле такие деньги, однако истинность суждения о принадлежности ему, допустим, десяти талеров в данной ситуации безошибочно устанавливается не логическими выкладками, а выворачиванием приятелем своих карманов, т. е. практически. Суждения о существовании любых вещей Кант расценивал как высказывания синтетические, но не аналитические.

А разве Кант не прав? Поначалу сразу же хочется с ним согласиться (многие так и делают, в особенности кантианцы), однако при дальнейшем обдумывании его доводов возникают серьезные сомнения в корректности аргументации Канта.

Во-первых, следовало бы уточнить, что же кантианцы понимают под «реальной вещью»? Вспомним, что с этимологической точки зрения, «реальное» есть «вещественное». Если придерживаться первоначального смысла термина *realis*, то мы не продвинемся дальше тавтологии («реальная вещь есть вещь вещественная») и не уловим различия между мыслимой вещью и реальной вещью, столь важного для критической философии Канта.

Во-вторых, обозначая понятием реальности «объективную меру связи существования с полнотой Божественного Духа», средневековые мыслители полагали, что сущность вещи тем более реальна, чем она ближе к бытию. Причем мыслимая сущность гораздо более реальна (хотя и имеет статус субъективной реальности), чем материальная сторона вещи, явленная нам в чувственном опыте.

Таким образом, для схоластов Бог есть наиболее объективно-реальное бытие в силу самой исходной дефиниции реальности:

1. Бог бытийственно реален в исчерпывающей мере как самый бесконечный объективный Дух, в отличие от экзистенциальной реальности конечных материальных тел.

2. Объективная реальность Бога наименее всего доступна нашему внешнему опыту, так как Бог есть предельно глубокая сущность, которую разве лишь частично можно познавать интуицией и разумом.

3. Бог есть потому, что он наиболее реален и сокрыт.

Как уже отмечалось, в Новое время номиналисты и материалисты стали придавать теологическому понятию реальности прямо противоположный, антисхоластический, смысл. Истинно реальными вещами они стали называть материальные вещи, а максимальную степень объективной реальности приписали вещам, воспринимаемым людьми через внешние органы чувств. Субъективную реальность обобщающей человеческой мысли (мыслимая вещь) номиналисты объявили иллюзорной, а материалисты — копией реальности, реальностью второго сорта, квазиреальностью.

Склоняясь к такого рода новому философствованию, Кант взял за критерий подлинной реальности «данность в опыте», а не «логическую мыслимость». Когда он принялся атаковать силлогизмы средневековых схоластов, то он толком не объяснил читателю свой выбор альтернативного значения понятия «истинной реальности», обошел молчанием практику средневекового словоупотребления и незаметно подменил традиционные смыслы. Отсюда его критика онтологического аргумента Ансельма в основном имеет семантический характер и может быть отнесена к категории мало конструктивных терминологических споров.

В-третьих, Кант старается убедить читателя, что «существование» сопряжено исключительно с категорией «вещь» и что связку «есть» во всяком суждении ни в коем случае не следует считать предикатом. Он, вероятно, упустил из внимания онтологию взаимоперехода вещи и свойства и тесно связанную с нею диалектику практики и теории.

Если вернуться к примеру с талерами, то Канту можно возразить так: обрубок металла лишь тогда на практике предстанет людям вещью-талером, когда ему припишут особое свойство, прямо не обнаруживаемое органами чувств, — свойство служить эквивалентом любого товара. При полной девальвации талера от него, как особо культивируемой вещи, остается всего лишь обычный кусочек металла; он утрачивает свои умопостигаемые свойства и более не признается реальными деньгами. И тогда, при обнаружении в кармане у моего приятеля десяти кружков металла, суждение о наличии у него именно десяти талеров (т. е. денег), станет ложным.

Заметим, что и остающиеся два утверждения — «в кармане обнаружен металл», «всего насчитано десять металлических кружков» — суть скорее сокращенные умозаключения, выведенные из естественно-научных теорий и арифметики («истины разума», по терминологии Лейбница), нежели прямые показания органов чувств («истина факта»).

Таким образом, ясно осмысленные доказательства существования вещей часто невозможны в пределах одного только внешнего чувственного опыта и требуют совмещения опыта с теоретическим разумом. Мы обычно принимаем некоторый фрагмент культуры за ту или иную отдельную вещь только тогда, когда ассоциируемому с нею хронотопу («здесь и теперь») приписаны особое имя, умозрительная сущность, сумма мыслимых свойств. В опыте цивилизованного человека нечто идентифицируется, например, с радиоприемником, но в опыте дикаря реальность радиоприемника никак не регистрируется. Оpozнание вещи есть сложный процесс слияния реального и идеального, чувственно-данного и сверхчувственного, отождествления вещи и свойства. Следовательно, связка *есть* является вещью не в большей степени, чем предикатом. Отсюда, в понятии бытия (естины) подразумевается не только полнота вещности, но одновременно неисчерпаемое множество свойств.

Критикуя кантовские рассуждения об онтологическом доказательстве бытия Бога, ранний Маркс оперирует введенным Гегелем понятием «признанного бытия» (*Anerkanntsein*): форма бытия богов, по мнению Маркса, подобна денежной⁴⁵. В этом смысле боги существуют постольку, поскольку их признают и им доверяют. Признанное бытие богов есть сверхчувственная общественная реальность, эффективно опосредующая жизненные связи людей. Когда же боги утрачивают всеобщее признание, то они лишаются предиката существования, и исчезает та мощная энергия, которую прежде источали боги-символы.

В-четвертых, с точки зрения строгого монотеизма, Бог есть метафизическая вещь, т. е. Бог — это Плерома трансцендентная, веч-

⁴⁵ См.: *Классен Э. Г.* Признанное и осознанное // Филос. науки. 1990. № 5. С. 108.

ная, неизменная и «не вступающая ни с чем в физический контакт». Потусторонняя полнота бытия объективно существует вовсе не в том же самом смысле, в каком обычно имеют в виду объективно-реальное существование протяженных, взаимодействующих и изменчивых физических вещей. Существование трансцендентного бытия по определению есть нечто выходящее за всякий внешний чувственный опыт людей. Поэтому совершенно бессмысленно опровергать монотеистический аргумент ссылками на чувственный опыт как на единственный критерий физического существования. Но именно это тщетно пытался сделать Кант.

Складывается впечатление, что эпистемический пантеист Кант был склонен подменять монотеистическое понятие трансцендентной полноты бытия представлениями об имманентном Божестве. Вероятно, к этому его подталкивал исповедуемый им протестантизм, в котором сильна идея в н у т р е н н е г о Бога. Вспомним: религиозный пантеизм учит, что Бог сокрыт под оболочкой физических явлений и полнота бытия есть внутренняя сущность мирового порядка. Возможно, по этой причине Кант, говоря о всяком существовании, подразумевает только земное существование и сопряженную с ним человеческую эмпирию.

Для пантеиста нет особой разницы между утверждениями «Бог есть» и «Бог существует». Напротив, монотеист подчас с негодованием воспримет суждение «Бог существует» и одобрит суждение «Бог есть», поскольку под экзистенцией схоласты прежде всего мыслили ограниченное физическое бытие, а под бытием, Сущим — потустороннего Бога, ничем не ограничиваемого и совершенно свободного.

Атакуя онтологический аргумент, Кант, по сути, подменяет тезис о бытии Бога тезисом о существовании имманентного Божества, что справедливо квалифицировать как логическую ошибку. Подчеркнем: доказательство Ансельма называют онтологическим именно потому, что оно говорит о сверхопытном трансцендентном бытии (о Платоновом потустороннем Бытии-Благе), а вовсе не о чем-то посюстороннем и онтическом. Правда, и в отношении онтического неточно утверждать, будто всякая физическая реальность непосредственно дана в опыте. Например, объективные физические

законы обычно относят к разряду сверхэмпирических сущностей, а человеческая мысль (о которой можно сказать, что она существует) не имеет протяжения и, следовательно, ее невозможно увидеть саму по себе, подобно внешнему объекту.

Итак, если браться за доказательство бытия (полноты существования) трансцендентного Бога, то делать это можно лишь средствами рационального мышления, но никак не эмпирическими методами. Вместе с тем ни одно логическое доказательство не бывает исчерпывающе убедительным, и в этом смысле Кант, конечно, прав.

Все дефиниции ведут к Бытию

Упомянутый выше классический вариант онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского можно дополнить следующими рассуждениями. При логическом определении того или иного понятия мы чаще пользуемся правилом подведения понятия под ближайший для него род, а затем ищем видовые отличия.

Возьмем для примера такие возрастающие по степеням и обобщенности цепочки понятий: 1) стол → мебель → оборудование → конструкция → искусственный объект → физический предмет → существование → есть; 2) Иван → человек → животное → живое → существование → есть. Эти цепочки удлинятся при более тщательном продумывании ближайших родовых определений перчисленных понятий, но в данном случае для нас важнее сам общий принцип определения понятий. Сколько бы раз мы ни начинали подобным способом восходить от менее общего к более общему родовому понятию, мы неизменно будем завершать ряд дефиниций понятием *есть*, т. е. полнотой бытия.

Выходит, любые родовидовые определения понятий в конечном счете упираются в ссылку на библейское Сущее (Бога) и не могут быть продолжены дальше, т. е. не могут строиться с ориентацией на некие сверхбожественные реалии.

Из этого следует, что логическое мышление человека явно или неявно опирается на предельно общее понятие Бога, являющееся металогическим и метародовым концептом, на каком бы национальном языке оно ни было выражено в прошлом или настоящем. По-

нятие Бога оказывается всегда одним и тем же для всех народов и во все времена; оно не похоже на понятия, с которыми люди расстаются в силу их неточности или вымышленности. И если это так, то *Бог* — не только человеческое понятие; за этим понятием стоит инвариант, вневременная реальность, подлинное Бытие.

Данный вывод имеет вероятностный характер, включает в себя как логические, так и внелогические соображения. Фома Аквинский рассуждал: 1) сравнение вещей по степеням совершенства невозможно без бытия безусловно совершенного; 2) люди умеют выявлять разные степени совершенства; 3) следовательно, Безусловно Совершенное есть.

Телеологическое доказательство

Это один из основных в катафатическом богословии аргументов, призванных разумом подкрепить веру в Бога, «опора теизма в народе» (Л. Фейербах). Как уже говорилось выше, телеология есть учение о конечных причинах мира, целесообразности его устройства. Согласно Аристотелю, природе внутренне присуща способность к целеполаганию, а Х. Вольф считал, что эта способность установлена Богом. Наблюдения за явлениями природы, живыми или косными, подталкивают наш ум к индуктивному выводу об удивительной целесообразности всего существующего, так что мир предстает пред нами подобно единой Книге, в которой все знаковые вещи взаимоувязаны; но многие сочетания знаков нам сегодня непонятны, и многое в этой Книге остается для нас тайной. Д. Дидро сказал: «Достаточно посмотреть на воробьиный глаз или крыло, чтобы отвергнуть аргументы атеиста».

С точки зрения телеологии внутренняя цель всей природы есть ее самосохранение и развитие, и эту цель исполняют различные физические законы сохранения (энергии, импульса, заряда и пр.), а внешняя цель природы — обеспечение условий для социальной и духовной эволюции человечества. Телеологическое доказательство весьма просто по своей сути: поскольку мир целесообразен, то необходимо бытие Устроителя мира, Высшего Разума; наблюдаемый нами мир порожден целевой причиной.

Например, многих химиков восхищает постоянство пропорций в соединениях веществ. Так, знаменитый французский химик Ж. Л. Пруст (1754—1828) писал: «Должно признать существование невидимой руки, которая как бы держит весы при образовании соединений и возникновении их свойств согласно ее воле. <...> Соединение есть привилегированный продукт, которому природа дала постоянный состав. Природа, даже через посредство людей, никогда не производит соединения иначе, как с весами в руках, — по весу и мере. От одного полюса к другому соединения имеют тождественный состав. Их внешний вид может различаться в зависимости от способа их сложения, но их свойства никогда не бывают различными. Никакой разницы мы не видим между окисью железа южного полушария и северного; японская киноварь имеет тот же состав, как испанская киноварь; хлористое серебро совершенно тождественно, происходит ли оно из Перу или из Сибири; во всем свете имеется только один хлористый натрий, одна селитра, одна сернокальциевая соль, одна сернобариевая соль. Анализ подтверждает эти факты на каждом шагу»⁴⁶.

С какой же целью сотворил Бог мир? Одни богословы предполагают, что конечной целью мироустройства является человеческое счастье, другие — гармонизация всякого бытия, третьи — преодоление негативности небытия и окончательная победа бытия. По Бердяеву, Бог создал человека, чтобы тот познал то, чего сам Бог не знает.

Однако общий объем несчастья, похоже, не имеет тенденцию со временем уменьшаться, любая гармония рано или поздно нарушается, а катастрофы нашего времени и развивающийся экологический кризис грозно сигнализируют о нарастании небытия. Для Кальвина и его сторонников цель миротворения — Слава Божия. Но нуждается ли самодостаточная полнота бытия в том, чтобы ее прославляли? Предельный *telos* мира остается вечной загадкой, и только Создатель, возможно, знает финальные цели своего творения. Вместе с тем, созерцая мир и удивляясь ему, люди догадываются о сверхразумной природе конечных целей мироздания.

⁴⁶ Цит. по: Соловьев Ю. И. История химии. М., 1976. С. 109.

Телеологический аргумент может строиться и по другой схеме — как размышление над деятельностью людей и как сравнение искусственного с естественным. Созидание искусственного мира предваряется разумным человеческим целеполаганием. Вначале люди составляют план какого-либо сооружения, а затем осуществляют свой план в материале. Но человеку пока не по силам глобальные творения. По чьей же целенаправленной воле возникли галактики, наша Земля, земная жизнь и сам человеческий род? Коль скоро, как известно, кирпичи без строителя сами по себе не складываются в дворец, то тем более невероятно, чтобы без цели и плана вырос из хаоса первоэлементов архисложный универсум.

Такого рода суждения высказывались Сократом, Платоном, стоиками, Цицероном, Фомой Аквинским и многими другими крупными мыслителями. Например, Аквинат в своей «Сумме теологии» доказывает, что все тела, подчиняющиеся законам природы, ведут себя целесообразно, даже если они лишены сознания. Но нечто лишённое сознания не может стремиться к цели, если его не направляет некто, наделенный разумом. Следовательно, все вещи в мире в целом направляет сверхразум, Бог. На это Кант возразил, что упорядоченность мироздания доказывает только существование некоего зодчего мира, «всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не творца мира, идее которого подчинено все»⁴⁷.

Другие возражения прежде всего сводились к оспариванию всеобщего характера гармонии и красоты в мире, к поиску примеров нецелесообразности тех или иных процессов или явлений природы, бесполезности некоторых реалий (зачем болота, пустыни, чертополох, комары да мухи?). Приводимые в недавнем прошлом «контр-примеры» по большей части уже отвергнуты современной наукой, а идея объективной целесообразности мироустройства подкреплена авторитетным учением В. И. Вернадского о ноосфере. Экологи обосновали важную роль болот, пустынь и иных якобы бесполезных участков земной поверхности в функционировании биогеоценоза. Тем не менее известен ряд впечатляющих примеров дисгармонии

⁴⁷ Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С. 377.

в природе, в устройстве и функциях человека. Так, в одной местности непрерывно идут дожди, в другой — нескончаемая засуха. Физиолог И. И. Мечников указывает в своей книге «Этюды о природе человека» примеры несовершенства у человека зрения, памяти, органов пищеварения, половой системы. Телеологический аргумент доказывает только, что у мира есть конструктор (демиург), созидающий космос из материального хаоса, но ничего прямо не говорит о творении мира и его строительного материала из ничего.

Теодицея

Эпикур, вероятно, первым четко сформулировал вопрос «Откуда зло?», развернув его следующим образом: либо Бог хочет препятствовать злу, но не может добиться этого; либо Он может, но не хочет; либо Он этого и не хочет, и не может; либо Он это хочет и может. Если Он хочет и не может, Он бессилён; если Он это может, но не хочет, следовательно, Он обладает злой волей, которую не следует Ему приписывать. Если Он и не может, и не хочет, то Он был бы одновременно и беспомощным, и злым и поэтому не мог бы быть Богом. Если Он это и хочет, и может, откуда же берется зло и почему Он не препятствует ему?⁴⁸

Скептик Юм сформулировал в «Диалогах о естественной религии» (1751—1757, опубл. посмертно) ряд весомых возражений против веры в изначальный замысел Бога. Перечислим четыре из них:

1. Все существа испытывают и боль, и наслаждение. Почему же тогда Бог милостив?

2. Мир управляется строгими законами; но если Бог вынужден в своем правлении прибегать к законам, то разве Бог совершенен?

3. Силы и способности распределяются среди живых существ очень скудно; почему тогда Бога считают великодушным?

4. Взаимосвязанных частей в механизме природы иногда не хватает (например, дождя), а иногда они в избытке; разве не действует природа без присмотра высшей силы? Отсюда общий вопрос: почему же Бог непогрешим?

⁴⁸ См.: Epicurus, Briefe, Sprilche, Werkfragmente. Stuttgart, 1982. S. 164.

Самый сильный аргумент против телеологического доказательства сопряжен с указанием на неистребимое в мире зло: если в мире все целесообразно, а Бог вседобр, то откуда в мире торжествующее зло? Речь прежде всего идет о моральном зле (грехи, пороки) и несправедливости мировых порядков. Почти через сто лет после смерти Юма естествоиспытатель Ч. Дарвин в своем письме к Э. Грею объяснял свой отказ от христианского креационизма в пользу теории эволюции именно тем, что никак не мог себе представить, чтобы «милостивый и всемогущий Бог» сотворил эти кровожадные существа, которые с наслаждением убивают других.

Всеведующий Бог знал, что в мире будет зло, но почему Он все же решил создать такой мир? Древние египтяне верили, что человек вышел из страдания (ведь люди рождаются из слез плачущего бога Ра, падающих на землю) и предназначен для страдания. Для умилостливания богов им приносились в жертву люди, скот, разные культовые предметы. Миф о страдающем боге (Озирисе, Адонисе, Таммузе, Митре, Дионисе, Кветцалькоатле, Христе) повествует об искупленной жертве: только Бог может избавить людей от страданий, а для этого Он сам должен пройти через смертельные страдания.

Для оправдания Бога начиная с глубокой древности строились различные религиозно-философские концепции. Например, согласно ведической логике мир вовсе не добр и создан не затем, чтобы приносить нам наслаждение, а для того, чтобы человек осознал, что рождение, смерть, старость и болезни суть зло и что нужно освободиться от страданий. Зло и страдание не одно и то же. По Библии, Бог есть Добро, и Бог есть извечный Страдалец; выходит, страдание глубже и древнее зла. Монотеисты объясняют физическое зло как естественное следствие тварной конечности всех вещей (в том числе и человека), а нравственное зло — как неизбежную и драматическую импликацию тварной свободы.

Ссылаясь на Бейля, Лейбниц ставит неразрешимый вопрос: «По своей ли воле грешил Адам»? Если «да», то грехопадение Адама не было предопределено, Бог не мог провидеть его намерений и, следовательно, Бог не всеведущ. Если «нет», то у Адама не было

свободы грешить, он неповинен, а значит, ответственность за его грех должен нести Бог.

Лейбниц систематизировал доводы в пользу всеблагости Бога и обобщил их в учении, которое назвал *теодицея* (греч. θεοδίκη — богооправдание). В своем трактате «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и первопричине зла» (1710) родоначальник немецкой классической философии выступает в роли адвоката Бога и убеждает читателей-судей оправдать Его. Лейбниц выдвигает идею, что наилучший из всех возможных миров — это такой мир, который вмещает максимальное разнообразие степеней совершенства своих существ. Бог по своей благодати желает наилучшего мира. Он не желает ни греха, ни страданий. Однако без греха и страданий не будет полного разнообразия в мире, и Бог допускает их (но не создает). Именно в таком мире мы и живем, где предустановлена гармония между царством природы и благодати, разумом и верой. В конечном счете зло оказывается благом: оно помогает нам быть смиренными и готовыми преодолевать зло во имя добра. Злом Бог испытывает нашу веру и стойкость.

Еще Сократ говорил, что зло неистребимо, ибо непременно всегда должно быть что-то противоположное добру⁴⁹. По Платону, зло имеет разные степени: худшее на свете зло — это творить несправедливость, и меньшее в сравнении с этим — переносить ее⁵⁰. Без зла невозможно оценить добро. Боль (физическое зло) часто является спасительным наказанием. Нравственные пороки и преступления (моральное зло) нужны, чтобы одобрять или порицать поступки. Ограниченность и смертность человека (метафизическое зло) приносит нам через страдания возможность блага и счастья; страдания не унижают, а возвышают и искупают человека, уподобляя его страдающему Богу. Эти основные виды зла суть «теневые» элементы совершеннейшего порядка вещей — они оттеняют добро. Следовательно, зло целесообразно.

Вольтер в романе «Кандид, или Оптимизм» (1759) остроумно, хотя и неглубоко, высмеивает суждение Лейбница о нашем мире

⁴⁹ См.: Платон. Теэтет // Соч. Т. 2. М., 1970. С. 270.

⁵⁰ См.: Платон. Горгий // Соч. Т. 1. М., 1970. С. 287, 343.

как наилучшем из всех миров. (Но тот же Вольтер заявлял: «Если бы Бога не было, Его следовало бы выдумать; но Он существует! Вся природа говорит об этом».) Критики теодицеи Лейбница считают вполне логичным противоположное допущение: мы живем в самом худшем из всех возможных миров, в котором властвует дьявол. Кальвин объяснил происхождение зла так: еще до сотворения мира Бог разделил «детей света» и «детей тьмы», и земное поведение того или иного человека никак не может повлиять на предначертанное ему абсолютное предопределение.

Системе бестелесных абстракций о целесообразности мирового зла атеисты противопоставляют ужасные примеры реального телесного зла. Б. Рассел писал: «Обычный христианский аргумент сводится к тому, что страдание ниспослано миру в качестве очищения за грехи и потому являются делом благим. Аргумент этот является лишь рационализацией садизма; но в любом случае это весьма убогий аргумент. Мне хотелось бы пригласить какого-либо христианина проследовать вместе со мной в детское отделение больницы, чтобы он собственными глазами увидел те страдания, какие здесь выносятся, и после этого продолжал утверждать, будто дети эти настолько пали в нравственном отношении, что заслуживают столь тяжких страданий. Для того, чтобы докатиться до подобных заявлений, человек должен убить в себе всякое милосердие и чувство сострадания»⁵¹.

Существует также множество других религиозно-философских доктрин, оправдывающих сосуществование добра и зла в мире. Например, в учениях неоплатоников, Августина, Бахауллы есть трактовка зла как минимальной степени добра. Другими словами, зла как субстанции нет; люди принимают за зло либо дефицит добра, либо добро, пока не понятое ими. Теодицеи ряда русских религиозных философов избегают рациональных способов решения проблемы природы зла. Мировое зло описывается в них как непостижимая тайна, истоки которой — в нравах людей, в моем собственном грехе, в моей личной вине (С. Л. Франк); через Церковь и любовь к Богу человек способен искупить этот грех и нравственно преодолеть зло (П. А. Флоренский).

⁵¹ См.: Наука и религия. 1959. № 1. С. 35.

В. Ш. Сабиров выдвигает следующее метафизическое предположение: сверхсовершенная полнота бытия включает в себя, помимо бесконечного множества свойств, также свойство «самокритичности». Бог «признает свою вину» за зло мира и пытается «искупить» ее, посылая в мир своего единосущного Сына-Спасителя Иисуса Христа⁵².

Никому еще не удалось указать общепризнанные характеристики и четкие границы зла и тем более полутонов зла. «Добро со злом природой смешаны, как тьма ночей со светом дней» (И. Губерман). В связи с широкой популяризацией эволюционизма сложилось ошибочное мнение, будто биологическая наука опровергла телеологическое доказательство, однако в наши дни неodarвинизм сам подвергается мощной атаке со стороны «научного креационизма» и в ряде отношений признан несостоятельным. Выводы научного креационизма своеобразно подкрепляют и дополняют телеологический аргумент.

То или иное решение проблемы зла лежит не столько в области логических умозаключений, сколько в лоне религиозной интуиции. По языческой интуиции зло преодолимо жертвой крови невинных людей, а христиане усматривают преодоление зла любовью и кровью Богочеловека.

Историческое доказательство

Это доказательство немаловажно среди основных обоснований реальности Божества в теизме. В истории человечества нет упоминания ни об одном атеистическом роде, племени или народе. Плу-тарх утверждал: «Обойди все страны, ты можешь найти города без стен, без письменности, без правителей, без дворцов, без богатств, без монеты, но никто не видел еще города, лишённого храмов и богов, города, в котором не воссылались бы молитвы, где не клялись бы именем Божества...»

Декарт, один из авторов исторического аргумента о Боге, указывал на распространенность понятия Бога у древних и современ-

⁵² См.: Сабиров В. Ш. Русская идея спасения. СПб, 1995. С. 44—45.

ных народов. Какими бы именами люди ни называли Бога, идея Бога тем не менее имела примерно одно и то же мысленное содержание для всех племен, народов и наций. Отсюда умозаключалось, что понятие Бога непреходяще, а общая идея Бога не зависит от историко-культурных особенностей жизни людей. Эта идея дана человечеству свыше, извне, она врожденна и имеет Божественное происхождение.

Противники исторического доказательства возражают: 1) возможно, был и нерелигиозный период эволюции человечества, чему можно подобрать свидетельства в исследованиях ряда историков и археологов; 2) простой народ, говорил Гольбах, верит не только в Бога, но и в привидения, призраки; следует ли отсюда, что и они существуют?

Эти контраргументы не поддаются полному опровержению и ослабляют убедительность исторического доказательства.

Психологическое доказательство

Психологическое доказательство имеет множество вариантов. Среди них можно выделить такие основные версии: 1) вера в Бога и обращение к Нему благотворно влияют на поведение и здоровье людей, вызволяют их из критических ситуаций; следовательно, Бог — реальная и высшая сила; 2) все люди несовершенны, а потому не могли сами, своим воображением произвести идею о всесовершенном Боге; следовательно, эта идея дана людям Богом, и ее разделяют не только неграмотные люди, но также высокообразованные ученые; 3) на объективное бытие Бога, по В. И. Несмелову, указывает сам факт существования человека: личность человека есть реальный образ Бога⁵³.

Против этих доказательств традиционно выдвигают следующие доводы: 1) самовнушение помогает исцелению: чем сильнее веришь в собственное выздоровление, тем выше вероятность реального исцеления; 2) люди способны при помощи абстрактного мышления производить предельные идеализации (например, «математическая

⁵³ См.: Несмелов В. И. Наука о человеке : в 2 т. Т. 1. Казань, 1994. С. 350—352.

точка»), и понятие совершенного Существа в данном случае не должно рассматриваться как исключение. Это серьезные доводы.

Среди забавных атеистических возражений часто встречается следующее утверждение: идея Бога возникла из-за невежества, в Бога веруют малограмотные люди; приобретая научное знание и культурно совершенствуясь, люди освобождаются от идеи Бога. Данное суждение легко опровергается, например, указанием на биографии научных гениев — большинство первопроходцев в науке были глубоко религиозными людьми.

Моральное доказательство

Это еще один из основных аргументов в теизме. В XIX в. он стал наиболее распространенным. Кант полагал, что все теоретические способы обоснования бытия Бога несостоятельны, однако необходимость бытия Бога можно как-то оправдать в пределах практического разума, морали⁵⁴.

Во многих Священных Писаниях моральный аргумент представлен следующим умозаключением: без веры в Бога люди перестают страшиться греха, но коль скоро все-таки встречаются высоко нравственные люди, то, вероятно, потому, что в их совести присутствует Бог. Кант своеобразно развивает это рассуждение в духе эпохи Просвещения, исходя из допущения, что если нет Творца, то моральные идеи и принципы теряют всякую объективную значимость, рушатся. Поскольку часто в своей земной жизни честные и добрые люди не получают вознаграждения, а злодеи не обязательно наказываются, то в силу моральной справедливости должен состояться потусторонний Страшный суд, вознаграждающий праведных и наказующий неправедных. Люди стремятся к счастью, однако у них есть также чувство морального долга.

Ощущение морального долга Кант назвал «категорическим императивом». Нравственное чувство заставляет людей думать, что все-

⁵⁴ Кант обосновывает не то, что Бог есть, а то, что «было бы полезно (с точки зрения морали) думать, что Он есть», хотя этого и нельзя строго доказать. Следовательно, Кант не придает своим моральным доводам статуса доказательства.

ленная упорядочена в соответствии с принципами морали. Если в мире обнаруживается объективный моральный порядок, то устанавливать и поддерживать этот порядок может только Бог. Люди не умеют самостоятельно достигать гармонии между счастьем и долгом; создать в них такую гармонию в состоянии лишь самое совершенное нравственное существо — Бог. Во что выливаются те или иные наши поступки с течением времени, в ходе истории, в череде поколений?

Чтобы оценить все долговременные последствия своего поведения, рассуждает Кант, человек каким-то образом должен пребывать во всех временах, в том числе и в вечности после своей физической смерти. Для этого у него должна быть бессмертная душа, обладающая способностью видения и нравственного оценивания событий. Если душа человека будет иметь возможность созерцать всю полноту содеянного человеком при земной жизни, то на Последнем суде она будет точно знать, за что именно следует держать ответ.

Для вершения истинно справедливого Суда должен быть самый неподкупный и объективный Судья. Таким судьей может быть лишь Бог. Бытие Бога — норма и опора нравственного поведения. Глас Божий звучит в нашей совести и пробуждает в нас представления о добре и зле, моральной ответственности и долге. Все эти тезисы, по мнению Канта, нужно рассматривать не как вытекающие из повелений Бога, запечатленных в Библии, а как согласующиеся исключительно с принципами автономного человеческого разума. Моральный аргумент Канта прочно вошел в протестантскую теологию.

В. Д. Кудрявцев-Платонов (1828—1891) развил моральный аргумент на основе предположения: «поскольку людям прирожден нравственный закон, постольку должен быть и верховный Законодатель». Финальная цель всех наших нравственных стремлений — высочайшее благо, составленное святостью (добродетелью), блаженством (счастьем) и полнотой истины. Следовательно, исходя из факта существования в нас нравственного закона следует признать бытие Бога как совершенно правосудного и любвеобильного Судии и Мздовоздателя⁵⁵.

⁵⁵ См. *Кудрявцев-Платонов В. Д. Об источнике идеи Божества*. М., 1864 ; *Его же*. Из чтений по философии религии // Собр. соч. Т. 2. Сергиев Посад, 1892.

Атеисты выдвигают следующие возражения против морального аргумента:

1) бывают верующие-грешники, и есть немало высоконравственных людей, которые не исповедуют веру в Бога;

2) в каждой культуре складываются свои моральные нормы; то, что в одной религии принимается за добро, в другой религии могут считаться злом; поэтому абсолютных моральных ценностей и общечеловеческой морали нет;

3) представления о добре и зле в ходе истории меняются до такой степени, что — от народа к народу и от века к веку — могут противоречить друг другу (Энгельс);

4) внутри одной и той же религиозной системы могут сосуществовать взаимоотрицающие моральные требования (например, у христиан в Ветхом Завете «Око за око» и «Не противься злому» в Новом Завете»), и тогда моральный выбор субъективно произволен.

Скептики считают, что земная несправедливость вовсе не обязательно должна быть восстановлена на небе; откуда нам знать, что Божий суд справедлив? (Читаем у А. С. Пушкина: «Нет правды на земле. Но правды нет — и выше»). Безнравственность во все времена находила в религии не меньшую опору, чем нравственность; люди грешили, потом исповедовались и каялись, после чего были готовы грешить снова (З. Фрейд).

Трудно отнести к образцам высокой морали, например, отношение Иисуса Христа к своим близким: «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14 : 26). По мнению антрополога-атеиста Дж. Хартунга, заповеди «Не убий» и «Возлюби ближнего своего» в Ветхом Завете (Танахе) непосредственно относятся не ко всем людям и тем более не к язычникам, а только к узкой, замкнутой группе; эти заповеди означают лишь запрет убивать иудеев и требуют возлюбить одноплеменника-еврея.

На все эти возражения священники и теологи отвечают так: общечеловеческий нравственный кодекс в целом примерно один и тот же во многих Священных книгах, однако люди могут надстраивать над вечными нормами морали также и свои, исторически пре-

ходящие и специфические предписания в соответствии с духом своей эпохи и потребностями культуры в нововведениях. Если верующий грешит, то он ясно осознает, что нарушает заповеди Бога. Если же неверующий сторонится греха, то он подчиняет свое поведение тем же заповедям, что и верующий, вне зависимости от того, знает он или не знает о происхождении этих норм, ставших традиционными.

Вместе с тем еще Платон сформулировал неразрешимую дилемму объективности истины и воли богов: 1) нечто истинно и справедливо вследствие того, что именно этого хотят боги? 2) или, напротив, боги хотят этого под влиянием того обстоятельства, что оно истинно и справедливо само по себе, независимо от воли богов?

Пари Паскаля

Французский ученый Б. Паскаль (1623—1662) в «Мыслях» предложил свое пари, касающееся вопроса о бытии Бога. Что можно выиграть или проиграть, если веришь или не веришь в Бога? Если Бог есть и вы в Него верите, то выиграете вечное блаженство. Если вы верите в Бога, но Его нет, то вы ничего не теряете. Если вы отрицаете бытие Бога, а Он есть, то вы теряете возможность вечно блаженства. Если вы отрицаете бытие Бога и Бога нет, то вы ничего не выигрываете. Следовательно, выгоднее признать бытие Бога.

Просветитель Т. Джефферсон (1743—1826), президент США, считал иначе: «Не бойтесь поставить под сомнение само существование Бога, ибо если Он есть, то ему более придется по душе свет разума, нежели слепой страх».

Примерно так же рассуждает С. Л. Франк: «Мысля святиню и не зная, есть ли она на самом деле, мы должны заняться расчетом, стоит ли наугад поклоняться ей.<...> Какую религиозную ценность имеет так мотивированная решимость верить? <...> Если бы я был неверующим, то я бы ответил Паскалю: “Я предпочитаю предстать перед судом Божиим — если он существует — и откровенно сказать Богу: “Я хотел верить, но не мог, не находя основания для веры.<...> ...Если Он есть, Он милосерд и, кроме того, ценит выше всего

правдивость и чистоту души и потому не осудит меня за искреннее заблуждение; поэтому у меня вообще нет риска проигрыша, и все Ваше пари есть неубедительная выдумка”»⁵⁶.

Р. Докинз, современный этолог и популяризатор неodarвинизма, опровергает аргумент Паскаля так: «Невозможно верить или не верить во что-то по выбору... — пишет этот британский атеист. — Пари Паскаля может быть лишь аргументом в пользу того, что выгодно *притворяться* верующим. И пусть вам повезет и Бог, в которого вы якобы верите, не окажется всеведующим, потому что иначе ему ничего не стоит раскусить ваши уловки.<...> Или представьте, что, умерев, вы сталкиваетесь не с кем иным, как с Ваалом, не менее ревнивым, как утверждают, чем его старый конкурент Яхве. Может, Паскалю было бы выгоднее совсем не верить, чем верить в неправильно выбранного бога? Да и само по себе количество богов и богинь, на которых можно делать ставки, разве не опровергает логику Паскалева аргумента? <...> Представьте, что реально есть какой-то шанс, что Бог существует. И тем не менее утверждаю, что вы проживете свою жизнь гораздо лучше и полнее, если сделаете ставку на его отсутствие, а не присутствие, — вам не нужно будет тратить драгоценное время на поклонение, принесение жертв, сражения за него, гибель за него и т. д.»⁵⁷.

Пусть читатель сам решит, кому отдать предпочтение — Паскалю, Джефферсону, Франку или Докинзу. И все же отметим три обстоятельства, которые не позволяют нам оценить атаку Докинза на пари Паскаля как успешную:

1. В пари Паскаля речь идет о внутреннем самоотчете индивида о признании или непризнании им бытия Бога, но вовсе не о его заявлении перед публикой о своем выборе; в таком случае аргумент Докинза о «притворстве перед Богом» теряет свою убедительность, так как подобному «притворству» с логической необходимостью вначале должна предшествовать вера в бытие Того, перед Кем притворяешься.

⁵⁶ Франк С. Л. С нами Бог. Париж, 1964. С. 41.

⁵⁷ Докинз Р. Бог как иллюзия. М., 2008. С. 152—153.

2. Паскаль сформулировал свое пари предельно абстрактно: в нем говорится только о Боге «вообще», но не упоминаются ни Яхве, ни Ваал, ни какие-либо представители пантеона богов и богинь.

3. Допуская шанс, что Бог есть, но призывая людей делать ставку на Его отсутствие, Докинз не придумывает некое антипаскалево пари, а всего лишь примыкает к одному из предусмотренных Паскалем вариантов его решения.

§ 5. Чудо

Понятие чуда. — Непривычность чуда. — Чудо — проявление сверхъестественной силы. — Чудеса предсказаний. — Чудеса исцелений. — Индуизм и буддизм о чуде. — Идея чуда в христианстве. — Ислам о чуде. — Иррациональное. — Эмерджент — иллюзия чуда. — Качество и количество

Понятие чуда

Чудо — категория религиозной философии, обозначающая, 1) неожиданное проявление творящей природы в сотворенном мире; 2) уникальное воздействие более высокого порядка бытия на более низкий; 3) воздействие сверхчеловеческого мира на мир природы и людей. Чудо есть явление необыкновенное, не поддается рациональному (в том числе научно-теоретическому) объяснению и отрицается критическим мышлением.

Христиане, например, считают, что мир покоится на чуде потому, что, во-первых, Бог мог и не творить его; во-вторых, мир и законы природы сотворены Богом из ничего; в-третьих, Бог периодически вмешивается в мир и нарушает действие законов природы.

В теологии существует неразрешимая дилемма: 1) либо в мире господствует изначально заданная Богом и предсказуемая регулярность (деизм); 2) либо мир чудесен и в целом непредсказуем

из-за продолжающегося вмешательства в него Бога (строгий теизм).

Августин Аврелий утверждал, что чудо противно не природе, а тому, как известна нам природа. Юм определял чудо как нарушение закона природы и полагал, что никаких свидетельств недостаточно для доказательства такого нарушения. По В. И. Далю, чудо есть всякое явление, которое мы не умеем объяснить по известным нам законам природы; чудный — дивный, удивительный, необычайный, непонятный, непостижимый, редкостный; чудище и чудовище — сказочное животное. В обыденном восприятии чудо есть нечто непривычное, неожиданное, а в религиозном мировосприятии — проявление Божественной или иной сверхъестественной силы; отсюда критерием чудесного часто служит наша субъективная оценка возникшего феномена как невероятного и совершенно неожиданного. Впрочем, ни одно явление природы, даже хорошо нам знакомое, люди никогда не могут объяснить до конца, и в этом смысле все в мире чудесно.

Непривычность чуда

Если бы представитель примитивного племени очутился в современном городе и увидел автомашину или телевизор, то он мог бы принять их за чудо; вместе с тем вызывание шаманом духов для него вполне естественно и ожидаемо. Таким образом, нередко люди могут принимать за чудо нечто еще не познанное и иррациональное. Впоследствии явление, показавшееся загадочным, объясняют естественными причинами. Так, мгновенное вскипание воды было понято учеными и философами Нового времени как проявление в молекулярной форме всеобщего закона перехода количественных изменений в эмерджентное качество. С другой стороны, мы со временем привыкаем к подлинному чуду и начинаем относить его к обычному порядку вещей. К тому, что в физическом мире стало для нас привычным, мы перестаем относиться как к чуду и говорим: так было всегда. Отсюда и вера материалистов в вечность и несотворенность космоса, а также отрицание ими возможности чудес: «Этого не может быть, потому что не бывало никогда». Напро-

тив, религиозное сознание ориентировано на ожидание чуда, и за чудесным событием оно пытается увидеть того, кто сотворил чудо, — Бога или дьявола, ангела или беса либо осененного благодатью святого (т. е. «вторичного» чудотворца).

Л. И. Шестов определил религиозную веру как чудо и реальность невозможного; при помощи веры человек борется за невозможное. В книге «Апофеоз беспочвенности» (1905) Шестов высказал предположение о том, что в будущем непостижимые творческие силы человека настолько разовьются, что чудеса станут естественными, а естественные явления — невозможными или необязательными. Главными чудесами богословы считают сотворение и существование космоса, а также регулярное вмешательство неземных сил в размеренный порядок обыденной жизни человека и законы природы. К чудесам они относят воздействия идеального на материальное, личностного — на безличностное, свободно волевого — на необходимое. Пожалуй, одно из главных чудес — человек; в его головном мозге помещены сотни триллионов синапсов, а число возможных способов их сочетания больше количества атомов во вселенной.

Противоречит ли чудо всякому объективному закону бытия? Вспомним, что средневековый богослов Иоанн Скот Эриугена выделил четыре вида природы: природу творящую и несотворенную; природу сотворенную и нетворящую; природу сотворенную и творящую; природу несотворенную и нетворящую. Из непредсказуемости вмешательства Бога в наш мир вовсе не вытекает, что чудо не совместимо с законами природы, а следует лишь то, что чудо, в представлении людей, нарушает законы сотворенной природы, законы физики. Скептики (Юм, Ренан и др.) допускают возможность чуда, но при этом говорят, что не знают ни одного достоверного чуда.

А вот Спиноза утверждал:

— ум и воля Бога находятся в полном согласии, и все сотворенное прекрасно;

— но если допустить реальность чуда, то оно было бы поправкой и изменением прекрасно задуманного и созданного миропорядка; вышло бы, что мир нуждается в исправлении;

— тогда чудо есть некое умаление плана творения мира, и Воля Божья уничтожала бы то, что создал Ум Божий⁵⁸.

Примерно так же отрицают возможность чуда многие философы-рацио-налисты и даже деисты: допустить чудо — значит допустить несовершенство Бога, бессмыслицу Его плана, восстать против Бога.

Чудо — проявление сверхъестественной силы

Есть поговорка: «Кто не верит в чудеса, тот не реалист». В теистических религиях сверхъестественное представлено персонифицированными существами (в монотеизме — одной личностью, в политеизме — множеством). Если чудо понимать как творение из «абсолютного ничто», то чудо противоречит закону причинности, который иногда называют «принципом исключенного чуда». В нетеистических религиях сверхъестественное не персонифицировано, описывается как особый тип реальности — как специфический процесс или порядок вещей (нирвана, дао и т. п.). Сверхъестественное понимают либо как нечто трансцендентное (креационизм), либо как пронизывающее сотворенный мир (манифестационизм), либо синтетически совмещают трансцендентное Божество с его земной манифестацией (Богочеловек в христианстве).

Сверхъестественное подразделяют на виды, наделяя одни из них положительными атрибутами (добро, благо), а другие — отрицательными свойствами (зло, тьма). Если верить в трансцендентное сверхъестественное, то чудесное абсолютное освобождение человека возможно лишь в загробной жизни. Верующие же в имманентность сверхъестественного бытия считают, что конечная цель достижима в земной жизни людей (буддизм, джайнизм). Достижение конечной цели спасения либо требует от человека личных усилий (буддизм, пелагианство), либо изначально предопределено Богом (августинизм, кальвинизм, ислам). Теизм трактует чудо как атрибут Божественного творения, усматривает в нем регулярность проявления полноты бытия.

⁵⁸ См.: *Кирилан (Керн)*. Чудо // Богословский сборник. Вып. 7. М., 2001. С. 34—35.

Кант признавался, что его поражают две вещи: звездное небо над нами и нравственный закон внутри нас. Взглянув ночью на бескрайнее звездное небо и задумавшись над его происхождением, начинаешь верить и в такие чудеса, как непорочное зачатие или воскресение Иисуса Христа. Августин отмечал: то, что люди обычно называют чудом, противоречит не тому Началу, которое все порождает, а лишь сотворенной природе, познанной человеком. Чудеса закономерны, но их закон — в ином мире, не от мира сего. Сколь бы ни были непостижимыми чудеса, люди, обобщая загадочные события, догадываются об их закономерном характере.

Чудеса предсказаний

Надо различать предсказания астрологов и профетические предсказания. Верить или не верить астрологическим предсказаниям? Давно доказано, что в мире все взаимосвязано. В том числе расположение и движение планет так или иначе влияет на то, что происходит на Земле. Знаний этих накоплено немало, и сама по себе астрология (или другая эзотерическая наука) имеет право на существование. Однако прогнозирует не Бог, а человек. Найдется ли такой человек, который сумеет учесть неисчислимое множество всех факторов, все связать воедино, установить степень зависимости и дать предельно точный прогноз? Вряд ли. И руководствоваться прогнозом, в точности которого уверен не может быть никто, по меньшей мере нецелесообразно. Но если для человека это психологическая компенсация, некая отдушина, то зачем же противиться такой практике? А поскольку много людей желают в это верить, то эзотерика будет оставаться всегда. Она приносит выгоду. Она равно опасна и полезна. И опровергать ее не имеет смысла. Иное дело — предсказания пророков.

Какой, например, вывод следует из свидетельств о звездных знаменьях, предшествующих приходу в мир пророков? Нимвроду прорицатели указали на появление на небе новой звезды — и явился пророк Авраам. Волхвы поведали фараону о рождении новой небесной звезды — и родился пророк Моисей. Царь Ирод узнал от магов о звезде над Вифлеемом, указавшей на рождение Иисуса

Христа. Астрономы вычислили новорожденную звезду, возвестившую о пророке Мухаммаде. И что еще более удивительно: каждый предыдущий пророк заранее предрекает те небесные явления, которыми будет сопровождаться появление через многие столетия следующего посланника Бога. Такие «запечатанные» указания есть во всех Писаниях, и люди читают их, но до предзаданного момента не понимают их смысла. Чаще их осознают задним числом, а осознав, превращаются из гонителей предсказавшего пророка в его почитателей.

Поразительны предсказания ветхозаветных пророков, живших до 280—250 гг. до н. э. Так, Даниил (605—538) точно предсказал не только обстоятельства предстоящей гибели мировой Вавилонской империи, в которой он тогда находился в рабстве, но и гибель еще не возникших в его время персидской, греческой и римской мировых империй. Пророки Амос, Даниил, Иезекииль, Осия, Исая, Иеремия, Иоиль, Левит (Моисей), Михей, Наум, Авдий и Софония описывали далекие будущие события с поразительной точностью и конкретностью. Эти пророки в деталях сумели предвидеть судьбу таких городов, как Тир, Сидон, Самария, Газа, Аскалон, Моав, Аммон, Едом, Фивы и Мемфис, Ниневия, Вавилон. Полные подтверждения тому найдены современными археологами. Что и для многих исследователей развеяло сомнения в отношении истинности ветхозаветных пророчеств.

Дж. Макдауэлл подсчитал, что если бы эти пророчества были основаны лишь на людской мудрости, то вероятность их исполнения, полученная путем перемножения отдельных вероятностей друг на друга, составила бы всего один шанс из $5,76 \times 10^{59}$ шансов, т. е. это было бы почти невозможно⁵⁹.

Взять хотя бы пример предсказания судьбы древнего Вавилона (XIX—VI вв. до н. э.). Во времена царя Навуходоносора (605—562) этот город раскинулся на 500 км², был окружен кольцевым рвом и двойными стенами высотой в 30-этажное здание и толщиной в 25 м. Стены были снабжены 100 воротами из литой бронзы. Даже во времена Первой мировой войны укрепления, подобные

⁵⁹ См.: Макдауэлл Дж. Неоспоримые свидетельства. М., 1992. С. 250—309.

вавилонским, могли бы остановить целую армию. Пророк Даниил предсказал грозному Навуходоносору, что, когда наступит время царствования его внука Вальтасара, столицу империи уничтожат мидоперсы.

Такое же предсказание о Вавилоне есть в книгах Исайи (783—704) и Иеремии (626—586). Пророчество гласило: 1) Вавилон будет подобен Содому и Гоморре (Ис. 13 : 19); 2) никогда не будет вновь населен (Иер.15 : 26; Ис. 13 : 20); 3) арабы не будут разбивать там своих шатров (Ис.13 : 20); 4) там не будут пастись овцы (Ис.13 : 20); 5) звери пустыни населят развалины Вавилона (Ис. 13 : 21); 6) камни города не будут использоваться для строительных работ (Иер. 51 : 26); 7) мало кто будет посещать его развалины (Иер. 51 : 43); 8) Вавилон будет покрыт болотами (Ис. 14 : 23). Все эти восемь предсказаний исполнились, что подтверждают археологи, ведущие ныне раскопки на месте древнего Вавилона⁶⁰.

Кратко рассмотрим отношение ряда важнейших религий к чуду. Реальность чуда признается всеми религиями, но не все конфессии непременно сопрягают его с совершением магических действий.

Чудеса исцелений

Пастор евангелической церкви Дж. Уимбер вместе с группой помощников устраивал в 80-е гг. XX в. в христианских храмах ряда стран особые богослужения для исцеления больных. Результаты, описываемые в его книге, сравнимы с евангельскими чудесами исцелениями калек Иисусом Христом⁶¹.

Английский социолог Д. Льюис подверг сообщения Уимбера многолетней тщательной проверке и обнаружил, что от всевозможных болезней (от рака до болезней суставов) в храмах протестантов и католиков были действительно исцелены примерно 28 % общего числа больных, в отношении которых специально совершались коллективные молитвы⁶². Льюис только подтверждает, но

⁶⁰ См.: Макдауэлл Дж. Указ. соч. С. 288—296.

⁶¹ См.: Wimber J., Springer K. Power of Healing. L., 1986.

⁶² См.: Lewis D. Healing: Fiction, Fantasy or Fact? L., 1990.

теоретически не объясняет результаты Уимбера. Верить или не верить в реальность чуда — вопрос свободы совести и выбора между религиозно-философской или агностической позициями.

Индуизм и буддизм о чуде

В великих восточных религиях вера в чудеса тесно связана с убеждением, что аскетическая практика и знание мистических формул (например, санскритских мантр) могут наделить человека безграничной магической силой. Индия — классическая страна, где совершались чудеса. Йоги и философы-индуисты считают, что великие аскеты, умеющие подавлять активность своего ума, тела и воли, подчас достигают полного освобождения от материальной причинности и творят любые чудеса. В Упанишадах, древних санскритских писаниях ведического периода, говорится, что высшая цель человека заключена в достижении вершин религиозной интуиции и мистической практики. Более поздние источники индуизма, в том числе современные, также не ставят под сомнение возможность совершения святыми людьми чуда. Это же можно сказать и о других религиях индийского происхождения — о джайнизме и буддизме.

Сам Будда отказывался преподавать свое учение путем воздействия на учеников творением чудес. Согласно *Anguttara Nikaya*, одному из собраний высказываний Будды, чудеса бывают троякого рода: чудо магии, чудо чтения мыслей и чудо научения. Последнее наиболее чудесно и совершенно, тогда как первые два по существу мало чем отличаются от трюков фокусников. В том же тексте приводятся примеры магического чуда: кто был одним, становится множеством; появляется и исчезает; проходит через стены, выныривает из земли, как из воды; ходит по воде, как по суше; подобно птице, летает в небе; касается руками Солнца и Луны. В *Anguttara Nikaya* говорится, что такими силами обладал не только Будда, но и сотни монахов его уровня.

Идея чуда в христианстве

Из Нового Завета мы узнаем о многих чудесах, сопровождавших пришествие, рождение, жизнь, страдания и воскресение Христа. Христос восстал из мертвых, исцелял больных, изгонял демонов, обращал воду в вино и т. д. В отличие от Будды и Мухаммада, Иисус относился к чуду двойственно: с одной стороны, он творил чудеса в знак своей миссии и грядущего Царствия Божьего; с другой стороны, он пресекал желание своих сторонников разглашать факты его чудотворства, ибо демонические силы тоже способны к чудотворению. Иисус внушал ученикам, что чудо чуду рознь и различить Божественное и демоническое чудо можно только верою. Поэтому в религиозных дискуссиях христианских богословов ссылка на чудо как таковое не является окончательным аргументом.

Раннее христианство развивалось в атмосфере греческой и римской античных культур, впитавших в себя множество легенд о чудесных явлениях. Эти культуры несомненно оказали сильное влияние на христианскую традицию. Согласно Евангелию от Марка, Христос обещал, что чудеса в его церкви продлятся. В мире, где лишь немногие критически мыслящие люди сомневаются в реальности чудес, сходство христианских знамений с аналогичными легендами язычников приписывалось демонической имитации. Считается, что дьявол часто выдает себя за ангела света, и проблема различения двух источников чудес — Божественного и дьявольского — часто обсуждается теологами и мистиками. Теолог трактует чудо как знак Божественного спасающего присутствия и творения. Для массы верующих чудо манифестирует священную силу, таящуюся в личностях, отдельных местах и объектах.

Средневековые теологи (в особенности Аквинат) учили, что если многое в человеческом знании почерпнуто из чувственных данных, то и доля сверхъестественного знания об объектах веры дана нам через наблюдение сверхприродных эффектов, именуемых чудесами. Поэтому возможно теоретическое различение природных и сверхприродных эффектов. В 1970 г. I Ватиканский конгресс заявил: «Да будет предан анафеме тот, кто утверждает, будто чудес

не бывает, что о них невозможно сказать чего-либо определенного и что нельзя доказать чудесное происхождение христианской религии».

Таким образом, в римском католицизме вера в чудо объявлена обязательной, хотя не возбраняется и отрицание некоторых специфических видов чудес. В целом, католическая церковь считает, что чудо не нарушает и не отменяет целостности принципов физики, но лишь иногда ограничивает их действие. Классический протестантизм, однако, ограничивает класс истинных чудес: верить надо лишь в те чудеса, которые перечислены в Писании.

Ислам о чуде

Ислам учит, что Аллах творил чудеса через Моисея, Соломона, Христа, но только не через пророка Мухаммада. Согласно Корану, Мохаммад явно не желал подкреплять свои речи знамениями и чудесами. Мохаммад говорил, что сам по себе Коран есть величайшее чудо, а его провозвестник всего лишь человек — посланник и проповедник. В жизни ортодоксального мусульманина чуду особой роли не отводится. Тем не менее история рождения и жизни пророка Мухаммада полна загадочных событий, а в популярный ислам и народные верования вошли под влиянием мистического суфизма представления о волшебных деяниях паломников и святых. Догматическая теология ислама признает факты чудотворения. В отличие от христианского вероучения, мусульманская теология не принимает идею природы как проявления неизменных физических законов, однажды установленных Творцом. Аллах может переделывать мир. Поэтому подлинное чудо есть воздержание всемогущего Бога от преобразования мира.

Мусульманская догматика различает чудеса (к а р а м а т), которыми Аллах отмечает своих святых, и знамения (а й я т, также м у ' д ж и з а т — букв. «акты сокрушающего характера»). Посредством знамений Аллах свидетельствует о подлинности своих посланников и лишает дара речи их оппонентов, а искренность Божественных посланников подтверждает чудесами, на которые не способен ни один человек. Проблема усложняется, однако, признанием

способности сатаны к чудотворению. Однако, как уже отмечалось, верить или не верить в реальность чуда — вопрос свободы совести и выбора между религиозно-философской или агностической позициями.

Иррациональное

Иррациональным (от лат. *irrationalis*, греч. ἄλογος — невыразимый, бессмысленный) может быть реальный итог предметной деятельности людей, а именно такой продукт, качество которого прямо противоположно ожидаемому. В этом смысле иррациональное есть такое внезапное овеществление наших рациональных целей (т. е. результат взаимоотражения природного и социального качеств), которое коренным образом этим целям противоречит.

Вспомним цветовую метафору: «синее + желтое = зеленое». Пусть синий цвет — это физический субстрат, а желтый — сильное человеческое воздействие на некоторый объект. Если воздействие «желтого» на «синее» объемно и энергично, то может возникнуть «зеленый эффект», неожиданный или предполагаемый человеком. Подчас «зеленый эффект» прямо противоположен по своему ожидаемому качеству тем целям, которые человек ставил перед собой в начале своей деятельности. Тогда этот эффект можно назвать «иррациональным эффектом деятельности». По своей природе он объективен, телесен, вещественен, подобно обычным вещам. Неточно, по-моему, сводить «иррациональное» к субъективной реальности — непознанному, незнанию, бессознательному или подсознательному.

Ясно, что иррациональный компонент деятельности (и практики) не есть просто социальное качество, поскольку он фактически воплощает тождество двух разных начал — физического и социального. Этот компонент сверхфизичен и сверхсоциален. Включаясь в искусственный мир, создаваемый людьми, он нередко начинает поработать человека, поскольку его упрямая «воля» противоречит человеческим целям. Воистину, благими намерениями человека вымощена дорога в ад, как гласит известное изречение.

Характерными примерами «зеленого эффекта» иррациональной окраски могут служить экологический кризис, трагедия Чернобыля, феномен Термидора в социальных революциях, политических и экономических перестройках. Как заметил Ф. Энгельс, люди, хвалившиеся тем, что они сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, — что сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. По Энгельсу, столкновения бесчисленных отдельных действий людей объективно приводят к иррациональным эффектам, сходным с разгулом природных стихий. Действия подчинены осознаным целям, однако результаты всей совокупности действий нежелательны, ведут к неожиданным последствиям⁶³. Гегель это называл «иронией истории», а П. Бергер считал, что вся история есть не что иное, как «хроника нежелательных последствий».

В жизни каждого человека случается более или менее заметный «зеленый эффект», изменяющий судьбу индивида. Поворот в судьбе может быть трагическим или, наоборот, благоприятным. В случае неблагоприятного исхода субъект деятельности превращается в страдающее существо. Поэтому неточно ставить знак равенства между «человеком» и «субъектом». Более диалектично говорить о «человеке вообще» как существе, обладающем субъектной и страдающей сторонами. Подчас иррациональный эффект нашей деятельности оборачивается подневольным отчуждением, дегуманизацией, деперсонализацией. Иногда же, напротив, он может стать «своим», притягательным, свободно принимаемым человеком; его ищут авантюристы, люди риска, алхимики, изобретатели; на нем основан научный метод проб и ошибок.

Не узнавая в эмердженте ни девственно физического, ни человеческого начал, наше сознание склонно представлять его себе плодом «сверхъестественных» сил (добрых или злых богов, демонов, эвов и пэри). Такова одна из причин идолопоклонения.

⁶³ См.: Энгельс Ф. Л. Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21.

Эмерджент — иллюзия чуда

По теории рефлексии Гегеля, внезапное появление «из ничего» нового качества (эмерджента) — всего лишь иллюзия чуда, но не подлинное чудо в смысле нового вмешательства Бога в размеренный ход событий в сотворенном мире. Э м е р д ж е н т (от англ. *emergent* — внезапно возникающий; лат. *emergeo* — появляюсь, возникаю) — новое качество (вещь, явление, процесс), рождающееся как бы из ничего, внезапно, безо всяких видимых поводов, условий и причин.

Вероятно, термин «эмерджент» впервые в эволюционистском смысле употребил в 1875 г. философ и журналист Дж. Г. Льюис, отвергавший механицизм в биологии. Затем понятие эмерджента легло в основание теории эмерджентной эволюции в трудах двух англичан — философа-неореалиста С. Александра («Пространство, время и божество», 1927) и биолога и философа К. Л. Моргана («Эмерджентная эволюция», 1927). Они объясняли многообразие мира происшедшей серией эмерджентий, т. е. внезапных скачков, появляющихся по воле Бога из пространства-времени. Эмердженту как типу внезапного изменения противопоставляется обычное количественное изменение — результат. Эмерджент невозможно рационально объяснить или логически вывести из предшествующих уровней существования исходных элементов; он объявляется простой целостностью, не разложимой на части.

Теория эмерджента родственна органицистским теориям, холизму, учению Бергсона о творческой эволюции, а также материалистическим учениям о самодвижении материи (марксизму, «научному реализму»). Так, Бергсон сравнивал эволюцию с творчеством художника: заранее нельзя сказать, что получится в конце творческого акта, поэтому телеологизм и историцизм (да и любой иной детерминизм) мало годятся для объяснения внезапно появляющегося нового качества и тем более генезиса высшего из низшего.

Появление эмерджента описывается в диалектике при помощи категорий качества и количества, а также меры.

Качество и количество

Качество и количество — философские категории, выражающие объективную взаимосвязь устойчивого и изменчивого во всяком сохраняющемся отдельном. Их можно абстрактно мыслить порознь, однако в любом реальном объекте они нераздельны.

К а ч е с т в о — это существенная определенность вещи, благодаря которой вещь именно такова и различается с другими целостностями. Как отдельное — это граница, отгораживающая самость вещи от сосуществующих объектов и в то же время пропускающая наружу поток ее свойств. Качество начинают познавать через восприятие ряда его свойств, затем мысленно объединяют полученные свойства и определяют качество как с о в о к у п н о с т ь с в о й с т в о б ь е к т а. Однако вряд ли качество полностью исощается в своих внешних проявлениях и без остатка высвечивается; в нем всегда кое-что остается потаенным и недоступным нашему опыту; отсюда неточно сводить качество к сумме его свойств.

Самобытие качества в значительной степени остается вещью-в-себе. Его можно лишь абстрактно описать как сохранение — внутри собственных количественных изменений — состояния покоя, себестождественности. Качество нельзя отделить от вещи. Постепенное нарастание в вещи имманентных движений может привести к внезапному нарушению ее целостности, утрате внутреннего тождества и появлению нового качества.

Сколько качеств у вещи: одно или много? Некоторые философы полагают, что одно, другие — много или даже бесконечно много. Когда исходят из двух идей — 1) иерархичность целого (целое состоит из органического единства своих частей, а все части, в свою очередь, суть тоже вещи) и 2) многопорядковость сущности (у каждой части своя специфическая сущность, которая вплетена в совокупную сущность целого), — то обычно заключают, что вещь многокачественна, а целостность есть ее главное качество. Если же, напротив, под сущностями частей понимают несущественные и количественные отношения внутри целого, а под качеством только границу наличного бытия, то признают, что каждая вещь обладает только одним качеством.

Количество — несущественная определенность вещи, относительно безразличная ее границе и самобытию. Оно не тождественно бытию, а потому может быть понято 1) как множество второстепенных изменений внутри предмета; 2) внешняя, пространственно-временная определенность предмета (величина, размеры, объем, степень, темп и т. п.); 3) такое сходство разных вещей и классов предметов, которое мало зависит от их конкретного содержания.

Категория количества конкретизируется понятиями величин и числа. В математике величина обобщает понятия длины, площади, веса и т. п. Если выбрать одну из величин данного рода за единицу, то можно выражать числом отношение любой другой величины того же рода к единице измерения. Качество всегда существует в определенных количественных границах, поэтому исследование количественных характеристик вещи (в особенности числовых) позволяет уточнять ее качественные особенности.

Пифагор абстрактно выразил количество числом, а само число провозгласил таинственной и бестелесной сущностью вещей, основой всего сущего. Под душой он разумел гармоническое числовое соотношение, а под справедливостью — число, помноженное само на себя. Пять физических элементов (земля, огонь, воздух, вода, эфир) легендарный Пифагор связал с пятью видами правильных многогранников (с кубом, тетраэдром, октаэдром, икосаэдром и додекаэдром).

Пифагорец Гиппас учил, что число — первый образец творения мира. Левкипп и Демокрит, напротив, связывали количество с телесными неделимыми частицами, объятами пустотой, и развили представление о величине как функции от числа атомов, составляющих материальные предметы. Атом — естественная единица, основание для измерения и счета. Число у атомистов выступает объективной характеристикой материального мира, оно выражает форму и порядок тел в пространстве и времени.

Говорят, что Аристотель — первый исследователь категории качества; он также первым вычленил категорию количества, отличив ее от понятий величины и числа; его анализ софизмов «куча» и «лысый» позволил впоследствии актуализировать проблему взаимосвязи качества и количества. Качество (или какое) он определил

как видовое отличие сущности и усматривал в нем: 1) устойчивые или изменчивые свойства; 2) врожденные способности или их отсутствие; 3) претерпеваемые свойства или состояния; 4) очертания и внешний облик.

Аристотель отмечал текучесть качества и его способность превращаться в другое качество. Стагирит называл количеством то, что может быть разделено на составные части, каждая из которых есть наличное одно. Прежде всего количество характеризуется равенством или неравенством. То или другое количество — это множество, если его можно счесть, и это величина, если его можно измерить.

В схоластической философии сложилось понятие скрытых качеств — вечных и неизменных форм; в любом чувственно воспринимаемом свойстве видели особое качество. Для Фомы Аквинского качество — модус существования или действия, а количество — мера субстанции. Качества он подразделял на существенные и случайные, активные и пассивные. Декарт, Локк, Гоббс, Кант и многие другие философы Нового времени широко оперируют наследуемыми от атомистов понятиями первичных и вторичных качеств. Первичные качества объективны и сопряжены с протяженностью и тяжестью. Вторичные качества (цвет, вкус, запах) субъективны, зависят от устройства и деятельности органов чувств человека. Кант называл первичные качества *а п р и о р н ы м и*, а вторичные — *а п о с т е р и о р н ы м и*, а само качество раскрывал через понятия реальности, отрицания и ограничения.

Декарт и Спиноза возражали против отрыва количества от измеряемых тел и отождествления его с величиной и числом; под количеством они понимали реальное и численно измеримое протяжение. Соглашаясь с ними, Лейбниц вместе с тем полагал, что количественные различия привнесены в материю энтелехией — живой силой монады, деятельной силой разума. Кант включал в количество категории единства, множества и цельности.

Гегель считал, что в сравнении с количеством качество есть первое, так как качество — это тождественная с бытием непосредственная определенность, нечто совершенно простое, а количество — это качество, ставшее уже отрицательным. С помощью категории качества Гегель осуществляет логический переход от бытия к для-

себя-бытию через наличное бытие. Своим качеством нечто противостоит иному и непосредственно соотносится с иным. Качество неотделимо от наличного бытия, будучи его границей; оно едино со своим субстратом; благодаря ему бытие есть нечто.

Качество, согласно Гегелю, изменчиво и конечно; в нем обнаруживается различие реальности и отрицания. Количество, в отличие от качества, не тождественно и внешне бытию, оно определенность, ставшая безразличной для бытия. Качество имеет интервал (меру) количественного изменения, выйдя за который, оно становится другим качеством. В этом смысле количество как бы переходит в качество.

М е р а — философская категория для обозначения границ (интервала), в пределах которых целое покоится, сохраняет свое качество и себестождественность, несмотря на движения его частей, нарастающие между ними противоречия и происходящие в нем количественные изменения. Границы качества могут быть узкими (вплоть до точечного интервала) или широкими и даже безмерными (мир в целом). Они более четки в неорганическом мире и размыты в живой природе и обществе.

Эта категория отличается от обыденного понятия меры, в ней Гегель закрепил идею внутренней связи покоящегося качества с изменяющимся количеством. В обычном же смысле, как отмечает В. И. Даль, мера — это 1) способ определения количества по принятой единице (мера длины, сыпучих и жидких тел и т. д.); 2) счет, порядок и падение слогов в стихосложении; 3) предел (*сапог вмеру, впору*); 4) желание (*иметь намерение*); 5) средство (*принять меры*). Другие обычные оттенки меры — размерность, соразмерность, пропорция, симметрия, ритм, умеренность. Вместе с тем между гегелевской категорией и повседневными смыслами меры есть известное сходство.

Каждое целое, будь то вещь или класс предметов, имеет свою меру. Исходя из представления о разнопорядковости сущности, выделяют меру единичного, обнаруживаемую через случайную связь двух вещей, меру особенного, которую выявляют через связи и отношения всех вещей данного рода, и меру всеобщего, открываемую через связи и отношения всех вещей (И. Я. Лойфман). Качественная и

количественная стороны меры находятся в отношении противоречивого единства; в своей сопряженности они не только относительно автономны, но также рефлексивны и относительно взаимозависимы.

Гегель определяет меру как тождество качества и определенного количества, как их непосредственное единство. В мере качественное количественно; определенность или различие дано в ней как безразличное; тем самым оно есть такое различие, которое не есть различие; оно снято. Мера есть реальное и самостоятельное отношение, которое образует для-себя-бытие вещи, а развитие меры заключает в себе различие и соотнесение качества и количества.

В мере есть простор для такого количественного изменения, к которому качество безразлично. Однако рано или поздно возникает такая точка этого изменения количественного, в которой изменяется качество, определенное количество оказывается специфицирующим, так что измененное количественное отношение превращается в некоторую меру и тем самым в новое качество, в новое нечто.

Переход количественных изменений в качественные имеет всеобщий характер, обнаруживается в природе, обществе и мышлении. Движение от одного качества к другому обычно совершается постепенно, в постоянной непрерывности количества, но рано или поздно постепенность скачкообразно прервется. Из специфицирующего единства прежнего качества и количества, согласно Гегелю, родится теперь уже безразличное им новое качество, которое, в свою очередь, будет подвергнуто отрицанию и станет другой вещью, и т. д. Так, по его мнению, возникает «узловая линия отношений меры».

Комментируя Гегеля, Энгельс заключал, что качественные изменения — точно определенным для каждого отдельного случая способом — могут происходить лишь путем количественного прибавления либо количественного убавления материи или движения.

С к а ч о к — прерывание постепенности, качественный переход от одной меры к другой, непосредственное единство этих мер, тождество и различие нового и старого. Скачок завершается эмерджентом. Скачок происходит в тот момент, когда внутренние тенденции или внешние силы, которые дестабилизируют целостность

объекта, перевешивают силы, ее сохраняющие. Категория скачка противоположна категории меры, поскольку скачком прежняя мера отрицается. Отрицание, правда, бывает не только диалектическим, со снятием, но также механически-разрушительным.

Благодаря скачку может возникнуть существенно иное единство качественных и количественных параметров трансформирующейся вещи. Скачки многообразны, их формы зависят от предыстории старой меры, характера ее отрицания и внешних условий. Чаще всего скачки выделяют по способу их осуществления: резко выраженные, скачки со взрывом и постепенные.

Феномен прерывания постепенности в процессах развития по-разному объясняется прошлыми и современными диалектическими учениями; классическая философия скачка предложена Гегелем. С середины XIX в. идея скачкообразных изменений входит в естествознание благодаря методологическим новациям в биологии. Импульс шел из Англии — от теории эволюции Дарвина и эволюционистского позитивизма Спенсера. Большое внимание понятию социальной революции как особого скачка уделялось в марксизме.

ВЕЧНОСТЬ, ДЕТЕРМИНИЗМ, ПРОРОЧЕСТВО

§ 1. Вечность Абсолютного

Время. — Концепция времени. — Вечность. — Вечная жизнь. —
Вечность и время. — Эсхатология

Божественное бытие наделяют свойством вечности, а физический мир мыслят как существующий во времени. Вечность и время по-разному определяются и сопрягаются в религиозном пантеизме и монотеизме, а также неоднозначно трактуются в секулярной философии и науке. В XX в. темпоральная проблематика выдвинулась на первый план в философии жизни и экзистенциализме, а также в теоретической физике (в теории относительности и синергетике). Обсудим альтернативные философско-религиозные концепции времени и вечности.

Время

Время (греч. χρόνος, лат. *tempus*) — 1) длительность, продолжительность бытия; 2) смена порядка сосуществования вещей и процессов; 3) отношение между «до» и «после»; 4) переход от прошлого через преходящее настоящее к будущему; 5) поток объективных или субъективных состояний. Слово «время» происходит от древнеиндийского корня *vart* (превращение) и связано со смыслом слов «сдвиг, изменение». Древнерусское *веремя* (ст.-слав.

врѣма) было близко к значению слов *солнцестояние* и *вечное обращение*, а также, возможно, *веретено*.

Время как последовательность предметов противоположно пространству (т. е. расположению предметов) и вечности (как своей первопричине). Оно ассоциируется с неопределенностью, размытостью, небытием, поскольку всякое настоящее исчезает в нем. «Время всегда начинается» (Аристотель). Вещи можно понимать как застывшие события, а через события время изменяет вещи. Процессы сосуществуют либо одновременно, либо один происходит раньше или после другого. Локальное время преходяще, конечно, а глобальное время длится столько, сколько существует вселенная.

Представления об объективном и субъективном времени истекают из наших восприятий и внутренних душевных состояний, хотя у человека нет специального органа чувств для распознавания прошлого и будущего. Время интимно знакомо каждому, тем не менее оно вечно загадочно для разума и не поддается наглядно-геометрическому моделированию. Оно кажется нам плывущим или проходящим, а мы идем сквозь него. Одни мыслители говорят о времени как процессе, ничем не обусловленном и открытом будущему. Другие же полагают, будто оно размножается. Гегель считал время абстракцией поглощения, перехода в ничто, абсолютным выходением вонне себя.

Распространенная метафора течения времени — образ текущей воды. Годовой цикл и его особые точки (Новый год, сроки посева, жатвы и др.) символизируют проявление сакрального времени. Буддистский символ колеса жизни (цепи причин и смены форм существования) — наглядный образ космического, мифологического и литургического времени. Вообще, языческий образ времени — это круг, выражающий идею цикличности бытия, повторения одного и того же. Атеисты-гуманисты предпочитают геометрию бесконечной и разомкнутой прямой линии — она символизирует беспредельную эволюцию вселенной и человека. «Стрела времени» — библейский образ конечного времени; оперение «стрелы» указывает на сотворение мира, а наконечник — на *causa finalis* (конечную причину-цель) всех времен. С христианской точки зрения неконкретика свершившейся истории, а именно будущий финал,

предопределяет характер «стрелы времени»: «светлое будущее» телеологически детерминирует прошлое и настоящее, придает конечный смысл вселенскому бытию и жизни человечества.

Что есть время, движется ли оно и насколько быстро, подобно ли оно потоку, течет ли по-разному, сколько его, как долго длится настоящее, можно ли более полно прожить время? Мертво ли прошлое, влияет ли оно на настоящее, Можно ли переживать будущее? Настоящее — это физическое или скорее психологическое событие? Как остановить мгновение? Все эти вопросы составляют волнующую проблему времени. Что же такое время, спрашивал Августин Аврелий и отвечал, что пока его об этом не спрашивают, он несколько не затрудняется, но как только хочет дать ответ, то сразу становится в тупик.

В Атарваведе время персонифицировано и трактуется как создатель и правитель мира. В брахманизме и позже в ведических текстах год объявлен единицей творения, символом заверщенного времени, а время — бесконечным повторением года. Многие мифы подчеркивают деструктивную и истребительную суть времени: все умирает во времени и предается забвению. В греческой мифологии Кронос, сын Урана и Геи, воспринимался как символ злого, неумолимого и смертоносного времени: он пожирает своих детей, превращает настоящее в мертвое прошлое. Для человека время — это жизнь, а жизнь — это время. Средняя продолжительность жизни современного человека не превышает 2 365 200 000 секунд.

Существование каждого индивида есть отдельная драма, разыгрывающаяся во времени перед лицом вечности. Личность человека неотделима от времени. Воспоминания о прошлом, равно как и прогнозирование будущего, связано с радостными или печальными событиями. Когда прошлое плохо, остается надежда на лучшее будущее. Людей больше волнует не то, что уже ушло в прошлое, а то, что может произойти в будущем. Каждое событие, длящееся более двух секунд, становится прошлым, но частично сохраняется в памяти.

Индивидуальная и социальная память способна в некоторой степени возвращать прошлое, соединять его с настоящим, останавливать мгновение и тем самым побеждать время и смерть. Если

сосуществующие процессы длятся от половины до одной секунды, то они воспринимаются как единое событие. Время двойственно воздействует на нас: мы пользуемся и наслаждаемся им, но также боимся его; оно имеет образы смерти и освобождения.

Термином *в р е м я* обозначают три разных феномена: 1) хронологическое время, измеряемое ходом часов (корреляция событий, движений, пространственных перемещений относительно Солнца); 2) психологическое время, представляющее собой некую длительность опыта в континууме сознания и тождественное потоку сознания (во сне или в бессознательном состоянии время для нас может не существовать); 3) реальное время как объективную последовательность мировых событий. В древней мифологии время представлялось как начало связи вещей и вечное повторение замкнутых циклов.

Эпическое время (у Гомера и др.) сопрягается с вращающимися по кругу процессами изменения вещей, а непрерывный Кронос разбивается на дискретные, слабо сомкнутые периоды, кайросы. *К а й р о с* (благоприятный момент, подходящее для какого-либо предприятия время) — божество благоприятного момента, почитавшееся в Олимпии; его изображали с крыльями и весами. В эпическом времени есть правремя богов и героев, а также время земных событий. В христианстве культивируется идея обновляющегося исторического времени — линейно-поступательного либо спиралевидного.

Н. А. Бердяев выделил три типа времени: 1) космическое (круговорот), поработающее человека; 2) историческое, промежуточное между космическим и экзистенциальным; 3) экзистенциальное (напряженность человеческих переживаний). Когда историческое время переходит в экзистенциальное, то история начинает переживаться как своя личная судьба, исчезает различие между прошлым и будущим, совершается прорыв к вечности.

В истории человеческой мысли (в богословия, философии, науке) сложились три концепции времени: феноменалистическая, субстанциальная и реляционная.

• **Феноменалистический** взгляд с особой силой проявился в субъективно-идеалистической философии XVIII—XX вв.

Например, Беркли и Юм развили представление о том, что именно последовательность наших идей (ощущений, впечатлений) образует время. Кант также не считал время объективным определением самих вещей, а видел в нем форму внутреннего чувства, субъективное условие человеческого созерцания, априорное условие всех феноменов вообще; время существует только в разуме как врожденная структура ума, которая организует наш опыт. Время, по Канту, не обобщение каких-то разных конкретных видов времен, ибо все они суть просто части одного и того же единого времени. Понятие времени не эмпирично, так как нельзя воспринять сосуществующие тела без предварительного представления о времени. Невозможно думать о явлении вне времени. Объекты подчас устранимы из сознания, но не время, даже если мы мыслим его пустым. Отрезки времени можно мыслить только при допущении бесконечного времени; отсюда — представление о нем априорно. Нельзя представить себе двухмерное время или два сосуществующих времени.

В своей философии субъективного времени А. Бергсон (1859—1941) обосновывает недопустимость сведения времени к пространству. Он различил механическое время (стрелки на циферблате, которые можно крутить взад и вперед) и живое время — длительность, имеющую прямое отношение к нашему сознанию и непрерывно созидающую абсолютно новое. Длительность — это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и разбухающего по мере движения вперед. Но если прошлое растет непрерывно, то оно и сохраняется бесконечно. Только интуицией мы способны уловить незавершенную текучесть времени. Длительность есть наша жизнь настоящим с памятью о прошлом и в предвосхищении будущего. Прошлого вне сознания не существует, а будущее не наступает. Сознание соединяет настоящим прошлое и будущее. Мгновение не реально, оно есть лишь «воспоминание настоящего». Конкретное время — это жизненный поток с элементами новизны в каждом мгновении.

Длительность, по Бергсону, есть субъективное переживание времени как единый и нераздельный акт, в котором прошлое накапливается непрерывно. В ней нет ни «прежде», ни «теперь». Ее невоз-

можно раздробить на части подобно тому, как нельзя огонь рассечь лезвием ножа. Длительность всегда становится, никогда не заканчивается, обнаруживает себя в памяти. С точки зрения Бергсона и Гуссерля, время есть внутренняя энергия бытия и сознания, их субъект. В экзистенциализме время также мыслится как форма субъективного существования человека, исчезающая со смертью личного «я». Так, Хайдеггер видит существенную характеристику экзистенциальности в проектировании себя вперед, в видении себя самого на фоне грядущего, а в подлинном настоящем усматривает мгновение, когда человек, постигая неподлинность окружающего, отрицая его, решает наконец свою судьбу. По Хайдеггеру, время — это единственная движущая сила бытия.

• **Субстанциальная концепция** описывает время как внешнее условие существования материальных вещей. В ней время понимается как некое самостоятельное и универсальное начало, которое безразлично к происходящим в мире процессам и не зависит ни от них, ни от пространства. Платон полагал, что Демиург ввел время, чтобы упорядочить хаос и превратить его в космос. Согласно Ньютону, следует различать истинное (абсолютное) и относительное время. В «Математических началах натуральной философии» он говорит, что истинное и математически абсолютное время протекает безотносительно к чему-либо вне его, иначе оно именуется длительностью. Относительное, кажущееся или обыденное время есть точная или изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения мера продолжительности, употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как то: час, день, месяц, год.

Все мировые события, по мнению Ньютона, происходят внутри абсолютного времени («пустого вместилища событий»), но никак на него не влияют. Классическая физика трактует абсолютное время как одномерное, непрерывное и бесконечно делимое. Такое время обладает связностью, состоит как бы из одного куска. Его невозможно разбить на части, которые были бы отделены друг от друга. Абсолютное время необратимо и однонаправленно, являя собой текущий от прошлого через настоящее к будущему поток причин и следствий. Оно бесконечно, устойчиво, равномерно,

ритмично, однородно, монотонно и математически упорядоченно; все его точки совершенно похожи друг на друга и располагаются линейно — на прямой линии. Вследствие неразличимости своих моментов абсолютное время не измеримо и непознаваемо.

В отличие от него относительное время выражает длительность конкретных состояний и измеряется посредством тех или иных периодических процессов (циклы вращения Земли вокруг Солнца или вокруг своей оси, колебания маятника часов и другие достаточно равномерные движения). Субстанциальная концепция времени укоренилась в классическом естествознании и натурфилософии в XVII—XIX вв. и до сих пор доминирует в обыденном сознании. Наша обычная интуиция не улавливает связи между пространством, временем и материей.

• Реляционная концепция времени начала складываться еще в Античности, однако не получала всеобщего признания вплоть до XX в. Сегодня она главенствует в физике и философии. Время в ней рассматривается как длительность процессов и мера всеобщего изменения тел, т. е. как изменяющееся свойство самих материальных вещей (Аристотель, Августин, Декарт, Лейбниц, Ломоносов, Гольбах, Дидро, Эйнштейн и др.). Аристотель доказывал, что время есть число равномерных движений («число движения») и что оно абстрагируется (разумной душой) из движения планет и других видов движения. Поскольку невозможно уловить во времени первое или последнее мгновение, постольку время, по Аристотелю, бесконечно и включает в себе неисчислимое множество частей.

Августин усмотрел во времени меру движения и изменения и сосредоточил внимание на духовном аспекте темпорального бытия. Он учил, что время было сотворено Богом одновременно с сотворением мира и вне мира не существует. Если бы все вещи вдруг исчезли, то вместе с ними исчезло бы и время. В уме Бога нет ни «до», ни «после», но лишь «сейчас». Все события для Бога одновременны, сосредоточены в настоящем. Бог безвременен, а потому не предвидит, а видит. Для людей же время состоит из прошлого, настоящего и будущего. Однако прошлого уже нет, а будущее — то, чего еще нет. Настоящее же, рассуждал Августин, будь оно все-

гда, не утекая в прошлое, уже не было бы временем, но вечностью. Настоящее является действительным временем, если через него будущее уходит в прошедшее. Жизнь в настоящем есть непрерывное пребывание в бытии. Человек склонен делить время на прошедшее, настоящее и будущее, но точнее было бы говорить о трех временах: о настоящем прошедшем, настоящем настоящего и настоящем будущего. Настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — это интуиция, настоящее будущего — это ожидание.

Лейбниц отверг субстанциалистский взгляд на время и классически развил реляционизм. Время — не отдельное начало и не причина движения, а проявление необратимых причинно-следственных взаимоотношений вещей, величина их движения. Объективная основа времени заключается в факте предшествующего нынешнего и последующего существования вещей, следующих одна за другой. Как атрибуты вещей длительность и протяженность неотрывны друг от друга и обусловлены характером взаимодействия тел.

Мгновения в отрыве от вещей, считал Лейбниц, ничто, и они имеют свое существование только в последовательном порядке самих вещей. Не Бог существует в пространстве и во времени, а своим существованием Он сам производит пространство и время. Когда мы, согласно обычному способу выражения, приписываем Ему бытие во всем пространстве и во всем времени, то эти слова означают лишь, что Он вездесущ и вечен, т. е. что пространство и время в своей безграничности являются необходимым следствием Его существования, а не отличными от Него существами, в которых Он существует. Если бы не было живых созданий, замечает Лейбниц, то пространство и время остались бы только в идеях Бога. Гегель поддержал мысль Лейбница о единстве пространства и времени как моментов движения.

В начале XX в. в физике сложилась теория относительности, своеобразно преломившая в себе учение Лейбница. Ее поддержал диалектический материализм. В специальной (1905) и общей (1916) теориях относительности доказывается, что длина, временной интервал и понятие одновременности не имеют абсолютного

характера, а зависят от взаимодействия и скоростей перемещения материальных объектов. Метрические свойства пространства-времени (хронотопа) обусловлены полями тяготения. Нельзя описывать время безотносительно к пространству, материи и скоростям движения систем отсчета. Время — четвертое измерение мира. Возможно, существуют миры с другими пространственно-временными параметрами.

В синергетике особо подчеркивается необратимость времени: необратимость процессов глобальна, а обратимость локальна. По И. Пригожину, стрела времени движется от порядка к хаосу, а от хаоса — к новому порядку. В открытых системах время представляет собой диалектическое единство: 1) хаотичности и квантованности; 2) прерывности и непрерывности; 3) целостности и разорванности; 4) асимметричности и множественности; 5) вероятности и многомерности.

Астрофизики предположили, что в момент своего рождения наша Метагалактика находилась в десятимерном пространстве-времени. В сильных гравитационных полях темп течения времени замедляется, а пространство искривляется и описывается не евклидовой, а римановой геометрией. В разных точках пространства гравитация неоднородна, в каждой из них время течет по-своему, а потому невозможно синхронизировать часы во всем пространстве.

Современная физика утверждает, что фотон (световая частица), прочерчивая при своем свободном движении геодезические линии, не имеет собственного времени и не стареет. «Для обычного наблюдателя, движущегося вместе с фотоном, — пишет Дж. Уитроу, — весь диапазон нашего времени должен пройти мгновенно»¹. В этом научном смысле Бог, мыслимый как Свет, не старится и не умирает. Таким образом, время не монотонно, а неоднородно и изменчиво.

Высказывается предположение о связи «стрелы времени» с расширением Вселенной. Из уравнений Эйнштейна вытекает теоретическая возможность обратимости времени, течения времени вспять. В рамках теории относительности разрабатывается гипотеза

¹ Уитроу Дж. Естественная философия времени. М., 1964. С. 388.

теза о дискретности и квантовании времени (т. е. об «атомах времени»). Поскольку в реляционной концепции понятие универсального и однородного времени утрачивает смысл, то на первый план выдвигается понятие локального времени: каждая материальная система имеет свое время жизни («время релаксации»), плохо соизмеримое с темпоральными параметрами других систем. Предметом синтетической дисциплины геохронометрии являются зависимости между пространством и временем.

Из представления о зависимости времени от материального субстрата выводятся понятия основных видов времени — физического, химического, биологического и социального. Все более интенсивно исследуются темпоральные особенности живых клеток, организмов, социального и исторического времени. Так, показано, что любой организм обладает своего рода внутренними часами, 6-часовым и 24-часовым ритмами. Наши внутренние органы работают с разной степенью напряженности в разное время суток, человеческий мозг генерирует многообразные электрические колебания.

А. Чижевский установил количественную зависимость жизнедеятельности растений, животных и людей от циклов солнечной активности. Н. Кондратьев открыл действие в обществе специфических К-циклов (45—60 лет), сопряженных со сменой доминирующих технологических и экономических укладов.

Историческое время измеряют столетием, взяв за основу смену одного поколения другим. Социальное время — форма общественного бытия, которая выражает длительность исторических процессов, их смены в ходе человеческой деятельности. Темпы социальных изменений убыстряются от века к веку, историческое время ускоряет бег, что особенно характерно для современной эпохи.

Каждая фаза индивидуального времени — детства, отрочества, юности, зрелости и старости — имеет свой ритм. Различают следующие типы социального времени: длительное, обманчивое, переменчивое, цикличное, замедляющееся, время позади себя, время впереди себя, взрывное. Скажем, иудей склонен оценивать важнейшие современные события сквозь призму библейской истории («время позади себя»), а адвентист живет ожиданием будущего конца

света. Каждая культура рассчитана на собственное время жизни, длительное или краткое, определяемое ее внутренними противоречиями.

Субъективное восприятие времени человеком является функцией, зависящей от его возраста и деятельности. Например, в детстве время для многих тянется мучительно медленно, а в старости летит незаметно. Когда мы занимаемся интересным делом, то не замечаем времени; напротив, нудное занятие или ожидание подчас кажутся нам нескончаемо долгими.

Таковы альтернативные концепции времени, примирить которые пока не удается. Тем не менее некоторые диалектики не оставляют попыток представить время в форме тождества противоположностей абсолютного и релятивного, неопределенного и определенного, дискретного и континуального, объективного и субъективного.

Вечность

Вечность (лат. *aetas, aeternitas, aeternum*) — 1) вневременность абсолютного существа, содержащего в себе сразу, нераздельно и постоянно всю полноту своего бытия; 2) «абсолютное настоящее» (Гегель); 3) бесконечная длительность, продолженность или повторяемость некоторого бытия во времени, не имеющего ни начала, ни конца; 4) всегдашнее и непреходящее бытие; 5) неопределенно долгий и бессрочный период времени; 6) бессмертие, будущая загробная духовная жизнь. Максимальная противоположность вечности — мгновение, т. е. точка «сейчас» между прошлым и будущим.

Начиная с Платона хроносу (аморфному времени) противопоставляют понятие **эона** (греч. *ἔων* — век, вечность), «вечно существующего», целостного и самозамкнутого жизненного века. Эон — в поздних античных мифах, возникших под влиянием иранских мифов, повелитель времени (Зерван), старец с головой льва, обвитый змеей. Согласно этим мифам, вся история и судьба всего человечества — это один эон. В гностицизме эон — это силы, исходящие от Божества, а в астрономии — это период времени, в течение которого точка равноденствия проходит весь зодиак, т. е. ровно 26 тыс. лет.

Одни мыслители постулируют, что мир возник «из ничего» после ничто; другие утверждают, что мир возник во времени после вечности и из вечности; третьи полагают, что любое начало мира помыслить совершенно невозможно. Так, согласно Платону, вечность — первообраз времени, пребывающий в потустороннем мире неподвижных идей. Аристотель, напротив, полагал вечность поюсторонней и пронизывающей вещи. Материалисты обычно фокусируют внимание на материальной временности, а идеалисты стремятся отыскать вечное в эпохах, эрах, отношениях между переходящими вещами и в логических связях суждений. В обсуждении проблемы спасения всегда конкурируют две точки зрения: 1) все временное исходит из вечности и должно в нее возвратиться («восстановление всех вещей», по Оригену); 2), смерть «изъята» из вечности, отсюда неуверенность в возможности своего спасения.

Классическую формулировку вечности приписывают А. М. С. Бозецию (480—525), средневековому христианскому философу и римскому государственному деятелю: «вечность Бога есть форма Его существования как полное обладание Им всем сразу в Его беспредельной жизни». Развивая представления о вечности Плотина, Бозеций истолковал вечное существование как беспредельную длительность, атемпоральность и внепространственность. Вечное существование не имеет ни начала, ни конца и является ж и в ы м. В этом смысле предикат «вечный» не надо приписывать ни числам, ни истинам, ни миру. Иная форма объективной реальности — время. Время и вечность не сводимы друг к другу, хотя как-то совместимы.

Наиболее уязвимо ядро концепции Бозеция о вечности — сближение им понятий длительности и атемпоральности. Под длительностью, во-первых, обычно понимают п р е б ы в а н и е в о в р е м е н и, но бессмысленно «пребывать во времени вне времени»; во-вторых, длительность сопряжена с представлением о д е л и м о с т и е е н а ч а с т и, что противоречит понятию атемпоральности как «пребывании всего сразу вместе и одновременно».

Против идеи вечности Бога-Творца иногда возражают: как вечное существо может что-либо созидать в земном мире, где властвует время? Понятие «деятельность атемпоральной личности» нелогично. Бог, если Он пребывает вне времени, не мог бы изменять

прошлое или предвидеть будущее. Логически не совмещаются, например, события молитвенной просьбы и последующего ответа Бога с дефиницией вечности как «вневременной одновременности». Если Бог вне времени, а люди живут во времени, то невозможно помыслить непосредственную связь Бога с людьми, а также уяснить соотношение идей Божественного предопределения и человеческой свободы. Чтобы не впасть в подобные логические противоречия мыслители Нового времени чаще предпочитали дефиницию вечности как «бесконечно длящегося времени» (Дж. Локк).

Представления о вечности возникли в глубокой древности в результате сравнения между собой постоянных и изменяющихся объектов, а также круговоротов природных и социальных ритмов. Одни вещи со временем разрушаются, другие же продолжают существовать неопределенно долго. Например, люди никогда не видели исчезновения земли, неба, океана; большинство же окружающих нас существ и предметов непременно когда-то исчезает. Древние считали богов хотя и рожденными, но бессмертными.

Отсюда вывод, что некоторые вещи и существа уникальны: они способны сопротивляться сокрушающей силе времени, побеждать ее, не подлежа ее воздействию. Впоследствии это рассуждение выразилось в метафизическом понятии вечности как признаке трансцендентного бытия — самодостаточного, невидимого, неопостижимого, сверхвременного, статичного, но вместе с тем творящего мир и время. Фалес Милетский говорил: «Бог древнее всего, ибо Он не сотворен», а «прекраснее всего — мир, ибо он творение Бога». Наиболее распространенные геометрические символы вечности — кольцо, спираль либо змея, которая кусает свой хвост. Вечность Бога изображается кругом с центральной точкой.

Трансцендентная вечность противоположна времени, не составлена им и не пребывает в нем. В ней нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего — никаких промежутков времени. Она не была и не будет, но только есть раз и навсегда (Августин). В отличие от времени, вечность нельзя измерить в каких-либо единицах, она не подвержена ни прибыли, ни убыли. Читаем у С. Л. Франка: «Вечность не есть бесконечная длительность во времени, которую нуж-

но было бы пройти всю от начала до конца (хотя здесь нет ни начала, ни конца), чтобы в ней удостовериться; вечность есть качество бытия, которое узнается сразу, — примерно подобно тому, как я сразу и в любой момент знаю, что всякая математическая истина имеет вечную силу, ибо по существу не затрагивается временем, лежит вне его, выходит за его пределы»².

Видимый и неизменный порядок небесных тел поражает воображение. Небо, Солнце, Луна, звезды являют собой образы вечности. Многие мифы повествуют о ничтожности земного времени в сравнении с вечностью (К. Леви-Строс назвал миф «машиной для уничтожения времени»). В Ригведе вечность, по сути, совпадает с небытием. Кальпа (закон, порядок) в древнеиндусских мифах — божественное исчисление времени, «сутки», которые живет Брахма, или время жизни вселенной. Причем, 1 кальпа = 24 тыс. «божественных лет» = 8 640 млн обычных лет (где 1 тыс. человеческих обычных лет равна 1 дню богов). Первая половина кальпы («день Брахмы») делится на 1 тыс. махаюг (в каждом 8 640 тыс. лет), в конце этого «дня» произойдет уничтожение материального мира и сонма богов, затем наступит «ночь Брахмы». Брахма проживет 100 собственных лет (сейчас он живет свой 51-й год), когда истечет еще 49 «брахманских» лет, то произойдет «махапралая» (гибель вселенной, смерть главных богов, торжество хаоса). Еще через такое же время родится новый Брахма и цикл времени кальп повторится вновь.

По китайской мифологии наш мир и время сотворены единым и вечным законом — Дао. Зороастрийцы древней Персии верили, что возраст нашего мира — 12 тыс. лет, мировое время делится на четыре периода по 3 тыс. лет каждый, а в конце времен бог добра Ормузд победит бога зла и разрушения Ангро-Маньюса. В книге пророка Даниила в Ветхом Завете упоминаются четыре царства — золота, серебра, бронзы и смеси железа с глиной; в конце всех времен Бог установит Вечное Царство. Иудаизм говорит о тысячелетнем периоде (миллениуме) между четырьмя мировыми временами и Вечным Царством. Древние мексиканцы были убеждены, что после конца нашего мира будут еще четыре мира.

² Франк С. Л. С нами Бог. Париж, 1964. С. 61.

В индуизме и буддизме описывается наиболее сложная система мировых периодов и миров, возникающих и умирающих. В них также важно число 4 — четыре сворачивающиеся юги, сопровождающиеся увеличением в мире количества зла. Время — другое имя бога смерти Ямы, а состояние нирваны тождественно вечности. Во многих древних текстах численно отражены астрономические наблюдения за движением небесных тел. Мифологические описания возрождения миров после их разрушения есть также у орфиков и стоиков.

Вечная жизнь

В древней религии тотемизма есть представление о странствующих по земле «вечных людях». Оно связано с верой в бессмертие рода. Жизнь христианина называется в Никейском кредо вечной жизнью в темпоральном смысле. В личной вечной жизни завершается сущность человека, сотворенного по образу Божьему. В загробном мире душа может пребывать нескончаемо долго. Длительность этого пребывания соответствует вечности Царствия Божия. Понятие «вечная жизнь» в евангельском значении не тождественно понятию бессмертия души и мыслится в связи с ожиданием воскресения. За воскрешением мертвых следует суд, который не только оправдывает, но также может приговорить к вечному наказанию. Антитезис вечной жизни — не земная жизнь, а вечная смерть. Воскрешенные различаются в вечной жизни по их «славе». Для верующего потерять связь с Богом — значит утратить в себе вечность.

Существуют два христианских учения о судьбе индивида в период между его смертью и воскресением. Согласно первому учению, душа умершего сразу же предстает перед предварительным судом, который отправляет ее в рай или ад. Это воззрение принижает ценность Последнего суда и не оставляет душе возможность искупить свою вину. Согласно второму учению, умерший впадает в особое сонное состояние, длящееся до всеобщего Страшного суда. Во время такого сна души личность неопределенно долго находится в промежуточном состоянии, а затем награждается за земные добрые дела либо наказывается за ранее совершенные грехи. Рим-

ские католики культивируют идею чистилища — первого суда над умершими. Индульгенции и пожертвования позволяют сократить заключение в чистилище. Православная церковь не признает чистилища, но и она верует в незримую связь живых и мертвых: поминовением усопшего можно облегчить приговор его душе на Последнем суде. Христианская теософия допускает возможность продолжения посмертного развития человеческих душ.

В сравнении с трансцендентной вечностью время в нашем сознании минимизируется, если вообще не мыслится иллюзорным. Когда, например, неоплатоники ведут речь о числах и о вечных истинах, то имеют в виду, что эти особые качества и отношения имеют вневременной характер, не возникают и не исчезают. В православной иконе золото символизирует вечное и противопоставлено земному свету. И все-таки идея вечности подразумевает идею времени, снимает ее в себе.

Прокл ввел два понятия вечности — вечность вечную (Бог) и вечность временную (мир). Последняя всегда в становлении и многоуровневая, т. е. составлена циклами разных порядков. О ней можно сказать, что в ней все в одном отношенииечно, а в другом — временно. Кайросом иногда называют такой момент времени, когда вечность проникает во временное существование и преображает его.

В. С. Соловьев отличал от реальной вечности призрачную вечность памяти о героях и великих людях. Н. А. Бердяев доказывал, что исторический процесс — это целостное и неразрывное единство прошлого, настоящего и будущего, в котором не только нечто истребляется, но и постоянно сохраняется. Феноменальное время прошлого и настоящего реально входит в ноуменальное время, присутствует в вечной зоне мировой действительности. Если человеческая культура хранит в себе вечные идеалы, то, как полагал В. М. Бехтерев, творя культуру, люди тем самым созидают вечное.

Заметим, что некоторые мыслители вообще не усматривают качественной специфики вечности и редуцируют ее к «дурной бесконечности» времени, к однообразной повторяемости одних и тех же темпоральных интервалов (Демокрит, Локк, Гассенди, Ньютон). Но вряд ли иррациональная вечность делится на мгновения времени без остатка.

Вечность и время

В истории теологии и философии сложились две конкурирующие концепции соотношения вечности и времени — монотеистическая и пантеистическая.

- **М о н о т е и з м.** Согласно этой концепции, трансцендентный и вечный Бог из ничего творит преходящий физический мир и конечное феноменальное время, так что в сотворенной природе нет ничего вечного, а абсолютная реальность не имеет ничего общего со временем, не соприкасается с ним. В ней ничего не происходит, она покоится. А история природы и человечества обновляется, имеет начало и конец, предзаданное направление и потаенный смысл. В христианском сознании время выпрямляется, летит в будущее стрелой. Его начало — сотворение мира, потом пришествие Христа; его конец — второе пришествие Христа, Страшный суд, спасение, вечная жизнь. Время имеет меньшую степень реальности, чем вечность.

- **П а н т е и з м.** Эта концепция основывается на представлении о вечном и реальном времени: имманентный Абсолют непрестанно эмануирует из себя временной космический порядок; вечность безусловного бытия всегда пронизывает и пропитывает творимое время, сохраняется во всех моментах физической длительности. Мир так же вечен, как и Абсолют, а абсолютная вечность деятельна. Вечность есть преодоление времени. Мир бесконечно стар и всегда молод, у него нет начала и конца.

Вместе с тем в пантеистической модели время движется по кругу, ничего подлинно нового в нем не происходит. Изменения в течение «мирового года» в конечном итоге оборачиваются покоем. Идея вечного возвращения сформулирована в раннегреческой и восточной космологии. Заимствуя ее и отказываясь от гегелевской схемы исторического прогресса, Ф. Ницше заявляет: все вещи возвращаются, и мы вместе с ними, мы повторялись бесконечное множество раз, и всё вместе с нами; и эта тонкая паутина, и блик луны среди деревьев, и даже этот миг и я в нем — все будет снова. История — скучная репродукция прошлого, каждый ее миг без инноваций отражает вечность.

Материалистический пантеизм признает, что материальный мир вечен в количественном и качественном смыслах. Так, диалектические материалисты убеждены, что в количественном отношении вечность включает в себя актуальную бесконечность последовательно сменяющих друг друга временных интервалов существования материальных объектов (столетий, тысячелетий), а в качественном отношении вечность складывается из бесконечных превращений форм и законов движения многообразных пространственно-временных структур. К миру в целом (в отличие от конечных вещей и процессов) нельзя применить понятия возраста, начала и конца. Цепь событий неразрывна и нескончаема, любое из них предваряется неисчерпаемым множеством иных.

Следует уточнить, что ни одна реальная религия не сводится ни к строгому теизму, ни к чистому пантеизму или панентеизму. Христиане и мусульмане, хотя и именуют Бога вечным и потусторонним, тем не менее совмещают этот взгляд с верой в то, что Он имеет высшую форму темпоральности. Его вечность заключает в себя все времена. В физическом мире время течет, а в Боге оно завершено. «Вера в вечного Бога — основа того мужества, которое преодолевает негативности временного процесса» (П. Тиллих).

Эсхатология

Особый аспект вопроса о соотношения вечности и времени освещается в э с х а т о л о г и и (от греч. ἔσχατος — последний, конечный, λόγος — учение) — учении о конечных судьбах мира и человека, «исходе» мировой истории. Предмет индивидуальной эсхатологии — загробная жизнь единичной человеческой души, а предмет всемирной эсхатологии — цели космоса, истории и их конец. В мифологии и религиозных текстах представлены сюжетно-образные, символические варианты эсхатологии (многочисленные варианты мифов о борьбе космоса и хаоса, потопе, Откровение Иоанна, Рагнарек и т.п.).

«Вероятно, эсхатологическое предчувствие потенциально присуще каждому человеку, — пишет Ф. Н. Петров. — Оно непосредственным образом связано с человеческим восприятием смерти,

с той повседневной борьбой, которую ведет человек с абсурдом в мироздании, в истории, в собственной жизни, и служит выражением человеческого стремления к обретению смысла»³.

Различают мифологическую и историческую эсхатологию. В мифологической эсхатологии подчеркивается идея вечного возвращения: мир после его гибели восстанавливается в прежнем виде. Из образовавшегося хаоса вновь складывается порядок, конец времени повторяется, судьба каждого человека неизбежна. Все события объясняются сквозь призму борьбы хаоса и космоса. Время испытывается людьми как распадающееся и виновное. Однако история вовсе не ужасна, хотя и зла, так как спасение неминуемо и коренится в циклическом возрождении. Спасительное будущее — это возврат к исходному рождению. История всего лишь прославляет вечность космоса и повторение миророждения.

В культовых праздниках разыгрывают процесс вечной регенерации утерянного прошлого. Напротив, историческая эсхатология христиан основана на опыте фиксации и датирования событий в настоящем времени. Этим событиям приписывается свойство новизны и исторической значимости. Перспектива Царства Божия обозначается Евангелием в противоположность иудейским представлениям о царстве Мессии как Царстве внутреннем, духовно-нравственном, для вхождения в которое нужны покаяние и вера. Согласно библейской эсхатологии, исторический опыт всегда специфичен, неуниверсален и неповторим; он зависит не столько от природных циклов, сколько от свободы выбора людей. У будущего больше возможностей, чем у первоначала. Историческое время когда-то завершится и более не возвратится. История непредсказуема, опасна, но тем не менее дает надежду на спасение, поскольку близится к своей финальной цели и в ней ощущается Божественная провиденция.

В библейской эсхатологии есть два подхода к проблеме конечной судьбы мира и человека: пророческий и апокалиптический. В свете первого подхода времена кризисов и бедствий видятся как

³ *Петров Ф. Н.* Миф о грядущей гибели и последующем возрождении мира. Челябинск, 2001. С. 103—104.

Божий суд, но при этом народу обещается светлое будущее, если он исправит свое поведение. Напротив, апокалиптическая эсхатология не придает значения человеческой энергии и все надежды возлагает на Бога, который уничтожит существующий мир и сотворит принципиально новый порядок. Философские учения, включающие эсхатологические мотивы, как правило, исходят из мифологической или религиозной эсхатологии.

Говорят о двух основных типах философской эсхатологии в европейской культурной традиции: 1) об эсхатологии в рамках собственно религиозной и мистической философии; 2) об эсхатологических мотивах в нерелигиозной теоретической философии, присутствующих прежде всего в историософских и культурологических концепциях (Н. Данилевский, К. Леонтьев, О. Шпенглер, А. Тойнби).

§ 2. Провиденциализм и предопределение

Стоики о Провиденции. — Христианство о Провиденции. — Возможность и действительность. — Необходимость и случайность. —
Предопределение и свобода воли

Провиденциализм (лат. *providentia* — провидение, предвидение, предзнание, предмыслие) — теистический взгляд на универсум и историю как на Божественный промысел, не доступный человеческому пониманию. Согласно этому взгляду, не только история в целом, но также каждое историческое событие обусловлено волей Бога и является моментом Его замысла осуществить конечную цель. Провиденциализм наиболее характерен для иудаизма, христианства и ислама. Учение о предетерминации во многом противоположно диалектическим концепциям взаимосвязи возможности и действительности, необходимости и случайности.

Стоики о Провиденции

Стоики уделяли много внимания этому понятию, некоторыми из них написаны о Провиденции специальные трактаты. Так, Цицерон говорил о Провиденции богов (*deorum providentia*). Клеант создал гимн Зевсу, в котором верховный бог предстает провидящим правителем мира и человечества, проектирует своей Провиденцией громадный круглый космос и гармонизирует все вещи. Римский стоик Сенека в одном из своих диалогов обосновывает веру в Провиденцию и полагает, «что Провиденция правит миром и Бог заботится о нас». По его мнению, термин «Провиденция» годится для именованя Б о г а.

Школа стоиков полемизировала с теми, кто считал, будто мир управляется слепой судьбой. Все случается в согласии с Божественным планом, утверждали стоики, поэтому высшую контролирующую силу следует называть Провиденцией. Император-стоик Марк Аврелий рассуждал: «Всё приключившееся с человеком произошло по желанию Бога, значит, случаемоеся никогда не происходит от злого начала».

Идеи стоиков о Провиденции впоследствии были восприняты христианством. После эпохи императора Августа в позднелатинском языке слово «Провиденция» стало обозначать Божество и писаться с заглавной буквы. Римский неоплатоник Макробий, защищавший язычество, персонифицировал Провиденцию в виде богини. Атомист Эпикур попытался опровергнуть учение стоиков о Божественной Провиденции, однако ни он, ни его последователи так и не смогли замедлить становление веры в Провиденцию в греко-римском мире. Эта вера постепенно укреплялась даже не столько благодаря диссертациям ученых-стоиков, сколько из-за массового распространения разных историй о странных событиях и чудесах, приписываемых Провиденции. Часть таких сенсационных историй опубликована в начале III в. римским ритором Аэлианом, который, правда, не стремился к исторической точности.

Несколько смыслов латинского слова *providentia* являются зеркальным отражением значений греческого *πρόνοια*. Историк Геродот был, пожалуй, первым из греческих авторов, применившим этот

термин в религиозном духе. По Геродоту, Божественная Провиденция есть источник мудрости. Она поддерживает природу в равновесии и не позволяет одному роду существ превосходить другие. Историк Ксенофон и биограф Плутарх понимали это слово как обозначение заботы богов о человечестве и мире. В религиозных представлениях в целом вера в существование слепой и беспощадной судьбы конфликтует с верой в спасительную Провиденцию.

Так, традиционные греко-римские фаталистические и астрологические воззрения отвергались иудеями и христианами. Как монотеисты, те и другие не верили в то, что звезды управляют миром, в особенности человеком. Апулей, философ и ритор II в., красочно описал в «Золотой пчеле» конфликт этих двух мировоззрений. Сам он живо интересовался эллинистическими мистериями, во время которых посвящаемых учили освобождаться от власти звезд.

Талмуд, авторитетный компендиум еврейской традиции, учит, что Израиль не подчиняется ни одной звезде, но только Богу. В еврейском языке даже нет аналога термину «Провиденция», тем не менее Ветхому Завету не чуждо общее понятие Божественного Провидения. Слово *próvoia* и сопряженные с ним слова используются в Новом Завете, хотя и редко. Так, в Евангелии от Матфея Иисус говорит, что ничто не случится без воли Бога, и даже волосы на твоей голове подсчитаны, а потому не стоит ничего бояться.

Христианство о Провиденции

Христианское представление о Провиденции обусловлено не только греко-римским влиянием, но и ветхозаветной историей о том, как Авраам был готов безропотно принести в жертву Богу своего сына Исаака. Авраам говорит Исааку: «Бог сам усмотрит молодое животное для жертвы, мой сын». Смысл термина «Провиденция» в позднем христианстве несколько отличается от старозаветного и новозаветного, имеет не столько библейский, сколько догматический характер и состоит в том, что Бог не только творит мир и правит им, но также являет доброту, заботится о сохранении всякого существования, ведет человечество к задуманной Им конечной цели — к спасению через любовь Иисуса Христа и силу Святого Духа.

Догматическая концепция Провиденции вырабатывалась в христианстве апологетами, отцами церкви, теологами. Евсевий и Иероним трактовали историю народов Средиземноморья и Переднего Востока как библейскую историю. Св. Августин доказывал в работе «О граде Божьем», что всемирная светская история подчинена прежде всего истории христианства. По его учению, история движется волею Бога, в ней реализуется Божественный план; христианство восторжествует, а затем — после конца света — наступит Царствие Божие. Существующий порядок и периоды истории (от сотворения мира до Христа и далее) предзаданы, и люди не в состоянии изменить их.

Эта доктрина была официально принята церковью и господствовала на протяжении всего европейского Средневековья. Хронисты (в Византии Иоанн Малала, Иоанн Зонара и др.; в Западной Европе Рауль Глабер, Отгон Фрейзингенский, Матвей Парижский и др.) рассматривали историю как обнаружение в мире Бога, действующего через людей. Главным содержанием истории они считали борьбу абсолютного добра и сатанинского зла, которая предопределена завершиться победой добра.

Многие мыслители Возрождения и Просвещения отказались от христианской периодизации истории, предпочтя ей рационалистические схемы исторического развития. Например, по мнению Гердера и Монтескье, история управляется внутренним естественным законом и прогрессирует. Тем не менее телеологическое объяснение истории не было предано забвению. Оно продолжает сохраняться не только в христианстве, исламе и иудаизме, но и в светской философии истории.

Идею трансцендентной цели истории так или иначе модернизировали Боссюэ (XVII в.), Де Местр, Шлегель, Ранке (XIX в.), а в XX в. неотомисты (Маритен и др.), протестантские теологи (Р. Нибур и др.), некоторые историки (Тойнби, Ротхаккер и др.). Провиденция по существу тождественна понятию предопределения, но отличается от последнего тем, что ей часто приписывается личностный характер.

Оптимистическая идеология Августина о гарантированности, неизбежности, завершенности истории и «слепоты» действий че-

ловека впоследствии трансформировалась в различные формы детерминизма, по сути, исключающие факторы свободы выбора и ответственности людей: 1) у французских просветителей — в идею исторического прогресса; 2) у Гердера и Канта — в учение об историческом становлении гуманности; 3) у Гегеля — в философию истории как самопознания абсолютной идеи через исторические действия людей; 4) у Конта — в концепцию трех стадий миропонимания; 5) у Маркса — в формационный подход.

Неопротестанты-диалектики (К. Барт, П. Тиллих, Р. Нибур и др.) подвергли резкой критике традиционный провиденциализм, противопоставив ему взгляд на историю как на сложнейший нелинейный процесс, который формируется всей совокупностью свободных действий людей. Стало быть, во-первых, история не имеет какого-либо предзаданного смысла; во вторых, каждый из нас несет личную ответственность за выбор между добром и злом; в-третьих, присущая человеку свобода непредсказуемо варьирует векторы общественного бытия. В общепhilософском плане анализ провиденциализма осуществляется при помощи категорий возможности и действительности, необходимости и случайности, других философских категорий.

Возможность и действительность

Это философские категории, выражающие своим соотношением процессы развития, взаимопереходы скрытого и видимого, потенциального и кинетического, сущности и явления, внутреннего и внешнего.

В повседневном смысле возможному обычно противопоставляют невозможное, а действительному — недействительное. Согласно В. И. Далю, **возможность** — это 1) исполнимость, сбыточность, разрешимость; 2) отсутствие помех или запретов; 3) мощь, сила, власть, могущество, достаток, средства, богатство; **действительность** — это 1) все то, что есть, невымышленно, истинно, свершено; 2) живое, жизненное, находящееся в движении плотью или духом; 3) проявляющее силу, производящее своей силой, действующее.

Этимологическое значение слова «действительность» восходит, вероятно, к латинскому *Deus* (Бог), сопряжено с творением, со светом сущности; русское слово «день» также имеет смысловое отношение к понятию света божьего. Слову «возможность» в греческом языке отвечает динамическое (силовое, потенциальное, некие источники, запасы), а слову «действительное» — энергетическое (действующее, движущее). В философском плане категории возможности и действительности получили свое наибольшее развитие в трудах Аристотеля и Гегеля.

В философии Аристотеля возможность и действительность в первую очередь берутся как категории языка. В формально-логическом аспекте Аристотель подразделяет все суждения на суждения возможности, суждения действительности и суждения необходимости. Например, суждение «*A*, возможно, станет *B*» относится к суждениям возможности, а суждения «*A* есть *B*» и «*A* не есть *B*» — к суждениям действительности.

В «Метафизике» категории возможности и действительности обсуждаются в онтологическом плане; с их помощью Аристотель по-своему решает проблему, происходит ли нечто из ничего или из чего-то. Он подразделяет бытие на потенциальное и актуальное и трактует становление некоторой вещи как переход из возможности в действительность (семя — человек в потенции, глыба мрамора — будущее изваяние Гермеса и т. п.). Существующее происходит не из ничего, а из чего-то другого существующего — через изменение последнего. Само изменение есть переход от того, что существует в возможности, к тому, что существует в действительности. Например, возможная белизна изменяется в действительную белизну.

Таким образом, не следует определять возможное как то, чего еще нет, в противоположность действительному как чему-то уже имеющемуся. Следует говорить о возможности и действительности как о двух видах объективного существования. Нечто бывает либо возможно, либо действительно, однако нечто не пребывает в этих состояниях одновременно. Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле.

Более конкретное различие существования в возможности и существования в действительности Стагирит проводит в своей теории материи и формы. Материя сама по себе есть только возможность формы. Благодаря присоединению к ней формы она превращается в конкретную вещь, в нечто целое, индивидуальное и действительное; именно форма делает материю действительностью. Если вещь изменяют, то в итоге она получает больше формы, чем имела прежде. Та вещь, которая имеет больше формы, более действительна.

Аристотель также увязывает возможность со способностью, а действительность — с деятельностью и целеполаганием; целью является действительность, и именно ради этой цели принимается способность. Возможность, или динамическое, есть нечто-в-себе, задаток, а также материя, которая может принимать все формы, не будучи сама формирующим началом. Действительное, или энергетическое, есть осуществляющаяся форма. Энергия — чистая деятельность из самой себя; деятельность — процесс самоопределения, реализующая себя всеобщая цель.

Аристотель различает три вида субстанции: 1) чувственно-ощутимую и конечную — у нее есть некая материя, от которой деятельная форма еще не отличена; 2) более высокий вид субстанции, в котором есть два полюса: полюс пассивной материи как возможности и полюс активной цели, осуществляемой умом (мыслью) через деятельность (тут деятельность существенно первична); 3) высший вид субстанции — для-себя-сущая, неподвижная, все приводящая в движение, не обладающая никакой материей, чистая деятельность (Нус, бог).

Бог понимается Аристотелем как неподвижный деятель, существующий до всякой возможности по существу, а не во времени. Сущность бога проста — это чистая деятельность, энергией которой совершается переход от возможности к действительности в форме видимого в природе и выполняется конечная цель непрерывно и моментально творить все космические потенции и улучшать вселенную. Видов актуализации существует столько же, сколько есть видов движения, энергии. По существу, и логически действительность предшествует возможности; активная форма

придает пассивным возможностям способность превращаться в действительность. В этом смысле развитие есть смена одной действительности другою.

В философии Гегеля усиливается диалектическая взаимосвязь возможности и действительности. Действительность, с точки зрения Гегеля, есть ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего. В действительности уже содержится снятая возможность. Возможность есть то, что существенно для действительности, но существенно таким образом, что есть вместе с тем только возможность. Что действительно, то возможно.

Принадлежа виртуальной сфере сущности (снятому бытию), возможность содержит в себе прошлую действительность, является неопределенным вместилищем всего вообще. Однако как форма существенности возможность недостаточна потому, что безгранично многообразна и неопределенна: возможно все то, что не противоречит себе. Свой недостаток возможность стремится восполнить через превращение одной из множества возможностей в действительность.

То, что действительно, может действовать, говорит Гегель; свою действительность нечто выказывает через то, что оно производит. Действительность конкретнее, нежели возможность; возможность — абстрактный момент действительности. Переход возможности в действительность есть развитие абстрактного до уровня конкретного. В основании процессов взаимоперехода возможности и действительности находится энергия субстанции. Бытие субстанции — в самом ее действии.

Гегель описывает разные виды возможности и действительности: формальную и реальную возможность, формальную и реальную действительность; он также обсуждает взаимосвязь возможности и действительности с категориями необходимости и случайности. Формальная возможность — неопределенное вместилище всего вообще. В смысле этой формальной возможности возможно все, что не противоречит себе. В отличие от нее реальная возможность уже не может быть чем-то иным, но только одним. Реальная возможность составляет все условия в целом, рассеянную действи-

тельность. Когда все условия сути дела полностью налицо, то она вступает в действительность: реальная возможность уже сама есть необходимость.

Формальная действительность — это существование вообще (ибо все возможное имеет некоторое бытие), связанное со случайностью. Случайное — это нечто действительное, определенное в то же время лишь как возможное, иное которого или противоположность которого также есть. Реальная действительность — это прежде всего вещь со многими свойствами, существующий мир. Ныне подразделение возможностей на формальные (абстрактные) и реальные (конкретные) общепринято.

Отрицание объективного характера возможности было характерно для материализма XVII—XVIII вв. Например, Гоббс понимал под возможностью то, необходимую причину чего нельзя разглядеть, а под действительностью — просто объективную реальность. По Канту, возможность и действительность суть априорные категории модальности, причем он предлагал различать логическую, реальную и практическую возможности. Сегодня возможности количественно измеряют через вероятность по шкале от 0 до 1; вероятность характеризует степень близости возможности к действительности.

Необходимость и случайность

Необходимость и случайность — философские категории, выражающие своей полярностью существенно разные степени зависимости относительного от абсолютного, освещающие характер связи возможного и действительного, обоснованного и основания, обозначающие меру обусловленности явления его сущностью или законом.

В обыденном смысле под необходимостью понимают то, что невозможно обойти, что неизбежно, чему нельзя помешать или без содействия чего невозможно жить и создавать блага. Например, закон природы действует всегда здесь и там, во всех точках пространства; его невозможно обойти. Логическая противоположность необходимому — обходимое, т. е. то, чего можно избежать, что

преодолимо и без чего и так проживешь. Случайность, согласно В. И. Далю, есть нечаянное, приключившееся само собой без умысла; случай — безотчетное и беспричинное начало, в которое веруют отвергающие провидение; случить — соединить в одно место или вообще сближать. Так что случай — это пересечение разных фрагментов действительности.

В обычном смысле в случайности вряд ли следует усматривать истинную противоположность объективной необходимости, поскольку люди чаще применяют понятие случайности в субъективно-оценочном значении неожиданности события, неясности его причины. Когда некоторые говорят, что «наука — враг случайности», то подразумевают именно данный смысл случайности; в других же смыслах (например, в описываемых ниже других смыслах) наука признает объективно-реальную природу случайности, изучает случайности и рекомендует использовать знание о них в технических целях.

В пантеистической философии необходимость понимается прежде всего в смысле апофатического (отрицательного) намека на вездесущность Абсолюта: безусловное невозможно обойти, все существующее есть множество эманаций субстанции, первой сущности. Согласно этой точке зрения необходимость действует вовне из сферы невидимой и внутренней сущности, внешне она проявляется как акциденция или модус. Спиноза учил, что каждый атрибут необходимо выражает целокупность субстанции; атрибут постигается из самого себя, внешне же он ограничивает себя до масштаба непосредственно данного, выявляется через модус.

Чем более нечто наделено субстанциальными признаками (чем оно ближе к Абсолюту), тем оно более необходимо. Напротив, чем слабее сопряжение косвенных производных Абсолюта с их предельным основанием, тем более случайным характером эти несовершенства обладают, относясь к внешней сфере акцидентального.

Таким образом, необходимость и случайность предстают соотносящимися противоположностями, и их взаимосвязь раскрывается по той же логике, что и связи субстанциального (атрибутивного) и акцидентального (модуса), внутреннего и внешнего, сущности и явления. Совершающийся вслепую переход

необходимости (в случайность), говорил Гегель, это скорее собственное развертывание абсолютного, его внутреннее движение, так что абсолютное, становясь внешним, скорее обнаруживает само себя.

Если Абсолют проявляет себя через многоуровневую цепь эманаций и если сущность многопорядкова, то всякий раз следует особо указывать онтологический уровень (систему отсчета), в отношении которого нечто квалифицируют либо как необходимое, либо, наоборот, как случайное. То, что в одном масштабе необходимо, оборачивается случайным в отношении действия сущности более глубокого порядка. И, наоборот, если явления (качества) со временем диалектически снимаются, «овнутриваются» в составе нового качества и возвращаются в виртуальное лоно сущности, то бывшее случайное способно интериоризоваться в необходимое, пополняя тем самым сущностные силы.

Случайное необходимо, а необходимое случайно. Вряд ли следует сводить необходимость к одной из ее разновидностей — к неизбежности — и впадать в фатализм. В указанном смысле случайность столь же объективно реальна, как и необходимость. Случайность можно определить в целом как пространственно-временную форму ограничения и проявления необходимости. В снятой (виртуальной) форме случайность дополняет сферу необходимого. Необходимость всегда имеет внутренний характер и лишь отсвечивает вовне через какую-либо случайность.

Тем самым необходимость ограничивает и отрицает себя именно в форме случайности, переходя — во внешнем своем проявлении — в свою случайную противоположность. При этом случайность сохраняет ряд черт необходимости, тем самым по существу оставаясь необходимостью, но вместе с тем присовокупляет к этим чертам признаки своей уникальности, единичности, феноменальности. В философии эссенциализма категории необходимости и случайности конкретизируют взаимосвязь сущности и явления, раскрывают их соотношение под специфическим углом зрения.

С позиций вероятностного детерминизма необходимость и случайность понимаются как две разные формы действительности, два вида событий. Их противопоставляют и определяют

путем различения двух типов возможностей, которые соответственно превращаются в необходимую действительность и в случайную действительность. Возможности подразделяют по степеням их силы — по степени вероятности на шкале от нуля до единицы. Нулевая точка отсчета будет означать невозможное, а вероятность, равная единице, — овеществленную возможность, действительность.

Необходимое и случайное определяют через понятия *реальной* и *формальной* возможностей: реальными называются такие возможности, которые обусловлены необходимыми сторонами и связями, законами функционирования и развития объекта; формальными — возможности, которые обусловлены случайными связями и отношениями (А. П. Шептулин).

Формальные (абстрактные) возможности измеряются малыми степенями вероятности, для их осуществления не достает необходимых условий, тем не менее случается, и они превращаются в действительность, когда, например, несколько наиболее сильных конкурирующих между собой возможностей обоюдно нейтрализуют друг друга и тем самым невольно позволяют осуществиться какому-нибудь весьма несовершенному «проекту будущего». Реальные (конкретные) возможности обладают максимальной жизнеспособностью, высокими степенями вероятности, близкими к единице; для своей реализации они обеспечены всеми необходимыми условиями.

В описываемой модели мерой связи необходимости и случайности с возможностью и действительностью выступает *вероятность*. Вероятное — мера необходимого в возможном (М. Н. Руткевич, В. И. Корюкин), а также мера случайного в действительном.

Необходимость — действительность, осуществившаяся из какой-либо одной из множества реальных возможностей, а случайность — действительность, в которую превратилась одна из формальных возможностей. В ходе своего роста в сфере сущности абстрактные возможности способны усиливаться до конкретных, а реальные возможности, напротив, подчас ослабевают до степеней формальных возможностей.

В этом смысле границы между необходимостью и случайностью размыты. Необходимость и случайность поэтому способны переходить друг в друга в своем скрытом возможностном базисе, хотя

продукты опредмечивания принципиально разных возможностей внешне «выглядят» как однотипные материальные явления.

Сторонники субъективного идеализма не признают объективного существования необходимого и случайного. Так, Юм выводил их из особенностей нашего мышления и привычек. Кант считал необходимое и случайное априорными способами мыслительной деятельности, внутренне присущими человеческому разуму. Мах и Витгенштейн сводили необходимость к сугубо логической необходимости. Риккерт, Виндельбанд и ряд других неокантианцев, признавая действие необходимости в природе, отвергали ее реальность в общественной жизни. Многие философы-эмпирики склонны понимать действительность как сумму единичных фактов, чувственных данных и не находят в ней действия необходимости; для них в мире царит случайность.

Как видим, на протяжении своего исторического развития философия выработала разные по идейному основанию модели связи необходимости и случайности, которые и поныне остаются взаимодополняющими теоретическими вариантами выбора. Пока никому не удался непротиворечивый синтез рассмотренных выше моделей, поэтому остается лишь предпочесть из них ту, которая созвучна мировоззрению выбирающего. Эти модели (в особенности пантеистическая и вероятностного детерминизма) применяют для описания динамических и статистических процессов объективного характера в природе и обществе, а также процессов целеполагания и душевной жизни.

Вместе с тем вполне логично выделение двух типов случайности — объективной и субъективной. В теории статистики и теории вероятностей подчеркивается, что когда связь между огромной массой причин отдаленна и трудноопределима, тогда случайное есть прежде всего то, что сопряжено с нашим незнанием, имеет субъективный характер: случайное — это событие, причин которого мы не знаем.

Предопределение и свобода воли

Предопределение (лат. *praedeterminatio*) — религиозное и философское представление об изначальной заданности волею и

промыслом Бога поступков и судеб людей и народов, событий в их жизни, общего хода истории, а также будущего спасения или осуждения в вечности того или иного человека. Учение о полном предопределении обосновывает идею всемогущества Бога и бессилия человека. Христианская доктрина предопределения была направлена против античных идей безличной судьбы и космической необходимости.

В учении о Богочеловеке антиномично одобряются два утверждения: 1) все без изъятия зависит от Бога; 2) тем не менее нечто все-таки зависит от человека.

Необходимость (неволя) в идеальном человеке Иисусе Христе трактуется как свобода, которая перестает быть произволом. Однако в отношении рядового человека не удается ясно согласовать представления о его полной зависимости и частичной независимости от Бога и приходится выбирать между фатализмом (идеей предопределения) и волюнтаризмом (идеей свободы воли человека). Так, Спиноза, выбирая фатализм, считал представление о свободе воли обманом воображения. Если мы чувствуем себя произвольно действующими, говорил Спиноза, то ведь и камень, который под действием сил тяготения падает на землю, мог бы считать себя свободным, если бы обладал ощущениями.

Н. Е. Покровский считает, что чувство безысходности из-за веры в предопределение, как ни странно, одновременно закаляет и укрепляет личность: «В самом деле, если человек обречен быть послушной игрушкой в руках предопределения, которому он следует без сомнений и упреков, с закрытыми глазами, то земная активность человека как бы лишалась оков мелочного Божественного контроля: жить ради своего земного удела, зная, что спасение или неспасение так или иначе наступит человека. Так, жесткое предопределение и отрицание свободы воли не влекли за собой светской пассивности и безынициативности пуритан. Напротив, это раскрепощало их дух и требовало от них действий без оглядки на судьбоносное предопределение»⁴.

⁴ Покровский Н. Е. Ранняя американская философия. Пуританизм. М., 1980. С. 64—65.

В начале V в. христианская диалектика предопределения и свободы уточнялась в дискуссиях между пелагианцами и августинианцами. Британский монах Морган, или Пелагий (354—420), доказывал, что ничего не бывает помимо воли человека и независимо от нее. После грехопадения человек вовсе не лишился свободы самоопределения: так, он по своей воле способен не грешить. Грех генетически не передается детям, следовательно, нет ни наследуемого первородного греха, ни повреждения от него потомков. Человек рождается таким же непорочным, какими из рук Творца вышли Адам и Ева.

Пелагий отстаивал тезис об отсутствии причинной связи между смертностью и греховностью человека: Адам умер бы рано или поздно, вне зависимости от своих грехов, потому что он по своей природе смертен. Таким образом, человечество само, без особой помощи Святого Духа, способно достигать совершенства, а Божественная благодать — это только вспомогательное средство, помогающее делать добро. Пелагиане верили, что благодать дается всем, но ее «объем» зависит от наших заслуг. Согласно теории синергизма человек должен сам «содействовать» Богу в своем исправлении.

Напротив, Августин полагал, что после падения грех в человеке стал господствующей силой, а тяга к добру утрачена. Тем самым человек лишен способности сам себя спасти. Спасение зависит исключительно от милости Бога, который силою Святого Духа производит в душе грешника, независимо от его воли и заслуг, желание добра. По утверждению Августина, Бог изначально предопределил вечные благословения для праведников и осуждения неправедных людей. Мотив к деланию добра дается верой, а все, что не от веры — грех. Благодать Бога непреодолима и побеждает противящуюся ей волю грешника. Тем не менее спасутся не все грешники, но лишь те, кто безусловно предопределен к спасению, т. е. заранее избранные люди.

Впоследствии Фома Аквинский подчеркивал мысль Августина, что не в природе человека творить добро, достойное вечной жизни; человека можно сориентировать на добро только через воздействие Бога. Христианская церковь приняла с некоторыми поправками точку зрения Августина, пелагианство же было осуждено как

ересь в 418 г. папой Зосимой и в 431 г. — Вселенским собором в Ефесе.

В 20-е гг. V в. в Южной Галлии монах Кассиан возглавил движение полупелагиан, стремившихся примирить взгляды Августина и Пелагия. Полупелагиане учили, что без благодати, даруемой Богом, люди не сумеют реализовать свои способности, но в то же время благодать внутри каждого человека подчинена его свободе воли (правда, наша свобода воли ослаблена грехом прародителей), а начало веры зависит только от самого человека. Человек волен принимать благодать, даваемую ему в соответствии с его заслугами, или противостоять ее благотворным воздействиям. Спасение есть результат совместного действия свободы воли человека и силы Божественной благодати. Иисус Христос, умерший за всех, даровал благодать каждому человеку. Бог пожелал спасти всех исполнивших требования Евангелий, но вовсе не предустановил заранее, кому пойти в рай, а кому в ад.

Споры о предопределении и свободе воли человека никогда не прекращались в теологии христиан, мусульман и иудеев. Историк Иосиф Флавий писал о полемике в Иудее между приверженцами идеи предопределения, сторонниками учения о свободе воли человека (эссеями) и фарисеями, стремившимися к компромиссу между ними. В VIII—IX вв. в исламской теологии шла дискуссия между джабаритами, которые настаивали на абсолютном предопределении, и кадаритами, признававшими свободу воли человека.

В христианстве в эпоху Реформации споры на эту тему возобновились с особой силой. Лютер и Меланхтон смягчили принцип предопределения: утерянное право на спасение можно вновь обрести через смирение, покаяние и совершение таинств. Лютер считал предопределение судьбы человека свободным выбором Бога. Кальвин настаивал на том, что Христос принес Себя в жертву лишь для избранных, но вовсе не для всех людей.

Согласно Кальвину, несоответствие между предопределением и свободой воли непостижимо и является выражением верховной воли Бога. Одни богословы, вслед за Кальвином, говорят, что Бог предопределил грехопадение человека еще до его сотворения. Другие отстаивают тезис о том, что Бог предпочел не знать, каким пу-

тем пойдут Адам и человечество, хотя и мог предсказать последствия разных вариантов поступков людей; но предсказать — еще не значит предопределить.

Э. Фромм так суммирует богословские аргументы против абсолютного детерминизма:

— Бог дал человеку свободу выбирать между добром и злом, поэтому человек обладает такой свободой;

— коль скоро Бог возлагает на человека ответственность за свои поступки, а ответственность немыслима без свободы выбора, то человек свободен;

— человек ощущает себя свободным, а осознание им своей свободы есть свидетельство существования самой человеческой свободы.

Марксист-детерминист на это возразит:

— вера в Бога социально обусловлена;

— причина «ответственности» — в защите богатых от бедных;

— сознание свободы есть всего лишь иллюзия свободы, вызываемая неосознанными мотивами и силами⁵.

Западная христианская церковь в большей степени поддерживает тезис о благодати как единственном условии спасения, а восточная церковь допускает наряду с предопределением такое условие спасения, как *с в о б о д а в о л и*. Православие выдвигает формулу «Бог намерен спасти всех, но не все спасутся». В. Н. Лосский писал, что «Бог становится бессильным перед человеческой свободой», ибо по собственному желанию Он создал человеческое бытие, в которое не хочет входить «без стука».

Нынешний римский католицизм допускает, что человек может добиться спасения, даже не будучи к нему предопределенным. Подчас понятие предопределения развертывается до доктрины двойного предопределения: одни люди предопределены ко спасению, другие — к осуждению.

Понятия «Провиденция» и «предопределение» имеют не только совпадения по своему существу, но также и различия. Иоанн

⁵ См.: Фромм Э. Духовная сущность человека. Способность к добру и злу // Филос. науки. 1990. № 8. С. 93—94.

Дамаскин выразил их различие формулой: «Бог все предвидит, но не все предопределяет».

Й. Барбур ставит новую проблему, связанную с ролью случая в различных областях науки. Должны ли мы, спрашивает он, отстаивать традиционную идею Божественного суверенитета и разделять взгляд, что те явления, которые видятся ученым случайностью, на самом деле провиденциально управляются Богом? Или же человеческая свобода и случайность в природе представляют собой самоограничение предвидения и власти Бога, которое потребовалось при сотворении этого мира?⁶.

§ 3. Проблема объективного закона природы

Вера и неверие в чудо закона природы. — Проблема универсалий: общее и единичное. — Понятие закона. Его виды. — Два учения о генезисе понятия закона. — Гипотеза о пограничном характере закона природы. — Причины плюрализма концепций закона природы. — Разъяснения гипотезы пограничности закона

Вера и неверие в чудо закона природы

Наука исходит из неявной общей предпосылки, что объективному миру свойственна внутренняя упорядоченность, иначе мир невозможно рационально познать и описать. Эта предпосылка, органично встроенная в наши умы, не относится к числу строго доказанных истин, чаще имеет апофатическое обоснование, но мало кто из гениев науки проявлял желание ее опровергнуть.

Известный британский теолог Т. Торрэнс, изучавший религиозные основания науки, пришел к выводу, что мыслить научно — значит стремиться думать в соответствии с той формой абсолют-

⁶ См.: Барбур Й. Религия и наука: история и современность. М., 2002. С. 122—123.

ной разумности, которой подчинена вся природа; осмысливание внутренней интеллигибельности мира в терминах физических законов кладет начало тому, что мы именуем *н а у ч н ы м с о з н а н и е м*.

Научный смысл, следовательно, происходит от признания законов природы, а твердое убеждение в объективной реальности таких законов в конечном счете требует риска веры в высшую разумность космоса. Крупнейшие мыслители всех времен полагали, что равновесное сочетание важнейших мировых противоположностей (притяжения и отталкивания, прерывности и непрерывности, конечного и бесконечного и т. д.) лучше всего выражается универсальными законами природы.

Так, А. Пуанкаре, классик релятивистской физики, считал, что наполненность мира гармонией есть «вечное чудо», что исключения из законов крайне редки и что эстетическое в науке в первую очередь связано с созерцанием этого бесценного чуда. «Тот, кто его вкусил, кто увидел хотя бы издали роскошную гармонию законов природы, будет более расположен пренебрегать своими маленькими эгоистическими интересами, чем любой другой. Он получит идеал, который будет любить больше самого себя, и это единственная почва, на которой можно строить мораль»⁷.

Вместе с тем концептуальное системосозидание, сопряженное с признанием всеобщих законов бытия, периодически подвергается жесткой критике со стороны скептически настроенных философов и ученых. Скептики, агностики и нигилисты время от времени до основания разрушают утвердившееся холистическое мировоззрение, не подозревая, однако, что расчищают место для нового холистического синтеза. Ж.-П. Вернан ясно описал механизм взаимоперехода рационализма и скептицизма на примере истории античной философии⁸.

Сходный духовный колебательный процесс нетрудно обнаружить в истории современной науки. Например, Л. Витгенштейн расценивал объяснение событий через законы природы как пережиток

⁷ Пуанкаре А. О науке. М., 1990. С. 658.

⁸ См.: Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.

первобытной мифологии. Он говорил, что ученые останавливаются перед естественными законами как перед чем-то неприкосновенным, как древние останавливались перед Богом и судьбой.

Нынешняя «постмодернистская деконструкция» холистического мироотношения имеет целью десакрализовать религиозные основания естествознания и подорвать веру ученых в объективную реальность законов природы. Широкая пропаганда и навязывание ученым постмодернистского стиля мышления грозит полностью лишить научное объяснение «физического смысла», свести фундаментальные науки к технологии ноу-хау. Не случайно поэтому в философии и науке сегодня усиливается противодействие постмодернизму. Все более заметна тенденция возродить холизм — обновить мировоззренческие объяснительные принципы, создать новую картину целостности мира и человека, восстановить в рамках неохоллизма веру в объективную реальность законов природы.

Проблема универсалий: общее и единичное

В классической философии законы природы считаются универсалиями — некими сверхчувственными общими родами бытия, виртуально пребывающими во всех отдельных вещах (в и д а х). Во введении к «Категориям» Аристотеля Порфирий (234—301) ставит три вопроса: 1) существуют ли универсалии в действительности или только в уме; 2) если они существуют в действительности, то материальны они или нематериальны; 3) если они материальны, то существуют ли они вне чувственных вещей или присутствуют в них? Позже Абельяр добавляет четвертый вопрос: если универсалии существуют только в уме, то обладают ли они каким-то значением, если они ни к чему не отсылают в действительности?

Эти вопросы по сей день не решены и актуальны (правда, ныне предпочитают говорить не об универсалиях, родах и видах, а об общем и единичном. Е д и н и ч н о е и о б щ е е — философские категории, своей совместностью выражающие пропорции сходного и различного в вещах, закономерно повторяющегося и исключительно случайного в мире, стандартного и уникального в деятель-

ности, обычного и необычайного в жизни людей. Отдельное — способ индивидуализированного существования общего в форме вещи.

Е д и н и ч н о е — то, что локализовано именно в этом, а ни в каком другом фрагменте бытия и более нигде не повторяется. Обстоятельство, что единичному присущи свойства несравненности, несводимости к другому, отличаемости от всякого иного, не позволяет исчерпывающе отражать единичное средствами логического мышления. Единичное ускользает от понятия, в полной мере не поддается по своему существу рациональному осмыслению и «сенсационно», т. е. через зрительные, слуховые и другие ощущения полагается в сознании познающего его человека.

Чаще всего единичное фиксируют именами собственными или указательными определениями типа *этот, здесь, теперь*. В языке науки синонимами единичного предмета считают такие термины, как *индивид, индивидуность, индивидуальность* (от лат. *individuum* — неразлучный, неделимый); ни с чем не сравнимое событие могут обозначать термином *сингулярность* (от лат. *singularis* — одинокий, единственный в своем роде). Важнейшим способом индивидуации предмета или события является уточнение его пространственно-временных координат: например, «быть в данный момент в верхнем от левой руки углу зрения» (Н. Гудмен).

О б щ е е — то, что характерно для многих одних, повторяется в разных интервалах пространства и времени, оказывается проявлением родовой сущности (идеи, закона, принципа). В противовес единичному, категория общего акцентирует наше внимание на том, что сближает и объединяет разные одни и противостоит тенденциям индивидуализма и изоляционизма. При сравнении разных предметов обнаруживается, что в каком-нибудь отношении они схожи, подобны или даже неразличимы и сводимы друг к другу.

Такая частичная сопоставимость качеств позволяет временно отвлечься от их различий и мысленно закрепить момент их тождества в логической абстракции (в понятии), которая становится чем-то вроде квантифицированной переменной. Значения этой переменной — ранее сравниваемые качества, обобщение которых низвело

различия между ними в рамках абстракции до сугубо количественных различий. О таком общем говорят как об абстрактно-общем.

Категория *о т д е л ь н о г о* конкретизирует категории качества, вещи, целого, вида. Если абстрактное мышление способно отождествлять мыслимые предметы до их абсолютной неразличимости, то вряд ли в самом реальном мире существуют совершенно одинаковые вещи, явления, процессы. В физическом мире общее проявляется через единичное, причем таким способом, что единичное и общее оказываются сторонами объединяющего их отдельного. Отдельное — наличное бытие, определяемое как индивидуальная форма существования общего. Каждому отдельному присуща своя индивидуальная мера взаимосвязи общего и единичного, своя пропорция их сплава, которая именуется особенным. Отдельное в некоторых смыслах противоположно категориям содержания и целого, выражая идею внешнего противостояния одной вещи другим и ограничения самобытия.

Согласно В. И. Далю, *о с о б е н н ы й* — отдельный, опричный, невместный, не общий; отличный от прочих, иной, другого разбора; *о с о б а* — лицо, личность, всякий человек по себе. Обозначая отличительно-конкретное во взаимосвязи общего и единичного в каждом отдельном, особенное по определению подразумевает в себе и то, чем, например, *A* как отдельное отличается от всех *не-A*, и то, чем *A* сходно с *не-A*. Особенное, следовательно, одной своей гранью выступает как единичное, а другой — как общее (но не как всеобщее).

В с е о б щ е е — универсальное общее, общее без границ, т. е. то, что присуще всем без исключения. Оно может пониматься как субстанциальное свойство (атрибут), мировая связь (закон мироздания), безусловное отношение (абсолютная истина, совершенство), а также как абсолютный носитель всех свойств, связей и отношений (материя как всеобщий субстрат, полнота бытия, вечный идеал).

Когда говорят об общем, то прямо или косвенно указывают его границы, род, так что мир мыслится как иерархия из субстратов и связей разных степеней общего. Например, в физике одни законы сохранения сопряжены с частными видами взаимодействия, другие — с более общими, а третьи — со всемирными. По отношению

же ко всеобщему понятие степени общности не применяют. Всеобщее можно трактовать как: 1) абстрактно-всеобщее, 2) конкретно-всеобщее, 3) потенциально-всеобщее, 4) актуально-всеобщее.

В отличие от рассмотренного выше абстрактно-общего (и абстрактно-всеобщего) конкретно-общее и конкретно-всеобщее определяются как такие реальные или идеальные индивиды (единичности, отдельности), сущность которых почти или полностью совпадает с их существованием. Например, в Новом Завете Христос предстает как Богочеловек, т. е. как такой уникальный представитель рода человеческого (отдельное), в единичность которого вплавлена полнота бытия (всеобщее).

Так или иначе, конкретно-общее есть совершенный предмет (знак), или идеал, т. е. такая чувственно данная отдельность, которая образцово и максимально полно воплощает в себе и репрезентирует субъекту сущность или закон какого-либо рода явлений.

Если в явлении относительно полно и неискаженно проявлена сущность не самого глубокого порядка, то такое явление предстает для нас как ценность конкретно-общего. Если же имеют в виду совершенное чувственное явление всеобщего, то такой сверхценный идеал логично именовать конкретно-всеобщим. Понятно, что отдельное, в котором явно сконцентрирована общая (и тем более предельно общая) сущность, крайне редко встречается в природе и обществе; его относят к разряду гениальной единичности и усматривают в нем совпадение истинности и красоты.

Сказанное позволяет вычленивать три типа взаимосвязи общего и отдельного: 1) формально-логический, 2) природно-синкретический и 3) феноменально-образцовый.

Первый тип характерен для воспроизведения мысленного отдельного в виде суммы общих определений, когда одно общее, взятое в логически чистом виде, складывается с другими общими (одно понятие соединяют с другими понятиями) по правилам родовидового определения понятия. Область пересечения логических объемов складываемых понятий дает нам приближающееся к единичности содержание мысленного отдельного.

Природно-синтетический тип связи общего и отдельного в корне отличается от познания отдельного методом оперирования

общим в «чистом виде»: в нем общее не дано нам как таковое, в этом случае оно всегда косвенно и неполно проявлено через единичное.

Наконец, феноменально-образцовый тип связи общего и отдельного есть случай яркой светимости общего в единичном, когда люди признают тождественными некоторое общее (всеобщее) и ту гениальную единичность, в которой оно свободно выражается.

Формально-общее и первый из упомянутых типов связи общего и отдельного лежат в основе логического мышления и рационального познания, и именно им отдает предпочтение философский рационализм. Эмпиризм ориентируется на второй тип связи общего и отдельного и приписывает главную роль единичному, чувственно-конкретному, индуктивным обобщениям, которые срощены с фактами. Философский интуитивизм и иррационализм в большей степени привержены размышлениям о совершенном проявлении безусловного и предпочитают концентрироваться на феноменально-образцовом типе связи общего и отдельного.

В философии сложились и ныне продолжают конкурировать между собой три основных направления в истолковании природы общего: реализм, номинализм и синкретизм.

• **Р е а л и з м** — направление в философии, сторонники которого признают, что общее как прообраз наших понятий (универсалий) существует реально и самостоятельно вне нашего сознания, в потустороннем мире объективных идей, сущностей (Платон, Мур, Уайтхед), либо как неизменное и сплошное Бытие (Парменид, Зенон), либо как группа предметов, подобная войску (Расцелин). Реалисты ведут речь об объективно-реальном общем в «чистом виде», которое не зависит от единичного и первично по отношению к единичному. Само же единичное они либо лишают реальности (оно всего лишь тень Идеи), либо представляют себе как преходящую эманацию общего.

Крайний реализм объявляет универсалии существующими независимо от вещей. Умеренный реализм признает, что универсалии реально существуют в единичных вещах, в отдельном. Согласно Фоме Аквинскому, универсалии существуют тройко: до вещей в разуме Бога (это вечные прообразы вещей), в вещах — как их сущности, после вещей — как наши абстракции, понятия. Немало современных математиков склонны к платонизму.

- **Номинализм** — течение в философии, объявляющее реальным только единичное и отрицающее объективно-реальное существование общего в вещах. Номиналисты полагают, что общее есть лишь имя, наименование; идеи находятся исключительно в наших умах, универсалии существуют только в нашем мышлении и нигде более. Если мы присвоим некоторое имя ряду единичных вещей, то получаем возможность оперировать мысленно этим именем как общим.

Одни номиналисты понимали под единичным внешние чувственные вещи (Оккам), другие сводили вещи к сумме ощущений субъекта (Беркли), третьи трактовали единичное как духовные индивиды (монады Лейбница). Современные номиналисты (а среди них есть не только философы, но также математики и логики) предлагают исключить все абстрактные термины, заменить их индивидами и именами собственными.

- **Синкретизм** пытается преодолеть дилемму реализма и номинализма и объявляет общее не менее реальным, чем единичное, причем в вещах общее и единичное мыслятся синкретично слитыми — ни то ни другое не объявляется первичным или вторичным.

Исторически синкретизм не получил цельного оформления, но под влиянием идей Аристотеля близкий к нему вариант выработали концептуалисты (Абеляр, Ф. Бэкон, Локк). По их мнению, в вещах есть объективно-общее. Сравнивая единичные вещи, наш ум абстрагирует это общее и обозначает его словом — так общее в вещах закрепляется в форме универсалий, т. е. в форме общего в уме. Общее и единичное суть полюсы вещей, переходящие друг в друга как рефлексивные противоположности.

Ни одному из указанных трех направлений в целом не удастся одержать верх, и по сей день они остаются равноправными философскими учениями.

Понятие закона. Его виды

Фома Аквинский выделил четыре типа законов: вечный закон (*lex aeterna*); естественный закон (*lex naturalis*); человеческий закон (*lex humana*); Божественный закон (*lex divina*).

Вечный закон — всеобщий закон миропорядка и источник всех других законов. Естественный закон — непосредственное проявление вечного закона. В сфере практического поведения человек действует в силу естественного закона, определяющего порядок взаимоотношений людей в обществе. Человеческий закон — закон, снабженный принудительными санкциями для его исполнения. Совершенные и добродетельные люди могут обходиться и без человеческого закона, для них достаточно естественного закона. Б о ж е с т в е н н ы й з а к о н — закон (правила исповедания), данный людям в Божественном Откровении.

Понятие объективного закона природы принято противопоставлять понятию субъективно установленной нормы человеческого поведения (например, юридическому или моральному закону). Сложились два разных представления о законе (греч. νόμος, лат. *lex*): 1) закон есть объективно-реальное существенное отношение (связь) явлений, обладающее признаками необходимости, всеобщности, бесконечности, повторяемости и устойчивости; 2) закон — это обязательное для людей социальное установление.

О б ъ е к т и в н ы й з а к о н действует в бесконечной сфере явлений неизменно и с непреложной необходимостью. Напротив, люди подчас нарушают навязанные им правила жизни, а то и вовсе заставляют законодателей менять свод законов; в одной стране приняты такие законы, а в другой — иные. Так, Аристотель утверждал, что справедливое по природе не всегда является справедливым по закону. Вместе с тем у объективного закона и у субъективно-установленной нормы поведения есть общее свойство определять и регулировать ход событий.

Заметим, что, вероятно, древнегреческое существительное *номос* произошло от глагола со значением «делать». Есть мнение, что в древности номосом называли изгородь, границу, которую пастухи ставили, чтобы животные не покидали пастбища. В этом смысле номосы-законы суть ограничения, перечни запретов. Иногда русское слово «закон» этимологически трактуют не в смысле положить чему-либо конец или закончить, а в противоположном смысле «апейрона» — выхода «за кон», за конец, за рамки опыта, в бесконечное, что точнее отвечает дефиниции закона как формы беско-

нечности. В ведической философии общий регулятор движения вещей обозначается термином *pṛita* (от санскр. *rta* — двигаться; *rita* — закон движения; отсюда — *ṛituaḥ*, т. е. ход вещей, например в форме ритма Солнца, суток, жизни). В даосизме закон и путь всех вещей именуется дао.

Люди склонны обобщать: ум не выносит хаоса и конструирует регулярности, даже если бы их не было в самой реальности. Например, в Средние века один из астрономических «законов» гласил, будто появление комет является сигналом великих событий. Наука критически оберегает себя от незрелых обобщений. Если некие регулярности выражены математически как законы природы, то и они далеко не всех удовлетворяют. Существует вера в то, что подлинное понимание требует о б ъ я с н е н и я п р и ч и н з а к о н о в. Вместе с тем нынешние ученые не признают большинство тех объяснительных причин (Божественные силы, духи, флюиды, невесомые жидкости), с которыми их предшественники соглашались в прошлом. Объективные законы классифицируют по разным основаниям.

Можно подразделять их по формам движения материи: физические, химические, биологические и социальные. По степеням общности выделяют специфические, общие и всеобщие законы и закономерности.

Универсальные законы бывают разных типов: 1) устанавливающие зависимость между переменными свойствами (например, между давлением, температурой и объемом газа); 2) утверждающие о существовании инвариантности; 3) говорящие о том, что если объект принадлежит данному сорту, то у него должны быть такие-то наблюдаемые свойства. Общие законы скорее действуют не автономно, а проявляются через сотни специфических существенных отношений. Наука постоянно стремится отыскать единый и универсальный закон природы, из которого бы логически вытекала вся иерархия общих и частных законов. Но мало верится, что такая цель вообще достижима наукой.

Д и н а м и ч е с к и м и законами (например, законами классической механики) однозначно объясняют функционирование индивидуальных объектов. Под с т а т и с т и ч е с к и м и законами

имеют в виду законы-тенденции, управляющие большими совокупностями предметов (классов вещей или коллективов людей); такие законы позволяют с той или иной долей вероятности описывать поведение отдельных объектов. Говорят также о причинных и не-причинных (функциональных, структурных, коррелятивных) законах.

Два учения о генезисе понятия закона

Конкурируют два разных взгляда на генезис и эволюцию понятия закона: библеисты выводят это понятие, например, из обстоятельства договора Бога с Моисеем, а атеисты — из космических циклов, открытых древними астрономами.

• Согласно монотеистическому взгляду закон изначально представлял собой кодекс священных заповедей, продиктованных Богом через пророков человечеству. В Ветхом Завете говорится о четырех заветах (*завет* по древнееврейски — *берит*, от глагола *бара* — отсекать, резать) — заветах с Адамом, Ноем, Авраамом, Моисеем; затем был заключен Новый Завет.

Ж.-П. Вернан утверждает, что древние считали *т е м и с* (т. е. обычай в форме неписаного закона) Божественным установлением; с момента же записи законов, которые стали доступны каждому, обычай превратился в человеческое установление — *н о м о с*⁹.

Позже понятие закона как завета стали увязывать с предписаниями земных наместников Бога — фараонов, царей, императоров, королей. Значение этого понятия постепенно расширялось, им стали обозначать важнейшие правила жизнедеятельности, вводимые любым политическим режимом. Наконец, под влиянием монотеизма наука и философия Нового времени распространили понятие закона на сферу природных и социальных явлений, придав ему статус объективной причины.

Греческие софисты V—IV вв. до н. э. противопоставляли *фюзис* и *номос*, относя законы в класс соглашений; словосочетание

⁹ См. об этом: Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. С. 71—72.

«номос фюзиса» (закон природы) они бы скорее оценили как нонсенс. В отличие от «разных природ разных вещей», закон считался человеческим изобретением (*tekhne*, искусством), созданным по консенсусу, чтобы ограничить естественные свободы ради собственных интересов. В искусственном же тогда видели нечто насильственное и несовершенное. Отношение к закону как договору-запрету по согласию далеко не всегда способствовало социальной стабильности. Поэтому многие философы (например, Платон) оспаривали конвенциональный статус закона, требовали указывать его разумные основания и формулировать номос не как запрет, а в позитивном виде.

Монотеистическое объяснение понятия физического закона в следующем. Бог сотворил мир *ex nihilo* и подчинил явления природы и общества невидимым объективным законам-правилам. Эти законы целенаправленно регулируют природные процессы по аналогии с Заветом, заключенным между Богом и людьми. Василий Великий (330—379), архиепископ Кесарийский, изложил в своем «Шестодневе» принципы христианской космологии и настаивал на том, что законы природы происходят от Слова Божьего, имеют разумное начало. Из идеи единства Бога для христиан следует принцип единства сотворенного универсума: все вещи, видимые и невидимые, находятся в необходимой взаимосвязи; законы материального и духовного бытия тождественны. Слово Божье пропитало все бытие (все вещи и всех людей) смыслом скрытой закономерности.

Познать объективный закон в полной мере — значит понять не только сущее, но и должное «поведение» предметов и суметь ответить не только на вопрос, каким способом закон действует, но также и на вопрос, почему именно закон таков и так действует. Истинные естествоиспытатели непременно испытывают веру в абсолютное природное первоначало, а в научном знании всегда есть связанный с интуицией сильный «имплицитный элемент», не поддающийся концептуальному и математическому выражению (М. Полани).

Сотворение мира и его законов «из ничего» и с определенной целью означает также абсолютную свободу Бога, безусловную новизну и уникальность творения и, следовательно, невозможность

чисто дедуктивного познания людьми объективной и субъективной реальности. Поэтому знание законов природы не может быть априорным, а является следствием разумного обобщения результатов наблюдений и экспериментов. Следуя этому, картезианцы развили вероятностный (в противоположность динамическому) взгляд на природу научной истины: они верили, что всемогущий Бог творит все допустимые истины, и по причине бесконечного ума и свободной воли Бога даже взаимоисключающие истины могут быть совместимыми. Человеческий же ум ограничен, поэтому люди соглашались только с требованиями чистого разума и Откровением, признавая научное знание неточным и вероятностным.

Как свидетельствует история науки, сам по себе рутинный перебор множества фактов и их тонкий логический анализ редко завершаются открытием закона. Открытие закона — удел не столько армии трудяг-экспериментаторов и изошренных аналитиков, сколько редких ученых (своего рода пророков) с гениальной интуицией, способных раскрывать свои интуитивные догадки о законах при помощи скромных эмпирических и теоретических средств.

Спиноза полагал, что порядок вещей и идей — один и тот же, а потому законы ума и законы природы в принципе находятся в гармоническом единстве. Христианские философы учат: чем глубже научное познание, тем точнее оно постигает подлинные законы мироздания, тем ближе оно к знанию Божественного Логоса, тем более строгие нравственные требования надо предъявлять к естествоиспытателю. В человеке как психофизическом существе совокупно действуют законы природы и законы души (мышления, нравственного поведения), и между этими законами устанавливается либо гармония, либо дисгармония. Как и человечество, мир вещей управляется не случаем и не слепой необходимостью, а целенаправленными разумно-божественными законами добра.

Есть глубинная корреляция между тем, как мы мыслим (законы логики), и тем, как себя «ведут» вещи (законы природы). Дисгармония между правилами научного ума и мировыми законами ведет к разрушению природы и общества. Иногда Бог вмешивается в мир и общество, меняет характер действия в нем естественных зако-

нов. Смысл Книги природы вычитывается через познание физических законов.

В споре с монотеистами д е и с т ы настаивают на том, что Бог не вмешивается в мир и общественную жизнь, чудес не бывает, объективные законы природы и общества вечны и неизменны. А т е и з м отвергает идею сотворения Богом мировых законов, не считает «законы природы» уставом небес и исключает из картины мира принцип телеономии. Материалистическая наука унаследовала представления деистов о вечности и неизменности объективного закона, а также о его необходимом и сверхчувственном характере.

• Согласно с ц и е н т и с т с к о м у мнению первыми, кто открыл космические регулярности — непреложные, простые, точные и бесконечные, — были древние ученые-астрономы, пораженные красотой, строжайшим порядком и безусловной цикличностью звездного неба. По Б. Расселу, «идея Судьбы... была, возможно, одним из источников, из которых наука извлекла свою веру в естественный закон». Затем понятие закона природы стало эволюционировать в сфере античной философии. Внутреннюю и неизменную гармонию, которая упорядочивает хаос всех вещей и указывает человеку путь, Лао-Цзы именовал Дао, Гераклит — Логосом (речью о мировом законе и судьбой всех людей), Анаксагор — Нусом (мировым разумом), Платон — Божественными идеями (целями-образцами, согласно которым творятся земные предметы), а Аристотель — энтелехией (целевой причиной). Странники Демокрита полагали, что внутренние силы порядка действуют в природе в форме слепой необходимости; напротив, платоники и перипатетики приписали мировому закону телеологический характер; стоики попытались эклектически совместить оба эти варианта.

Средневековая христианская философия усматривала в *natures leges* проводников Божественной воли: закон природы есть стремление вещей к той цели, которая в них заложена Богом (Фома Аквинский). В этике и теории естественного права номос есть антитеза природы, а в теории государства — понятие, противоположное произволу и насилию. В XVII в. латинским термином *lex* (от греч. λέξις — устная речь; отсюда — лексика, лекция) стали обозначать соотношение между событиями, математически выраженное

дифференциальным уравнением. Декарт ввел в философию и естествознание понятие закона природы, определив его как правило (причину) того или иного физического движения. Ньютон отличил методологические правила ученых от объективных законов.

Ставшее нормативным для естествознания требование выражать закон математической функцией способствовало быстрому накоплению «количественных законов» (эмпирических и теоретических), раскрытию качественной специфики изучаемых предметных областей и успешному практическому приложению познанных законов.

Вот ряд наиболее впечатляющих открытий. Галилей открыл законы падающих тел, Кеплер — законы о движениях планет, Ньютон — законы классической механики; позже Фарадей, Максвелл и Герц сформулировали законы электродинамики; в XIX в. Майер и Джоуль установили закон сохранения энергии, а Клаузиус создал теорию энтропии; в начале XX в. Планк ввел понятие кванта действия, обозначающего базовый пакет энергии, а Бор уточнил квантовые законы.

На представление европейского естествознания о рациональном и математико-подобном характере мироустройства повлияли учения Пифагора и Платона о Боге-Творце как безупречном геометре, а также христианская доктрина о творении мира Словом Божьим. Например, законы Кеплера, Ньютонovo понятие *sensorium Dei*, принцип наименьшего действия Мопертьюи, отрицание Эйнштейном вероятностной природы квантовой механики и его идея об абсолютности скорости света явно опирались на иудеохристианские допущения. Широко распространенный до сих пор в науке принцип системности, призванный подменить собой идею противоречивой целостности бытия, является продуктом теологического мировоззрения.

Однако сегодня большинство ученых не толкуют «законы природы» как Божественные предписания, и само слово «закон» утратило для них прошлый религиозный смысл. Они веруют в то, что Бог отсутствует в мире, а мир сам о себе заботится.

Закономерности функционирования и развития общества исследовались Аристотелем, Боденом, Вико, Монтескье, Кондорсе, Гердером, Гельвецием, Руссо, Тьерри, Минье, Гизо, Гегелем, Сен-

Симоном, Контом, неокантианцами и многими другими мыслителями. Марксизм представил историческое развитие общества как результат действия объективных экономических законов, имеющих характер тенденций. Эти законы менее долговечны, чем законы природы. Они реализуются через деятельность людей, ставящих перед собой осознанные цели, но считаются независимыми от общественного и индивидуального сознания (экономический детерминизм).

Более или менее ясно сформулированный закон позволяет уловить смысл природных или социальных явлений и очень высоко ценится в науке.

Гипотеза о пограничном характере закона природы

Принципиальный синтез альтернативных концепций закона природы может основываться на идее Логоса как посредника (медиума, границы, средства связи) между сверхчувственным и чувственно данным уровнями бытия.

Эта идея, как известно, зародилась в лоне досократической философии, далее развивалась Филоном Александрийским и Иоанном Богословом, а потом прочно утвердилась в христианской теологии и философии. Так, по Филону, Логос представляет собой активный принцип трансцендентного Бога-Творца; Логос как Сын Бога связует Творца с сотворенным космосом; Слово-Логос осознает Себя Божественным Разумом и служит вместилищем интеллигибельного мира¹⁰.

В Евангелии от Иоанна понятие Логоса впитало в себя смыслы иудейских понятий Мудрости и Слова Божьего, а также сформулированного древнегреческими рационалистами принципа разумного познания и самовыражения. О медиаторной функции Логоса у Иоанна Богослова сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богом. Оно было в начале у Бога. Все, что существует, было сотворено через Него, и без Него ничего из того, что есть, не начало существовать. В Нем заключена жизнь, и эта

¹⁰ См.: Муратов М. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885.

жизнь — свет человечеству. Свет светит во тьме, и тьме его не поглотить». (Ин. 1 : 1). Христос-Логос есть посредник между людьми и Богом Отцом: Христос есть Путь, Истина и Жизнь. Иначе, чем через Христа, нельзя прийти к Богу Отцу. Во многом аналогичные представления о дао мы находим в трактате «Дао-дэ цзин».

Предлагаю дедуцировать из религиозных идей Логоса и дао (посредника и пути) гипотезу о том, что закон науки имеет пограничное бытие. Это значит, что закон:

— возникает из внешнего контакта различных объектов A, B, C, \dots, N , и финальная причина закона — их взаимодействие;

— взаимное отражение A, B, C, \dots, N вызывает внутри них (в сферах их сущностей) общий и единый кооперативный эффект — виртуальный эмерджент, представляющий собой информационную матрицу (образец) всякого последующего взаимодействия;

— эту информационную матрицу как инвариант взаимоотношений между A, B, C, \dots, N на языке классической философии именуют «внутренней, необходимой, устойчивой и повторяющейся связью сущностей»; она обуславливает статистический характер пограничных связей вещей;

— закон стабилен, долговечен, но способен также со временем незаметно либо резко изменяться.

Из нашей гипотезы о пограничной реальности закона следует, что закон одновременно действует на границе между вещами и внутри каждой вещи, т. е. он одновременно имеет внешний (чувственно данный, феноменальный) и внутренний (сверхчувственный, сущностный) характер. Скрыто коренясь в информационной структуре каждой вещи, закон природы актуализируется и энергично проявляется в пограничных ситуациях, в пространстве внешних контактов вещей.

О парадоксальности границы и пограничного бытия речь уже шла выше, но кое-что следует повторить. Граница — не пустое пространство, а виртуальное синтетическое содержание, инобытие всех приграничных вещей. Закон, толкуемый как пограничное бытие, не есть «вещь»: его невозможно изучать как нечто вещеподобно-видимое. Контактующие A, B, C, \dots, N в одно и то же время вза-

имно: а) отталкиваются, оберегая свою самость и внутреннюю целостность; б) притягиваются в результате обоюдного выхождения за собственные границы в соседние пределы. Следовательно, и в законе природы как пограничном бытии должна быть снята, растворена та или иная разновидность противоречия между отталкиванием и притяжением, разъединением и объединением, конечным и бесконечным, и т. д.

Физический универсум сегодня понимают как единство трех начал: материи, энергии и информации. Если законы природы суть разновидности управляющей информации (они регулируют космические потоки масс-энергетических взаимодействий), то, стало быть, физикам предстоит дополнить знаменитое уравнение $E = mc^2$ параметром номической информации.

Гипотеза о погранично-двойственном и неопределенном характере закона природы позволяет парадоксально синтезировать альтернативные утверждения, конкурирующие в философии и естествознании:

— законы природы объективно-реальны — законы природы суть призраки, субъективные фикции научного разума;

— законы природы виртуальны (идеальны, нематериальны), они представляют собой ненаблюдаемые существенные связи — законы природы материальны, они относятся к разряду эмпирически наблюдаемых регулярных событий;

— законы природы вечны и неизменны — законы природы постепенно эволюционируют и могут исчезать.

Причины плюрализма концепций закона природы

В самом деле, понятие закона природы (как в прошлом, так и теперь) толкуется весьма неоднозначно. Объективный идеализм приписывает закону природы трансцендентное нематериальное существование, не зависимое от человеческого сознания. Напротив, пантеистический материализм сближает объективный закон с бесконечной материальной субстанцией, косвенно наблюдаемой через ее внешние проявления. Те атеисты, которые признают

объективно-реальное существование закона природы, берут его как безусловную данность, не требующую никакого объяснения. Теологи, придерживающиеся традиции платонизма, частные законы объясняют через иерархию все более общих законов вплоть до Божественного Логоса.

Кантианцы и конвенционалисты объясняют простоту законов и невозможность их прямой верификации тем, что законы суть наши собственные изобретения; они есть логические конструкции, а не картины мира. По Попперу, «законы природы — это синтетические и универсальные, но не верифицируемые высказывания, которым можно придать следующую форму: для “всех точек пространства и времени верно, что...”», причем «закон природы есть неизменная регулярность, а если она изменяется, то мы не называем ее “законом”»¹¹.

В философском словаре читаем: «... В самом лучшем случае под законом природы понимается математическое формулирование какого-либо явления природы, которое совершается при известных обстоятельствах всегда и всюду с одинаковой необходимостью. <...> Явления происходят не вследствие какого-либо закона, они не вызываются законом, а всегда осуществляются лишь в соответствии с тем или иным законом»¹².

А. Н. Уайтхед, выдающийся английский математик, богослов и философ, сопоставил и обобщил самые разные представления философов и естествоиспытателей о законах природы. В итоге он вычленил четыре основных концепции: имманентную, трансцендентную, феноменалистскую и конвенционалистскую. По Уайтхеду, их суть вкратце заключается в следующем.

1. Согласно имманентной концепции закон природы есть момент внутренней существенной взаимозависимости вещей. Различные объекты в процессе их взаимодействия частично отождествляются, и возникает некоторый внутренний образец способа их взаимосвязи. Этот закон-образец, как и сами объекты, подвержен изменениям, поэтому индуктивное предсказание будущего

¹¹ см.: *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 87—88, 277.

¹² Философский словарь / под ред. Г. Шишкова : пер. с нем. М., 2003. С. 162.

на основе нынешних законов проблематично. Объяснить явление — значит показать его приблизительное сходство со сложившимся внутренним образцом, рассмотреть явление как своего рода пример статистического действия закона, т. е. следовать логике пантеистической доктрины эманации.

2. Вторая концепция (т р а н с ц е н д е н т н а я) трактует закон природы как нечто образцово-внешнее по отношению к объектам, а существование каждого объекта полагает зависящим только от него самого. Закон движения тел (например, согласно деизму Ньютона) предустановлен Богом и в точности выполняется. Однако знание законов отношений между объектами ничего не раскрывает в природе самих этих объектов. И обратно, зная их природу, мы не можем вывести из нее законы.

3. Для сторонников третьей, ф е н о м е н а л и с т с к о - п о з и т и в и с т с к о й, концепции законы являются просто утверждениями о фактах, относятся к наблюдаемым объектам и ни к чему более. В этом смысле закон природы есть не что иное, как некая простая тождественность, сохраняющаяся в ряде сравнительных внешних наблюдений. Например, формулировка закона тяготения базируется только на простейших описаниях наблюдаемых фактов: две частицы материи притягиваются друг к другу с силой, прямо пропорциональной произведению их масс и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними.

4. К о н в е н ц и о н а л и с т ы полагают, что возникновение в человеческом сознании представления о каком-нибудь отдельном законе природы до некоторой степени условно и преимущественно вызвано особенностями научных интересов и умственных операций исследователей. Например, современная математика отвлеченно рассуждает о порядковых типах безотносительно к каким-либо частным объектам, представляющим эти типы. Затем выведенные математические законы применяются ко всей природе. Выбор интерпретации геометрического характера физического мира содержит в себе элемент произвольности¹³.

¹³ См.: Уайтхед А. Н. Идеи космологии // Избранные работы по философии. М., 1990. С. 499—540.

Описанные Уайтхедом четыре различных концепции закона в достаточной мере доказали и отстояли свои права на существование в истории науки. Поскольку они и поныне соперничают в современной методологии и философии науки, то остается актуальной дилемма: 1) либо ученому следует, полагаясь на свой собственный мировоззренческий критерий, выбрать только один из четырех вариантов, а от остальных абстрагироваться; 2) либо надо, экстрагируя достоинства каждой концепции, попытаться их синтезировать.

Гипотеза о погранично-двойственном характере закона природы, по-видимому, в некоторой степени способна разрешить эту дилемму.

Разъяснения гипотезы пограничности закона

Поясним и конкретизируем высказанную гипотезу. Наиболее волнующую философскую проблему, связанную с загадкой реальности закона природы, можно сформулировать следующим образом. По своим атрибутам закон природы следовало бы определить как *п р и з р а к* (Ю. Бохеньский). Ведь сам по себе он не метричен (закон одновременно есть везде, но нигде строго не локализован), чувственно не воспринимаем (у него нет геометрической формы, цвета, вкуса, запаха, его невозможно потрогать или услышать); многие считают его вечным, неизменным, неverifiedируемым и поэтому в целом — нематериальным.

Граница-посредник, объединяя, одновременно разъединяет — изолирует и скрывает эссенциальное от феноменального, делает сущность невидимой; эмануруя из сущности, явление рано или поздно имманурует в нее, «умирая» для внешнего наблюдателя. В противоположность призрачному закону, конечным материальным вещам присущи чувственно воспринимаемые свойства (фигура, вес, цвет, запах и пр.); воспринимаемые предметы появляются, изменяются и исчезают.

Выходит, призрак виртуального закона эмпирически не регистрируется в форме *sensedata* и его невозможно теоретически погрузить в континуум фактов. Убеждение в «ирреальной призрачности закона» проистекает из *ч у в с т в а р е и з м а*, т. е. из стрем-

ления свести всякое объективное существование к чувственной данности вещи. Однако если закон есть прежде всего объективное отношение, а не вещь, то он действителен: принадлежит к роду условного бытия, выступает способом осуществления внутренней возможности «своего» через среду «иного», реализуется через внешнюю повторяемость событий. Закон всегда действует при наличии определенных условий. Так, закон Ома реализуется в обычных условиях, но перестает проявляться при температурах, близких к абсолютному нулю.

Генезис и эволюцию «объективного-невещественного» закона природы можно в общих чертах объяснить на основе гегелевской теории рефлексии, неоднократно упоминавшейся выше. Пусть два предмета впервые вступают во взаимодействие, образуя некоторую относительно замкнутую систему. Допустим также, что до момента воздействия у них было мало сходных, общих свойств. Но вот они начинают взаимоотражаться, и чем теснее их контакт, тем больше признаков одного предмета становятся моментами внутренней структуры другого. Происходит частичное отождествление обеих сторон данного взаимодействия. В структуре взаимодействия развивается относительно устойчивая связь.

Допустим теперь, что это взаимодействие прекратилось. Однако «впечатанная» предметами друг в друга информация о самих себе продолжает передаваться по цепям все новых и новых взаимодействий этих предметов с уже иными предметами. Так или иначе, но эта информация включается в процесс управления динамикой последующих взаимодействий, в которые втягиваются другие предметы. Происходит долговременная стабилизация закона, хотя положившие ему начало единичные инициаторы могли уже исчезнуть. Общее, появившееся и усилившееся во все новых и новых взаимодействиях и взаимоотражениях предметов, теперь начинает доминировать над единичным, управлять им. В этом смысле можно говорить, что закон подчиняет себе явление, правит миром.

Теперь можно представить себе происхождение новых законов той или иной степени общности. Если предметы, закрепившие в своей внутренней структуре информацию об отождествившихся с ними других предметах, вступают во взаимодействие с существенно

отличающимся от них классом предметов, то в их контакте может возникнуть принципиально новая существенная связь. Через свои внешние пограничные проявления объективный закон косвенно реализует пространственно-временные свойства. В постоянно повторяющихся практических действиях с предметами стихийно накапливаются тождественные объективным законам алгоритмы и схемы действий, которые со временем интериоризируются в операции мышления.

Сравнивая на уровне рационального познания предметы друг с другом, исследуя историю их взаимодействия, наука формулирует законы объективного мира в их абстрактно-чистом виде, а также выстраивает иерархию из универсальных, общих и частных законов природы. Вместе с тем в отличие от абстрактно-общей формулы закона науки объективно-реальный закон природы имеет форму конкретной общности или всеобщности, а потому никогда не может быть исчерпывающе выражен системой научных понятий.

Многие исследователи считают закон природы чем-то совершенно простым, внутренне непротиворечивым. Однако если он разновидность «пограничного соотношения», то он парадоксален: и прост, и сложен. Закон прост потому, что представляет собой не внутреннее единство разных, а внутреннее е д и н о е — сверхчувственный монолит, который невозможно даже мысленно расчленить на некие связанные части. В то же время закон, будучи медиумом, опосредует связь противоречивых сущностей, и в этом смысле он сложен — складывается из снятых и гармонически преломленных в нем противоположных тенденций. Анаксимандр из Милета учил, что благодаря космической справедливости, устанавливаемой апейроном, ни одна стихия не способна долго господствовать над другой, и мировой порядок составлен симметрией борющихся друг с другом сил и стихий.

Если фундаментальные законы природы все же диалектически противоречивы, тогда логической формой их выражения должна стать конъюнкция рефлексивных противоположностей, или антиномия. А ведь естествознание упорно, опасаясь «двусмысленной диалектики», избегает антиномических способов описания зако-

нов природы. Например, физикам проще утверждать, что есть отдельно описываемый закон всемирного тяготения и есть также независимо от него объясняемые силы отталкивания. Не пора ли физикам сослаться не просто на закон всемирного тяготения, а оперировать объединенным законом всемирного тяготения-отталкивания?

Полезно в этой связи вспомнить, что, по Ньютону, между мельчайшими частицами материи (он называл их не атомами, а *minima*) есть совершенно пустые поры, через которые одновременно действуют силы притяжения и силы отталкивания; причем, чем ближе расстояние между частицами, тем сильнее их взаимное отталкивание. Р. Бошкович (1711—1787) развил эту идею: при небольшом расстоянии между материальными точками действует отталкивательная сила; с увеличением расстояния она постепенно убывает, обращается в нуль и переходит затем в силу притяжения.

Кант и Гегель, отвергая реальность атомов и пустоты, защищали идею первичности взаимосвязанных «сил» притяжения и отталкивания: конструкцию материи образуют притягательные и отталкивающие силы, заполняющие пространство непрерывно. Так, причиной вращения спутника вокруг Земли является симметричное противоречие в нем притяжения и отталкивания. Равнодействие центростремительной и центробежной сил, одновременно приложенных к спутнику, обеспечивает его устойчивое вращение. Следует ли все физические эффекты сводить к фундаментальным «гравитонам», в существование которые пассионарно веровал Эйнштейн?

Расширим сферу применимости гипотезы Бошковича, сопрягая с ней следующие вопросы. Не чрезмерное ли сжатие всех частиц правещества вызвало Большой взрыв и расширение Вселенной? Не из-за сил ли отталкивания электроны симметрично соположены на своих орбитах в атоме? И вообще, не играют ли силы отталкивания важнейшую роль в генезисе гармонии и красоты? Не чрезмерно ли тесная пространственная близость между родственниками, друзьями или странами-соседями служит причиной частых ссор между ними? Ведь отдаление их друг от друга, как правило, ведет к усилению взаимной любви и дружбы между ними.

Наконец, не потому ли распадаются все крупные империи, когда сосуществование в них разных народов становится чересчур тесным?

Впрочем, диалектика не столь уж чужда храму современного естествознания, если вспомнить о принципе дополнительности Бора или принципе неопределенности Гейзенберга. Вполне диалектичными представляются также общенаучные утверждения о «покоящемся изменении» (о физических законах и инвариантах как формах устойчивости — «закон движения» «инвариант изменений»), о «незримом законе-регуляторе видимого порядка» и др.

Большинство философов и ученых продолжают утверждать, что закон природы принципиально неизменен. Однако если допустить, что мир все же эволюционирует, а его законы возникают из пограничных взаимоотношений вещей, то, следовательно, законы природы тоже должны как-то постепенно (пусть незаметно) изменяться. Основываясь на тезисе о том, что социальная реальность обладает «вулканическим» элементом, французский социолог Г. Гурвич (вслед за Э. Бутру) предложил «гипердиалектическую» гипотезу изменчивости объективных законов развития общества.

В советской философии в 70-е гг. XX в. состоялась дискуссия по вопросу развития законов природы и общества. Некоторые авторы (например, М. Н. Руткевич) допускали, что объективные законы (в особенности закономерности социального бытия) эволюционируют под влиянием изменяющихся условий его действия. Сторонники И. Пригожина придерживаются следующих гипотез синергетики: 1) любые физические константы со временем эволюционируют; 2) законы природы недолговечны и со временем могут прекращать свое действие.

Ставится, например, проблема изменения гравитационной постоянной в процессе расширения Вселенной. Из современной теории раздувающейся Вселенной, общепринятой в естествознании, напрашивается вывод, что в формальной структуре физического закона должен фигурировать коэффициент времени. Согласно неклассическим (реляционным) воззрениям, расширяющийся физический континуум, во-первых, конечен, во-вторых, историчен, в-третьих, сопряжен со случайностями и сингулярностями. Следо-

вательно, в объяснении мировых регулярностей недостаточно «истин чистого разума», универсальных и необходимых; требуются также экспериментальные «истины факта», акцидентальные истины истории.

Как видим, богословская идея Логоса обладает серьезным эвристическим потенциалом и может быть положена в основу современной философско-методологической концепции закона природы.

§ 4. Пророк

Посланник Бога. — Смысл пророчества. — Великие пророки. —
Классификация пророков

Посланник Бога

Пророк (греч. *προφήτης*; др.-евр. *nabi*; англ. *prophet*; рус. букв. «через речь», «вестник») — посланник Бога, проводник сверхъестественного откровения. Он одухотворен Божеством, осознает свой непререкаемый авторитет предрекателя и провозвестника будущего и существует не для себя, а для других. Пророк — глашатай судьбы и вещей оратор — появляется в трудный и переломный период истории как посредник между абсолютной реальностью и человечеством, имея право поделиться с людьми полученной свыше вестью.

Под **откровением** теологи понимают проявление того, что предельно заботит людей, а под предметом откровения — не всякую, а только подлинную тайну «основания и бездны» бытия, которая, даже будучи сообщенной, все равно останется бесконечной тайной. Сознание, охваченное безусловной тайной, погружается в состояния: «онтологического шока»; потрясения от встречи с чудесным; пророческого экстаза (слово «экстаз» буквально означает «стояние за пределами самого себя»).

Платон определил пророка как человека, говорящего в экстазе. Согласно Филону Александрийскому, пророк «ничего не говорит от себя», а напоминает лиру, на которой играет некто другой. По Веберу, пророк — обладатель личной харизмы, возвещающий в силу своей миссии религиозное учение или волю Бога. Пророк, ощущая свою прямую связь с Богом, обретает дар слова, выдающиеся поэтические и ораторские способности, силу воли и мужество. Но поначалу его проповедь подобна гласу Иоанна Крестителя — гласу вопиющего в пустыне. При исполнении своей выдающейся миссии он стойко переносит все испытания, преследования и мучения. Пророки подобны одиноким орлам, которые, в отличие от воробьев, не летают стаями. Многие пророки оказывались героическими личностями: у них, как у Иисуса Христа, были свой «венеч терновый» и своя Голгофа. Пророка не следует отождествлять с прорицателем и мистиком.

П р о р и ц а т е л и (греч. μαντις) — особая каста, появившаяся в раннем античном обществе, когда разделились религиозно-культурные и социальные функции. Жили они в особом месте (оракулы, храмы) либо странствовали. **О р а к у л** (лат. *oraculum*, от *oro* — «говорю, прошу») — согласно древнегреческим, древнеримским и восточным мифам и преданиям место, где оглашались предсказания, а также сам источник предсказаний. Этим источником чаще всего именовали Божество, которому жрецы передавали вопросы верующих, а затем получали и толковали ответы. Согласно классическому греческому мифу оракул находился в собственной пещере (называемой так же), доступ в которую был ограничен.

Позже название оракула стало переносным, и этим титулом молва, как правило, награждала наиболее удачливых предсказателей во всех частях света. Самыми знаменитыми древними прорицателями были Тиресий, Эпименид, Калхас, Амфиарий, Бакид, а среди женщин — Кассандра и Сивилла. Прорицатель манипулирует объективной техникой, знаками и адресуется к заботам и нуждам частных лиц. Мистик чаще всего заявляет, что его видение иррационально, невыразимо и непередаваемо.

В отличие от прорицателя и мистика, пророк движим привходящим в него могущественным духом и способен, обращаясь с про-

поведью к своему племени или народу в целом, понятно артикулировать главное и общезначимое послание. Правда, не все аспекты его сообщения могут быть достаточно ясны, поскольку пророку открывается иногда не целостная картина грядущего, а только отдельные части будущего («Отчасти пророчествуем», — говорит апостол Павел). Профетическое предсказание излагается современникам особым — символическим — языком, через иносказание, поэтическую метафору, притчу; при этом используются образы прошлого и настоящего. Но оно вполне определено и недвусмысленно в главном, о чем и свидетельствует исполнение предсказанного.

Окончательное откровение — это не логический нонсенс, выраженный в противоречивых терминах, подчеркивает Тиллих: аскетическим высокомерием «грешат иные теологи со времен Тертуллиана, оперирующие бессмысленными словосочетаниями и требующие от всех истинных христиан, чтобы в акте интеллектуального саморазрушения они воспринимали бы бессмыслицу как “божественный смысл”. “Безумие” креста (Павел) не имеет ничего общего с якобы благом, но на деле демоническим принесением в жертву разума»¹⁴.

Согласно Ветхому Завету, Бог посылает в мир пророков прежде всего для того, чтобы: 1) напомнить людям о важнейших целях; 2) четко прогнозировать последствия их решений; 3) однозначно протестовать против их ложного выбора. Пророк разъясняет альтернативные решения, а человек волен выбирать ту или иную возможность: «Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятье. Избери жизнь...» (Втор. 30 : 19). Библейский пророк не сам предсказывает необходимо возникающее будущее и не сам созерцает уже свершившееся прошлое, а лишь видит волю Божью.

Считается, что будущие или прошлые события как предмет пророчества обусловлены той волей Бога, которую пророк созерцает в настоящем. В этом смысле в Торе пророк Моисей рассказывает о Божественной истории творения мира, а не о той космической истории, которую реконструирует светское естествознание.

¹⁴ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1/2. М., 2000. С. 161.

Честертон описывает инструментальную суть ветхозаветного пророчества так: «Главную мысль большей части Ветхого Завета можно бы назвать одиночеством Божиим. <...> Все патриархи и пророки — просто орудия Его, оружие, ибо Господь — муж брани. Навин для Него — боевой топор, Моисей — мерило, Самсон — только меч, Исаяя — только труба. Святые подобны Богу, они — как бы крохотные Его статуи. Человек Ветхого Завета похож на Бога не больше, чем пила или молоток похожи на плотника. <...> Словом, Ветхий Завет просто ликует о ничтожестве человека перед замыслом Божиим»¹⁵.

Предсказания больших и малых библейских пророков поразительно точны, а неисполненное предсказание — признак лжепророчества. Пророческое предрекание, идущее от Бога, исполняется всегда в таких деталях, о которых даже самый прозорливый человек не способен догадаться. Если подлинное пророческое послание адресовано будущим поколениям, то оно намеренно «запечатывается», вуалируется, ему специально придается скрытый смысл, который не доступен пониманию современников пророка. Так, согласно Библии, Бог потребовал от пророка Даниила: «А ты, Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочитают ее, и умножится ведение» (Дан. 12 : 4). В отличие от религиозного пророчества, наука опирается на рациональную методологию и не способна конкретно, точно и истинно предсказывать грядущие исторические события.

В своей книге «Нищета историцизма» К. Поппер доказывает, почему невозможно точное научное предвидение хода человеческой истории:

- 1) ход истории, в сущности, есть рост человеческого знания;
- 2) невозможно сказать, каким наше знание станет в будущем;
- 3) следовательно, точный ход реальной истории непредсказуем;
- 4) тенденции развития можно научно прогнозировать только абстрактно, в самых общих чертах;
- 5) поэтому вера «историцистов» в историческую необходимость несостоятельна.

¹⁵ Честертон Г. К. Книга Иова // Мир Библии. М., 1993. № 1 [1]. С.33.

Случается, пророк создает собственную общину, реализующую его планы. Пророческие принципы и нормы имеют критическую функцию, нацелены на разрушение или реформирование существующего социального порядка. Многим не по нраву перспектива ревизии фундаментальных идеалов, грозящая беспорядками и социальными трагедиями. Люди гонят пророка, не хотят его признавать, обвиняют во лжепророчестве. Возможно, отсюда и поговорка «Нет пророка в своем отечестве». Да и как сразу отличить истинных пророков от полчищ лжепророков? К тому же ученики и последователи пророков нередко вульгаризируют и до неузнаваемости искажают их учения.

В западной культуре долгое время доминировало представление о пророке по образцу классического наби (нави) Израиля, хотя профетические манифестации прослеживаются на протяжении всей истории человечества во многих странах. В греческом полисе, например, пророк исполнял секулярную функцию. Среди христианских пророков выделялось целое созвездие: Монтанус, Фиоре, Саванарола, Лютер, Кальвин, Фокс. Самые крупные пророки, закладывающие идейный фундамент мощных культур, появляются через каждые 500—1000 лет (что соизмеримо с астрофизическими циклами). В их черед в первую очередь надо назвать Авраама, Кришну, Зороастра, Моисея, Будду, Иисуса Христа, Мухаммада, Бахауллу.

У каждого из этих посланников Бога был свой предтеча, готовивший народ к их пришествию¹⁶. Енох, Ной и другие патриархи названы в Библии пророками. Древнееврейские пророки во времена предрекателя и судьи Самуила объединялись в сонмы (школы), бесстрашно обличавшие идолопоклонство. В период деятельности Илии и Елисея еврейский профетизм достиг наивысшего развития.

Смысл пророчества

Семантический спектр термина «пророк» постепенно расширялся. В зависимости от того, на что перенести акцент (экстаз,

¹⁶ Заметим, что для кришнаитов Кришна не просто пророк, но и Господь, равно как и Богочеловек Иисус Христос для христиан.

одухотворенные высказывания, предсказание будущего, опыт видений, яростный социальный критицизм, чувство абсолютного деяния, апокалиптические ожидания и пр.), самые разные личности могут быть названы пророками: монтанисты, пятидесятники, Зоорастр, Мохаммад, Савонарола, Томас Мюнцер, Якоб Бёме, Джозеф Смит и мн. др. Нравственная серьезность древних китайских мудрецов и их глубокие размышления о законах Неба сравнима с еврейскими пророчествами и соответствующими древнеегипетскими текстами. Даже марксизм в свое время именовали пророчеством из-за присущего ему пассионарного протеста против социальной несправедливости и эсхатологической структуры его доктрины. Но это все широкие и порой фигуральные дефиниции понятия пророчества.

В узком смысле под пророчеством имеют в виду только религиозный пророчество. Он сопряжен с динамической концепцией Божества, пониманием воли — одновременно Божественной и человеческой — как конституционного фактора религиозной реальности, с базовым дуализмом, глубоким убеждением в серьезности греха (отличающегося от нарушения табу), радикальными нравственными воззрениями (основанными на безоговорочном выборе между добром и злом), с позитивным отношением к обществу и миру в целом, отношением к темпоральному процессу как кристаллизации эсхатологических и мессианских надежд.

Находясь на границе между абсолютным и относительным, пророк становится трансцендентальным субъектом, т. е. совмещает в себе априорное знание о трансцендентной реальности с эмпирическим знанием земного мира. Авторитет священнослужителя основан на священной традиции и дается должностью. Авторитет пророка обусловлен благодатью Откровения. Пророк отличается от иных религиозных авторитетов тем, что высказывается не от себя лично. Его откровение внеиндивидуально, беззаветно и безвозмездно. Он лишь инструмент, слитый со своим святым источником. Обращаясь к людям и указывая путь спасения, Бог говорит устами пророка. Пророк осознает себя избранником и ни на йоту не сомневается в подлинности ниспосланного ему откровения.

Великие пророки

Персидский мыслитель Бахаулла (1817—1892) в «Книге Достоверности» говорил о явителях Бога следующее. Поскольку эти птицы Божественного Трона ниспосланы с неба по Божьей воле и рождены для провозглашения Его негибавшей веры, то всех их можно рассматривать как одну и ту же душу и личность. Ибо все они пьют из единой чаши Божественной любви и вкушают плоды одного и того же Древа Единства. Эти явители Бога обладают двумя ипостасями. В одном отношении каждый из них есть чистая абстракция и единство в сущности; если их всех назвать одним и тем же именем и приписать им одни и те же свойства, то вы не отойдете от истины. Вторая же ипостась — их различие. В этом плане каждый явитель Бога совершенно индивидуален, у каждого своя неповторимая миссия, каждый известен под собственным именем.

Бахаулла сравнивает Бога с Солнцем, а истинные религии — с солнечными лучами, по-разному преломляемыми на Земле. Каждый пророк, воспринимая тот или иной солнечный луч, по-своему говорит о Первоисточнике. Отсюда любая подлинная религия есть истина относительная, и в этом своем качестве она дополняет другие религии. Взятые же воедино религии человечества содержат в себе гораздо больший элемент абсолютной истины, чем каждая из них в отдельности. Очередной посланник Бога добавляет к общей формуле спасения новую идею.

Так, Будда указал восемь путей избавления от пагубных желаний. Иисус Христос усилил формулу спасения принципами искренности и любви. Проповедь Мухаммада особо касалась принципов взаимопомощи, важности традиций и мирного сосуществования. Бахаулла попытался объединить все эти идеи на основе требования возлюбить другого более, чем самого себя. Аналогичные мысли высказывал Д. Л. Андреев (1906—1959). Этот русский мистик и поэт сравнил все подлинные религии с опрокинутым цветком, «корни которого — в небе, а лепестковая чаша — здесь, в человечестве, на земле. Ее стебель — откровение, через него текут духовные соки, питающие и укрепляющие ее лепестки, — благоухающий хорал религий»¹⁷.

¹⁷ Андреев Д. Роза мира. Метафилософия истории. М., 1991. С. 29.

Религиозные системы великих пророков имеют повторяющиеся черты и закономерности. Ядро религиозной системы — основоположник, возвещающий от имени Бога новый смысл будущей истории. После вознесения пророка формируется ранняя община, воплощающая его учение в священных книгах и предании. Наконец, из новой религии вырастает культура, длящаяся веками и тысячелетиями. Пророческое состояние может наступать спонтанно. Иногда оно индуцируется разнообразной техникой медитации, мистико-магическими формулами и жестами (мантры и мудры в эзотерическом буддизме), особой музыкой, барабанным боем, плясками, приемом возбуждающих средств или наркотиков.

Пророки часто противятся зову сверху, своему внутреннему голосу (Моисей, Амос и Иеремия среди еврейских пророков, Мухаммад, многие шаманы), но высшая сила все-таки заставляет их передавать требуемое сообщение. Эта сила непосредственно придает им святость, тогда как святость жрецов, священников, монахов или мучеников опосредована происхождением, посвящением, решением отказаться от мирской жизни, страданиями.

Классификация пророков

Пророки часто становятся основоположниками религии, реформаторами, сектантскими лидерами (Зороастр, Мохаммад и др.). «Идеально-типичный» пророк (в понимании Вебера), однако, в меньшей степени озабочен основанием новой религии или проведением революционных реформ и в большей мере занят критикой общества изнутри, руководствуясь полученным видением правильной жизни. Если он революционер, то чаще сам об этом не знает.

На основе особенностей вдохновения, поведения и организаторской деятельности пророков можно выделить несколько их типов. Так, в религиозной общине важное значение имеет культ священника-пророка. Обладая «мандатом» этого культа, священник-пророк (обычно простой священник, член клира) обязан во время литургии произносить в нужном месте пророческое слово. В этом случае он выступает «институциональным» пророком.

Различие между культовым пророком и пророком в классическом смысле этого слова в том, что последний постоянно слышит Божественный зов, а культовый пророк, произнося Слово Божье в силу требований ритуала, возобновляет свою миссию только в определенные моменты. Его профетизм прерывен, поэтому всякое очередное его послание считается новацией.

Следующий тип пророка — миссионерский (апостол). Он уверен, что только ему открылась уникальная истина. У него есть ученики, уверенные в том, что учитель дал им новую и самую истинную религию. В результате такого профетического действия может действительно возникнуть новая конфессия (Зороастр, Иисус Христос, Мохаммад). Основатели многих современных религиозных сект могут быть также отнесены к этому типу пророков.

Еще один тип пророка — реформатор, или революционер (смотрящий в прошлое и будущее). Например, Амос и Иеремия многое сделали для реформации религии Яхве, освобождая ее от наследия Ханаана. В арабском мире к данной категории прежде всего относится Мохаммад.

В религиозном сознании пророков-реформаторов коренится любовь к обществу. То, что может быть проповедовано как религиозная реформа, часто принимает обличье социальной реформы. Реформаторская пророческая деятельность обнаруживается сегодня в Индии и Африке, где в нынешнее время пророки берутся за реставрацию прежней племенной религиозной жизни, доколониальных обычаев и законов. Многие такие движения превращаются в революционные не только в силу логики религиозной доктрины, но также под давлением социальных и политических факторов.

Между названными типами пророков нет резких границ. Любой пророк может быть одновременно предсказателем, пассионарной личностью и реформатором.

§ 5. Христианство о благодати, спасении и грехе

Благодать как средство спасения. — Харизма. — Картина грехопадения. — Повреждение андрогинной целостности Адама. — Грех как моральное зло. — Насколько испорчен человек? — Виды греха. — Универсализм о грехе. — Грех есть следствие свободы. — К. Лоренц о грехах человечества

Благодать как средство спасения

Понятием **б л а г о д а т ь** христианское богословие обозначает особую живую и деятельную силу Божию, содействующую спасению каждого человека и подаваемую людям вследствие искупительного подвига Спасителя. В Новом Завете благодать прямо именуется силою Христовой, которая безвозмездно даруется человеку независимо от его достоинств и заслуг. Эта сила изливается в души людей непосредственно от Святого Духа, поэтому благодать определяется в теологии также как сила Святого Духа, даруемая людям для обретения ими спасения во Христе. «Благодать есть творческая сила, которая действует во всем живом, реализуя природу, а не замещая ее (Т. де Шарден). В понятии благодати различают два аспекта: во-первых, это свойство Бога в отношении падшего человека даровать ему спасение; во-вторых, это и сама сила Божия, с помощью которой совершается спасение человека.

По христианскому вероучению благодать от вечности принадлежит Богу и есть в нем как предопределение о спасении. Ее действие началось с самого грехопадения, выразилось в обещании искупления и проявилось как любовь к падшему человеку. Обладая благодатью, Бог слышит молитву верующего, прощает кающегося, дарует ему жизнь. Благодать — Божественная сила, обитающая в человеке и действующая в нем как земной подвиг человека; она помогает человеку познать Бога, дарует все необходимое «к животу и благочестию», с нее начинается и ею завершается спасение людей. Церковь различает два вида евангельской благодати: 1) предваряю-

шую благодать, которая просвещает нас; 2) оправдывающую благодать, позволяющую внутренне очиститься от грехов и освящающую человека посредством таинств.

Действуя внутри самого человека и в единстве с его духовной природой, благодать тем самым отличается от внешних проявлений Бога, например от чудесных знамений. Западные отцы церкви считали благодать единственным условием спасения, а восточные отцы допускали наряду с благодатью и свободу воли человека. Римские католики и православные христиане признают носителем и передатчиком благодати духовенство, а протестанты веруют в возможность непосредственного получения благодати любым верующим.

Благодать — одно из ключевых понятий Библии, смысл которого заключается в том, что Бог являет человеку милосердие, не заслуженное им, и совершает ради него то, что человек не в состоянии сделать сам. В Ветхом Завете для обозначения благодати используются два термина: *hen*— в переводе с иврита означает проявление милосердия вышестоящего по отношению к нижестоящему, этим словом описывается милость и забота Бога по отношению к Израилю (Иер. 31 : 2—3); *hesed*— это слово означает благодать, проявленную в неизменной любви Бога, изобилие Божьих даров, которое дается человеку независимо от его заслуг (Пс. 62 : 4; 47 : 10—11).

Харизма

В Новом Завете для обозначения благодати используется греческое слово *χάρις*, которое означает милосердие Бога и спасительную силу, необходимую для искупления погрязшего в грехах человечества (Еф. 2 : 8), это корень слова *χάρισμα*, которое буквально означает «свободный дар благодати» (Рим. 6 : 23). Согласно библейскому богословию грехопадение лишило человека духовной силы, необходимой для искупления греха, поэтому в своем спасении человек должен полностью полагаться на благодать Божию.

Особое внимание новозаветному учению о благодати уделяется в посланиях апостола Павла. Здесь благодать как центральное понятие Нового Завета противопоставляется ветхозаветному

закону, который был дан Богом человеку для восстановления утраченной в грехопадении связи с ним. В результате непослушания людей закон привел к умножению греха (Рим. 5 : 20). Но крестной смертью Иисуса Христа Бог свободной благодатью вмешивается в судьбу людей, давая им спасение и искупление от греха и открывая перспективу новой жизни с Богом.

Вера в Иисуса Христа дает людям свободный доступ к благодати (Рим. 5 : 2). Благодать дается не по делам, а по вере (Рим. 11 : 6). Прощение и примирение людей с Богом оказываются возможными именно в силу того, что благодать дается даром и всем людям без исключения (Лк. 3 : 6; Рим. 5 : 18). Таким образом, если грех Адама привел к преступлению, разрушению природы человека и смерти, то благодать Бога восстанавливает эту природу и дает вечную жизнь (Рим. 5 : 21).

Грех и благодать — несоизмеримые понятия, поскольку грех — это поступок человека, а благодать — дар Бога. В католическом богословии было широко распространено учение о спасении, которое обретут все души, пройдя через чистилище и получив в конечном счете доступ к благодати, а также об оправдании делами, т. е. целенаправленными действиями человека, которые могут привести к спасению и от которых зависит благодать, даваемая человеку.

Это учение было подвергнуто критике Лютером, утверждавшим, что спасение — результат действия благодати, дарованной всем без исключения, не зависимой от человеческих усилий и опознаваемой в акте веры; человек не может быть абсолютно уверен в данной ему благодати и в своем спасении, а поэтому никакие дела не могут оправдать и спасти его. Общая позиция протестантизма заключается в том, что только благодать Бога может спасти падшего и греховного человека.

В некоторых направлениях протестантизма (например, в кальвинизме) было распространено учение о предопределении, согласно которому еще до сотворения мира Бог избрал одних ко спасению, других — к проклятию, следовательно, благодать дается людям избирательно и никакие человеческие усилия не могут изменить волю Бога. В других протестантских конфессиях существует учение об отпадении от благодати, которое утверждает, что благодать

не воздействует на человека автоматически, но зависит от его поведения и может быть утрачена.

В наше время широкое распространение получило так называемое харизматическое движение, которое основано на допущении возможности для некоторых людей, избранных Святым Духом, обрести особую благодать и личную святость при жизни. Но если протестантизм предполагает возможность непосредственного получения благодати верующим, то католики и православные считают духовенство носителем и передатчиком благодати, что определяет исключительную роль церковной иерархии в спасении.

В православной традиции, основоположенной восточной патристикой, понятие благодати рассматривается в рамках учения о спасении и искуплении. Спасение понимается как обожение человеческого естества, которое является благодатным действием Бога, совершаемым при участии человеческой свободы. Искупительная жертва Христа и есть высшее проявление благодати, которой Христос дает человеку возможность стать новым творением, равным Богу по благодати.

Благодать невозможно заслужить никакими добрыми делами, поскольку она есть действие Бога, однако спасение возможно лишь при свободном принятии человеком дара благодати, которое выражается в подвиге и делах веры. Большинство людей не имеет достаточной силы расстаться со своей греховной природой, но некоторые испытывают на себе действие благодати за подвиг веры и мученичество, такие люди являются святыми и особо почитаются в православии.

Картина грехопадения

Грехопадение Адама является одним из главных пунктов христианского догматического учения. Через Адама грех и смерть вошли во весь мир, во все человечество, и только через величайшую жертву второго Адама, Иисуса Христа, людям была дарована надежда на оправдание, спасение и жизнь.

Вот краткое библейское повествование о грехопадении Адама и Евы. Дьявол, возгордившийся и посчитавший себя равным Богу,

с великой завистью смотрел на Адама и Еву, а потом стал вмешиваться в их дела. Приняв образ крылатого змея, он проник в Едем. Случилось так, что Ева впервые нечаянно удалилась от своего мужа, когда они трудились в саду, и оказалась под запретным деревом познания добра и зла. Бог запретил им под страхом смерти вкушать плоды этого растения. Ева залюбовалась таинственным деревом, чем и воспользовался дьявол. Он стал убеждать ее, что, съев запретный плод с древа познания добра и зла, люди, во-первых, не умрут, а наоборот, станут вечными, как боги; во-вторых, они обретут гораздо более совершенные познания. «Нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло», — внушает змей Еве (Быт. 3 : 4—5). «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел» (Быт. 3 : 6).

Таким образом, Ева согрешила сама, поверив змею больше, чем Богу, и ввергла в этот грех Адама. «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3 : 7). Их сердцами овладели великий стыд и ужас, и спрятались они от Бога, когда услышали Его голос в саду.

Бог жестоко покарал их. Обращаясь к Еве, Он говорит: «... Умножая, умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою. Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей» (Быт. 3 : 16—17). Кроме того, Господь дает два общих наказания: люди были лишены бессмертия и стали смертными; Бог изгнал их из Едема, чтобы они не сумели исцелиться от своей смертности через вкушение вечной жизни с древа жизни.

Христиане верят, что мир между человеком и Творцом был восстановлен жертвой Господа Иисуса Христа. Запретное дерево, по мнению ряда богословов, представляло право и приоритет Полноты Бытия решать вместо ограниченного человека и за человека вопро-

сы добра и зла. До грехопадения человек видел и понимал добро и зло не самостоятельно, а через разъяснения ему этих принципов самим Богом. Зло уже тогда существовало в мире в виде падших ангелов во главе с сатаной, и Адам знал о нем еще до вкушения запретного плода. Съев запретный плод, Адам и Ева присвоили себе право решать, что есть добро и зло, а тем самым стали на путь дьявола, т. е. узурпировали право Бога и попытались уравнивать себя с бесконечным Бытием.

Повреждение андрогинной целостности Адама

В истолковании последствий согрешения человека есть один весьма существенный пункт, касающийся раздвоения и повреждения в нем первозданной половой целостности. По словам С. Н. Булгакова, «жизнь пола с огненными ее антиномиями и трагическими надрывами есть наиболее чувствительный барометр религиозной жизни». В церковной литературе конкурируют два объяснения разделения «человека» на мужскую и женскую части.

Сторонники Григория Нисского объясняют разделение человека на два пола следствием его грехопадения: в своей нетварной части человек пола не имеет, а его тварная часть устроена (в Божественном предвидении греха) поделенной на два пола; если бы Адам и Ева безгрешно распорядились своей свободой, то для размножения людей не было бы нужды в поле и браке; когда в «конце времен» все умершие воскреснут, в них будет восстановлена исходная андрогинная целостность и достигнуто «ангельское равновесие».

Сторонники Августина Аврелия, наоборот, доказывают, что план сотворения человека сразу же предусматривал разделение людей по полу и размножение их через брак; в догреховном состоянии мужской и женский пол был целомудрен, свободен от вожделения, но грехопадение отняло у человека умение господствовать над своим организмом, подчинило тела людей темным греховным инстинктам; возврат к исходной гармонии предполагает преобразование пола через дисциплину воли и разума, через просветление плоти.

Греческое слово ἀνδρόγυνος (от греч. ἄνδρ — мужчина, γύνος — род) в толковых словарях определяется как «двуполюй». Следовательно, андрогиния есть наличие у особи одного пола признаков другого пола, но главным образом вторичных половых признаков. Андрогенез — мужской партеногенез — развитие яйца (после проникновения в него сперматозоида) только с мужским ядром, что наблюдается в случае гибели женского ядра до оплодотворения. Термином «гермафродит» обозначают человека с одновременными признаками мужского и женского пола. Как повествует античный миф, Гермафродит был сыном Гермеса и Афродиты, соединенный богами с нимфой Салмакидой так, что их тела образовали одно (но двуполое) существо. Древние греки считали богиню Венеру андрогиниом и называли ее *Марсом и Венерой*, *Deus Venus* — «обоюдопояя, двуполая».

О. Вейнингер полагает, что всякому, даже высшему, организму свойственно двуполое, бисексуальное строение; признаки другого пола всегда остаются, а не исчезают и у однополого индивидуума, как индивидуума растительного и животного, так и человеческого. Все особенности мужского пола можно найти хотя бы и в самом слабом развитии и у женского пола. Все половые признаки женщины имеются и у мужчины, хотя бы только в зачаточном, рудиментарном виде.

Исследуя различные христианские взгляды на грех Адама и Евы, можно выявить в христианской традиции два предельно полярных объяснения половой поврежденности человечества.

Первое объяснение исходит из допущения, что праотец человечества был гармонически-целостным андрогиниом, а потом, из-за своего грехопадения, распался на два отдельных противоположных пола. Восстановить половую гармонию в каждом человеке может только Бог, когда после конца света воскресит всех умерших.

Второе объяснение основано на представлении о целостности человечества как гармоническом равновесии и значально отдельных полов. Бог сразу же предусмотрел разделение людей по полу и размножение их через брак, причем в догреховном состоянии и мужской, и женский пол были целомудренными.

Грехопадение подчинило Адама и Еву греховным желаниям, но в силах самих мужчин и женщин вернуться к исходной гармонии через просветление своей плоти.

Известны различные апокрифы о раздвоении человека на мужчину и женщину. Так, по одному преданию, Адам и первая женщина Лилит, были созданы Богом практически одновременно. При сотворении они получили одинаковые права и были наделены равной одухотворенностью и свободой. Однако из-за неразрешимых споров между Адамом и Лилит, кому «быть сверху», Лилит была вскоре аннигилирована. Спустя некоторое время Бог из ребра Адама создал Еву. А вот о вкладывании в нее души (о «вдыхании Богом в ее ноздри дыхания жизни») в Библии нет ни слова.

Выходит, у Евы, в отличие от Адама, нет ни разумной души, ни духа? Такая версия ряд столетий разделялась многими христианами, из-за чего в раннем христианстве среди ряда богословов бытовало мнение о «бездушности» и «бездуховности» женской половины человечества. По другому преданию, в Адаме сразу же были совмещены два начала — мужское и женское. И тогда Адам, сотворенный по образу и подобию Божию, был «Адамо-Евою» в скрытой полноте своей. Иными словами, в Адамовом существе была сокрыта и Ева, постоянно будившая в нем грезы о «подруге жизни». В этом смысле Адам и Ева как единое физическое целое имели одинаковую степень одушевленности и одухотворенности Богом. Поэтому после физического разделения Богом Адама на отдельного мужчину и отдельную женщину (через отделение от него ребра) Ева как самостоятельный индивид унаследовала первозданную душу и человеческий дух. Есть также и иные апокрифы о сотворении людей.

Грех как моральное зло

В самом общем смысле **з л о** есть несправедливое причинение ощущающим существам серьезного ущерба и страданий. **Человеческий грех** обычно определяют как несоответствие действий индивида внешним стандартам поведения: нарушение человеком табу, законов или моральных кодексов. Различают естественное

зло, причиняемое внечеловеческими факторами, и моральное зло как продукт осознанной человеческой деятельности. Между этими видами зла отсутствуют четкие границы. Примеры естественного зла — страдания людей из-за голода или утраты жилья, вызванных экстремальными климатическими условиями. Примерами морального зла могут служить убийство, рабство, предательство. Далее речь пойдет только о моральном зле. Природу зла объясняют по-разному.

Сократ тесно связывал зло с невежеством, а добро с многознанием: все люди думают, будто совершают добрые поступки, но не все из них знают, что такое добро. Зло — это отклонение людей от добра по незнанию. Вслед за сократиками Августин и Аквинат были убеждены, что только всезнающий Бог способен творить добро и вменять человечеству совершенный моральный порядок.

Стойки и Спиноза отстаивали идею нереальности, и л л ю з о р н о с т и з л а, дедуцируя эту иллюзию людей из феномена их обманчивых желаний. В таком случае ложная видимость зла устраняема при помощи развитого самосознания и самоконтроля. Оппоненты возражают, что различие реального и иллюзорного добра прежде всего основывается на моральных убеждениях, а те, в свою очередь, могут быть истинными либо ложными. Базовые моральные убеждения (например, в том, что «нельзя невинных подвергать пыткам») традиционно считаются истинными, поэтому вера стойков и спинозистов в иллюзорность любого зла плохо отвечает природе человека, требованиям морали и цивилизованной жизни.

Лейбниц признавал реальность зла как условие необходимого минимального к о н т р а с т а д о б р у. По его мнению, хотя добро всегда многократно превосходит зло, тем не менее не бывает добра без зла. На это возражают: с добром контрастируют не только зло, но также нечто нейтральное и безразличное; добрым бывают и в отсутствии злых; здоровый человек не обязательно болеет; свобода не всегда сопровождается тиранией и т. д.

Х. Арендт обосновала тезис о б а н а л ь н о с т и з л а. Согласно ее теории способности суждения, многие преступления в современном массовом обществе совершаются не по злой воле, а из-за

- 1) неспособности принимать решение в нестандартных ситуациях кризиса;
- 2) атрофии «общего чувства», утраты здравого смысла;
- 3) отказа от поиска политического консенсуса.

Строго говоря, «злыми» правильно называть только человеческие действия, но не намерения или институты. «Злые действия» суть манифестации жадности, зависти, ненависти и ряда других людских пороков. Далеко не все пороки зависят от свободного выбора людей. Многие человеческие пороки обусловлены генетической предрасположенностью или разрушительными обстоятельствами. Поэтому не всякий порок есть результат свободного выбора.

С религиозной точки зрения грех есть моральное зло. В иудаизме и христианстве под грехом понимается намеренное нарушение воли Бога, отступление от заповедей и закона Божия. Грех есть беззаконие. Актуальны проблемы: 1) всякое ли нарушение или отмена закона есть грех? 2) что в греховном действии условно и преходяще, а что безусловно и неизменно? 3) всегда ли церковь бескорыстна в перечислении грехов и наказаний за них? 4) является ли грехом жестокое преступление во славу церкви?

Концепция греха, вытекающей из него вины и Страшного суда существует во многих культурах. Представление о скверне (нечистом) выросло из нарушений первобытно-общинных священных запретов. В ряде античных обществ сложилась идея о всеобщем (коллективном) грехе: утратив состояние изначальной и блаженной невинности, первочеловек впал в грех, который с тех пор унаследован всеми потомками. В Ветхом Завете грех трактуется в свете иудейского монотеизма: греховные действия суть неисполнение заповедей Бога, а сам грех есть неприязнь или ненависть к Богу. Считается, что выражение «первородный грех» изобрел Августин, утверждавший, что грех Адама и Евы передается по мужской линии вместе с семенем.

Корень греха не в Боге и не в природе, а в самоволии разумных существ, в неверном применении ими разума и воли. Но первоисточник зла иудеохристиане усматривали не в материи (как думали платоники и гностики), а на вершине духа, рядом с Богом, откуда пал самый светлый ангел. Первым грешником стал Люцифер, за ним согрешили Ева и Адам. В Книге Бытия (гл. 3) Моисей повествует

о грехопадении прародителей и о гибельных последствиях их греха для всех потомков. Человеческая природа повреждена из-за наследственного (природного) греха и утратила многие физические и духовные достоинства. Потенциал человеческой греховности настолько грандиозен и неисчерпаем, что заставляет человека жить во лжи даже тогда, когда он знает истину. Например, с пуританской точки зрения наследственная порочность отравляла даже младенцев, не совершивших зла; уже при зачатии новорожденные предрасположены ко греху. Личные грехи каждого человека обусловлены природным грехом и дьяволом.

Новый Завет в целом наследует иудейскую концепцию греха, однако догмат о коллективной и индивидуальной греховности людей представлен в христианстве как условие вхождения в мир исцелителя Иисуса Христа и тесно связан с учением о спасении¹⁸. По христианскому вероучению, добровольно выбрав смерть, Христос мистически освободил человечество от первородного греха. Искупление через Христа дает индивиду возможность преодолевать личную греховность и тем самым становиться целостным человеком. «Вне Христа наши господа грех и смерть» (Лютер).

Богословы учат, что греховны не только люди, но и мир, в который вошло зло. Грех возникает из-за нарушения каких-либо взаимосвязей. Трещина проходит через человеческое сердце и сквозь вселенную. По причине первородного греха Адама мир расколот, «надтреснут», прерывен, аритмичен и предстоит перед нами в некоем уже поврежденном состоянии. Трещины бытия суть «бездны зла» (С. Л. Франк, В. В. Зеньковский). Эти трещины существуют лишь в человеческом аспекте, для Бога же все бытие целостно. Идеи непрерывности и плавности прогресса ошибочны, в природе нет ничего «естественного».

Представление о «зернистости» мира положено математиком Н. В. Бугаевым в основание теории разрывных функций — аритмологии. Аритмологи верят, что разные типы «зерен» не связаны друг с другом и сотворены Богом по отдельности. Аритмология

¹⁸ До V в. для греко-восточной церкви было чуждо учение о наследуемом первородном грехе.

противостоит аналитической теории непрерывных функций, основанной на эволюционном принципе.

Тиллих сопрягает грех с тремя гранями отчуждения: 1) отчуждением от других людей из-за эгоцентризма и отсутствия любви; 2) отчуждением от нашей подлинной сущности в стремлении к отрывочным и неподлинным целям; 3) отчуждением от Бога — основы нашего существования — в попытке быть самодостаточным. Отчуждение, раздробленность и разделение, по мнению Тиллиха, можно преодолевать через примирение, исцеление и целостность. Теолог Й. Барбур добавляет также четвертую форму греха — отчуждение от остальной природы за счет принижения ее подлинной ценности и нарушения нашей взаимозависимости. Барбур полагает, что грех во всех его формах — это нарушение взаимосвязи.

Насколько испорчен человек?

Богословы по-разному интерпретируют рассказ о грехопадении Адама и Евы и неоднозначно оценивают степень повреждения образа Божия в родовом человеке. Одни настаивают на идее тотальной порчи и разрушения человеческой природы: после падения человек обрел злую похоть, утратил первобытную праведность и сверхъестественные дары Бога, предпочитает выбирать зло, и мир лежит во зле (Кальвин, протестантизм).

Другие богословы полагают, что образ Божий в падшем человеке лишь несколько потускнел, но в целом сохранился, а потому человек в сущности добр и свободен в выборе добра (католицизм). Католическая казуистика — учение о мере греха в различных ситуациях. Ориген и Климент Александрийский толковали рассказ о грехопадении как аллегория о душевном состоянии человека. Антитринитарии отказались от идеи грехопадения.

Православие склоняется к учению об утере человеком из-за грехопадения богоподобия (бессмертия, абсолютной святости) и о сохранении искаженного образа Божия (разума, свободной воли). Восстановление в человеке первоначального образа и подобия предполагает крещение, христианскую жизнь и воскрешение из мертвых. В целом же теологи согласны с тем, что первоначальный грех,

таинственный по своей природе, транслируется не просто отдельными индивидами, а всем совокупным родом человеческим, в памяти которого хранится информация о добрых и злых моментах общественной истории.

Подчеркивая серьезные последствия греха в большей степени, чем иные религии, христианство и иудаизм тем не менее решительно отвергают манихейскую доктрину, согласно которой зло есть изначальный и вечный атрибут сотворенного мира или его материальной части. Зло несубстанциально, вторично. Оно происходит от гордыни, эгоизма, неповиновения, нарушения воли Бога, от неправильного применения сотворенными существами своей доброй воли. Чтобы не презирать тело с его страстями и импульсами, его нужно освятить. В Библии под «плотью», о которой говорят пренебрежительно, обычно подразумевается не человеческое тело, а взбунтовавшаяся против Бога человеческая природа.

Грех есть разновидность болезни, поразившей плоть потомства Адама. Больному обычно уделяют большее внимание, чем здоровому: «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лк. 15 : 7). Существуют разные категории греха. Эгоизм может быть в первую очередь сопряжен либо с телесной чувственностью индивида (грех похоти плоти), либо с его духовной сферой (грехи гордыни, высокомерия и пр.). Богословы также подразделяют грех на фактический и первородный. Фактический грех — это грех в обычном смысле, т. е. злой поступок, состоящий из мыслей, слов или дел. Первородный грех связывают с искаженными нравственными условиями, в которых рождается каждый член греховной расы.

Виды греха

По характеру серьезности в фактическом грехе выделяют грех смертный (тяжкий) и грех простительный, хотя различие между ними иногда трудно уловить. С м е р т н ы й г р е х — преднамеренное избегание Бога и согрешение в важном деле, совершаемое грешником упорно, в полном сознании и по собственному жела-

нию. До тех пор, пока грешник не раскается, смертный грех лишает его Божественной благодати. Величайший по своей тяжести и непростительный грех — хула на Святого Духа или дерзкое упование на Божественную благодать. Простительный грех обычно сопряжен с незначительными проступками и сопровождается меньшей степенью самосознания; он совершается по слабости и немощи, с нежеланием и осуждением поступка. Простительный грех ослабляет союз грешника с Богом, но не лишает его полностью Божественной милости.

Фактический грех бывает материальным и формальным. Формальный грех есть, во-первых, нечто плохое само по себе и, во-вторых, осознаваемое грешником как зло и личная вина. Материальный грех состоит из действия, противоречащего Божественному закону и общественной морали, но которое не осознается грешником как проступок и потому не расценивается как его личная вина.

Различают грехи опущения и грехи действия (нарушения). Грех опущения есть неисполнение того, что следует исполнить. Грех действия — нарушение запрета, исполнение того, что воспрещено. Невольные грехи совершаются по неосторожности, незнанию или слабости, а вольные грехи — сознательно и по желанию.

Универсализм о грехе

Универсализм (от лат. *universalis* — всеобщий) — учение о посмертном освобождении от греха и спасении всех людей. С ним сопряжено требование религиозной толерантности, мирного сосуществования с иноверцами. В Новом Завете говорится, что Христос оправдал всех, а не только неких избранных, взяв на себя весь «грех мира». Теологические основы этого учения, оппозиционного концепции Августина о вечном наказании грешников, описаны в период патристики Оригеном, Григорием Нисским, Эриугеной и др. Подчеркивалось, что если греховность человечества, причиненная прародителем Адамом, универсальна, то столь же всеобщим будет и спасение людей Иисусом Христом как новым Адамом. Эпоха Просвещения смягчила идею кальвинистского богословия

о строгом наказании грешников и способствовала возрождению доктрины универсального спасения.

В конце XVIII в. в Америке под влиянием Дж. Мэррея, Ч. Чонси, Э. Винчестера возникает движение универсалистов. Так, Чонси из Бостона, один из идеологов этого движения, утверждает в своей книге «Спасение всех людей», что предельной целью Откровения является всеобщее счастье и что эта постоянно приближающаяся цель будет непременно исполнена. Загробное наказание грешникам недолговременно; их душам по мере очищения даруется соприсутствие с Богом в вечности. Исходя из идеи всеобщего спасения, универсалисты терпимо относятся к свободному толкованию (среди своих сторонников) символов веры и догматов. Эта идея оказалась близкой также у н и т а р и а н ц а м, защищающим религиозный плюрализм. В 1962 г. унитарянцы и универсалисты в США, Канаде и Мексике слились в Унитариянско-универсалистскую ассоциацию (около 800 церквей).

Грех есть следствие свободы

Размышляя над различными христианскими представлениями о природе и неизбежности греха, мы приходим к следующим философским выводам. Многие богословы сходятся на том, что главную причину грехопадения логично усматривать во «вдуновении в Адама духа Божьего». Бог «вдунул» в создаваемого Адама часть Своего духа и тем самым наделил человека атрибутом свободы. Человек возник как такая уникальная целостность, которая благодаря встроенному в нее «духу» никогда не может удовлетвориться существующими условиями существования, даже если это райские условия для жизни. Без греха, т. е. без преступления заповеданных пределов, дух не может выйти вон и вернуться назад. Переход духа за границу означает повреждение уже установившейся в человеке целостности его духа, души и плоти, а возвращение обновленного духа в оставленные пределы означает возрождение целостности человека в некотором новом качестве.

Не вытекает ли отсюда, что Адам и Ева, задуманные и сотворенные не послушными рабами-автоматами, а принципиально сво-

бодными существами, не могли не согрешить? Не следует ли отсюда формула: «свобода есть способность к греху, а реализация подлинной свободы есть выход за пределы дозволенного»?

Уже говорилось выше, что в свободе обнаруживается противоречивое единство негативного и позитивного. Негативная с в о б о д а «от» есть прерывание опутывающих и сдерживающих связей и «выход вон» — свобода от запретов, табу, заветов, законов, норм и т. п. Позитивная с в о б о д а «для», напротив, есть способность включаться в существующие связи и творить во внутренних условиях «познанной необходимости». Человеческий дух, с одной стороны, стремится к свободе, выходит за дозволенные границы и грешит, тем самым разрушает сложившееся единство духа, души и плоти, а с другой стороны, бежит от свободы, испытывает вину за свой грех и раскаивается, пытается по-новому гармонизировать свое единство с душой и плотью.

Таким образом, человеческая целостность всегда имеет динамичный равновесно-неравновесный характер, разрушается и вновь создается.

Л. Н. Митрохин обратил внимание на любопытную зависимость: «чем теснее религиозное движение связано с социальным протестом, тем более короткой объявляется дистанция между Богом и человеком, тем в большей мере за последним признается способность влиять на социальные отношения (пусть в виде построения “Царства Божиего” на земле), тем увереннее ему приписывается “доброе начало”, а “греховность” уходит на второй план. И наоборот, чем более лояльным, равнодушным к социальным бедам является движение, тем резче декларируется пропасть между человеком и Богом, тем в большей мере человек расценивается как слепое, греховное орудие провиденциальной и “суверенной” Божественной воли»¹⁹.

Лоренц о грехах человечества

Конрад Лоренц (1903—1989), австрийский биолог и этолог, лауреат Нобелевской премии, противопоставил религиозным

¹⁹ Митрохин Л. Н. Мои философские собеседники. СПб., 2005. С. 71—72.

объяснениям зла и греха свою натуралистическую концепцию природы этих феноменов.

В своих публикациях «Рассказы о животных», «Кольцо царя Соломона», «О так называемом моральном зле» и других ученый рассматривает нравственные нормы как простое продолжение и усложнение животных инстинктов: борьба людей за сохранение и продолжение рода кладет начало таким добродетелям, как любовь, забота, жалость, ответственность; борьба за существование, охрана территории проживания проявляются в конкурентности и агрессивных началах человека.

Австрийский ученый выявил восемь тесно взаимосвязанных грехов, угрожающих гибелью всему человечеству как виду: перенаселение, опустошение жизненного пространства, бег наперегонки с самим собой, тепловая смерть чувства, генетическое вырождение, разрыв с традицией, индоктринируемость и ядерное оружие. Для уяснения сути названных «грехов» ниже цитируется их список, включенный в резюме самого Лоренца:

1. Перенаселение Земли, вынуждающее каждого из нас защищаться от избыточных социальных контактов, отгораживаясь от них некоторым в сущности «не человеческим» способом, и, сверх того, непосредственно возбуждающее агрессивность вследствие скученности множества индивидов в тесном пространстве.

2. Опустошение естественного жизненного пространства, не только разрушающее внешнюю природную среду, в которой мы живем, но убивающее и в самом человеке всякое благоговение перед красотой и величием открытого ему творения.

3. Бег человечества наперегонки с самим собой, подстегивающий гибельное, все ускоряющееся развитие техники, делает людей слепыми ко всем подлинным ценностям и не оставляет им времени для подлинно человеческой деятельности — размышления.

4. Исчезновение всех сильных чувств и аффектов вследствие изнеженности. Развитие техники и фармакологии порождает возрастающую нетерпимость ко всему, что вызывает малейшее неудовольствие. Тем самым исчезает способность человека переживать ту радость, которая дается лишь ценой тяжких усилий при преодолении препятствий. Приливы страданий и радости, сменяющие друг друга по воле природы, спадают, превращаясь в мелкую зыбь невыразимой скуки.

5. Генетическое вырождение. В современной цивилизации нет никаких факторов, кроме «естественного правового чувства» и некоторых унаследованных правовых традиций, которые могли бы производить селекционное давление в пользу развития и сохранения норм общественного поведения, хотя с ростом общества такие нормы все более нужны. Нельзя исключить, что многие проявления инфантильности, делающие из значительных групп нынешней «бунтующей» молодежи общественных паразитов, могут быть обусловлены генетически.

6. Разрыв с традицией... когда достигается критическая точка, за которой младшему поколению больше не удается достичь взаимопонимания со старшим, не говоря уже о культурном отождествлении с ним. Поэтому молодежь обращается со старшими как с чужой этнической группой, выражая им свою национальную ненависть. Это нарушение отождествления происходит прежде всего от недостаточного контакта между родителями и детьми, вызывающего патологические последствия уже у грудных младенцев.

7. Возрастающая индоктринируемость человечества. Увеличение числа людей, принадлежащих одной и той же культурной группе вместе с усовершенствованием технических средств воздействия на общественное мнение приводит к такой унификации взглядов, какой до сих пор не знала история. Сверх того, внушающее действие доктрины возрастает с массой твердо убежденных в ней последователей, быть может, даже в геометрической прогрессии.

Уже и сейчас во многих местах индивид, сознательно уклоняющийся от воздействия средств массовой информации, например телевидения, рассматривается как патологический субъект. Эффекты, уничтожающие индивидуальность, приветствуются всеми, кто хочет манипулировать большими массами людей. Зондирование общественного мнения, рекламная техника и искусно направленная мода помогают крупным капиталистам по эту сторону «железного занавеса» и чиновникам по ту сторону весьма сходным образом держать массы в своей власти.

8. Ядерное оружие навлекает на человечество опасность, но ее легче избежать, чем опасностей от описанных выше семи других процессов. Явлениям обесчеловечения, рассмотренным в первых семи главах, содействует псевдодемократическая доктрина, согласно которой общественное и моральное поведение человека вообще не определяется устройством его нервной системы и органов чувств,

выработанным историей вида, но складывается исключительно под действием «кондиционирования» человека в течение его онтогенеза той или иной культурной средой²⁰.

Лоренц пришел к убеждению, что человечество должно признать биологический характер своей природы и научиться снижать влияние агрессивности на жизнь людей. Лучший способ преодоления агрессии — это любовь, творчество и юмор, придающие нашей жизнедеятельности позитивную ориентацию.

²⁰ См.: *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества. Гл. 10. М., 1998.

Глава 4

ДУХ И ДУША

Человеку дан сравнительно прямой и легкий доступ к материальной оболочке сотворенной природы. Но его внешним органам чувств не доступен мир сущностей. Отсутствие у людей прямого внешнего контакта с реальностями, именуемыми Объективным духом и Мировой душой, вызывает у материалистов и позитивистов соблазн либо вообще отрицать эти реальности, либо объявлять рассуждения о духе и душе бессмысленными. Религия и философия духа, напротив, ориентируются на постижение духовного бытия, вещей-в-себе, трансцендентного мира, рассматривая при этом материальную сторону действительности как текст, знаки которого воплощают в себе сверхчувственные значения. Телесность знака легкодоступна, значение же знака предстоит упорно искать, погружаясь умозрением в невидимый извне сущностный мир. Идеалы культуры — наиболее емкие знаки. В сакральных идеалах заключены пророческие прозрения и указаны духовные пути в те высшие слои бытия, к которым стремится душа каждого человека. С религиозной точки зрения общество — это ансамбль человеческих душ, и социум управляется душами людей.

Высшей ценностью путеводной звезды обладает то, что труднодоступно, поэтому человека отличает прежде всего чувство постоянной духовной неудовлетворенности. Рано или поздно материальная потребность может быть удовлетворена, духовными же исканиями человек не пресыщается никогда, в тенденции становясь существом универсальным. Во многих религиозных текстах говорится, что, дав нам легкий доступ к вещам, Бог намеренно скрыл от нас духовные грани природы и тем самым породил в людях неизбывное чувство духовной неудовлетворенности, стремление

к постоянному самоусовершенствованию и познанию сокровенных сущностей. Рождаясь в мир, ребенок еще не осознает, что у него есть душа, и относится к своей душе бессознательно. По мере своего взросления индивид духовно пробуждается, испытывает влечение к идеалам культуры. Наконец, человек может обрести веру в Абсолютный Дух, и ему открывается бездна духовного бытия.

Греко-римские идеалисты высоко ценили дух и душу, признавали их вечными и бессмертными. Физическое тело они рассматривали как источник зла и «гробницу души», считали его временным, преходящим, смертным. Напротив, христиане — это «религиозные материалисты-биофилы» (И. Джохадзе); они проповедуют телесное воскрешение, веруют в обретение в раю нетленной и безгрешной плоти. Вера христиан в вечную физическую жизнь и отказ от примата духовности казалась «безумием для еллинов». В Библии под душой иногда понимается собственно душа, иногда — дух, часто — душа вместе с духом, иногда — жизнь, а иногда — человек в целом. Писание говорит, что «душа тела в крови... всякий, кто будет есть ее, истребится» (Лев. 17 : 11,14); «кровь есть душа: не ешь ее: выливай ее на землю как воду; не ешь ее, дабы хорошо было тебе и детям твоим после тебя во веки» (Втор. 12 : 23—25).

Что касается современного научного решения психофизиологической проблемы, то эмпирически установлен только один твердый факт: каждому психическому процессу соответствует определенный физический процесс, и наоборот. Все другие суждения ученых о тождестве и различии души и тела выходят за границы эмпирии в сферу метафизической интерпретации.

Наиболее диалектической трактовкой связи души и тела, по видимому, является научная теория психофизиологического параллелизма. Например, нейрофизиолог Ч. Шеррингтон, сторонник этой теории и лауреат Нобелевской премии, утверждал в своей книге «Человек в его природе» (1942): кора головного мозга человека — только место встречи материи и духа, а мысль — вовсе не функция мозга; мысль имеет особый источник, лежащий за пределами материи. Того же мнения придерживался Ж. Пиаже, психолог с мировым именем.

§ 1. Понятия духа и души

Анимизм. — Древнее понятие души. — Философские учения о душе. — Предсуществование душ. — Концепция Б. Н. Чичерина о предмете психологии. — Э. Фромм о предмете психологии. — Искажение понятия духа атеизмом. — Дух как существо и субстанция. — Гегель о духе. — Дух — бытие, душа — экзистенция

Индоевропейский корень *ghei* (от него производно, например, немецкое *Geist* — дух) сопрягают с движущей силой, брожением, кипением. В духе усматривают начало творческого целеполагания и нематериальную силу, которая правит мирозданием. Понятие духа противоположно понятиям природы, жизни, материи, практики. Представления древних о духе и душе были весьма конкретны и связывались с процессом дыхания. Дыхание состоит из вдоха и выдоха. Душа сопрягалась с вдохом, а дух — с выдохом.

Русские слова «душа» и «дух» пишутся и звучат похоже друг на друга, отчего их часто отождествляют между собой. В иных же языках подобного отождествления почти не допускается: дух и душа обозначаются в них совершенно разными словами. Так, в санскрите дух — это брахман, а душа — атман или прана, древнееврейский термин «руах» означал дух, нефеш — жизнь, душу и ум животного, а нешама — переход от души к духу. Греки называли душу психе (ψυχή), а дух — пневмой (πνεύμα). По-латински душа — анимус, анима (*anima*), а дух — спиритус, мэнс (*spiritus, mens*), по-арабски соответственно нефс и рух, по-английски дух — *mind, spirit*, а душа — *soul*. Нередко понятие духа сближают с понятием нуса, разума (греч. νοῦς — ум, смысл, кит. *шэнь* — разум, духовность, чудесное). Так что «одушевленность» и «одухотворенность» — разные феномены, их не стоит путать друг с другом.

Анимизм

А н и м и з м (от лат. *anima* — душа) — вера в то, что все предметы и явления окружающего нас мира управляются душами,

духовными существами и что эти отделимые от предметов духовные сущности незримо способствуют или мешают людям добиваться своих целей. Души и духовные существа присутствуют везде и во всем — в людях, животных, растениях, минералах; они проникают в любую материальную плоть, задерживаются в ней и покидают ее.

Э. Б. Тайлор (1832—1917), английский этнограф и исследователь истории культуры, первым ввел термин «анимизм» в этнографию и систематически описал это верование. Определив анимизм как веру в духовные существа, он попытался увидеть в анимизме «минимум религии». По его мнению, все религии прошлого и настоящего сопряжены с анимизмом, содержат в себе его признаки, поэтому анимизм логично рассматривать как с у т ь в с я к о й р е л и г и и и как первоначальную стадию в истории развития религии. В большинстве племенных культов прослеживаются в большей или меньшей степени признаки анимистических верований, что позволяет исследовать эту древнейшую основу всякой религии не только абстрактно-теоретически, но также опираясь на этнографическую эмпирию. Тайлор считал, что корни религии лежат в психической жизни людей, а сама религия вырастает из доктрины о душе.

Размышляя о смерти, сновидениях, обмороках, галлюцинациях, люди постепенно пришли к идее души, а потом развили эту идею в доктрину духов, демонов и богов. Так, последовательно, по мнению Тайлора, человечество перешло с дорелигиозной стадии своей эволюции на стадию политеизма: представление о душе породило веру в переселение душ и загробный мир, в мир духов и богов; возник культ предков-духов с сопутствующей ему сложной системой обрядов и ритуалов. Завершилось это развитие идеи души, как полагал Тайлор, верой в единого Бога, монотеизмом. Теория Тайлора подверглась основательной критике как со стороны теистов, так и со стороны атеистов, предлагавших иные критерии «минимума религии».

Так, английский антрополог и религиовед Р. Р. Маретт (1866—1943), полемизируя со сторонниками учения об анимизме, ввел представление об а н и м а т и з м е. Этим термином он обозначил

веру аборигенов тихоокеанских островов в сверхъестественную вездесущую силу мана (у Юнга психическим аналогом мана являются врожденные архетипы). Овладевая этой силой, люди способны творить чудеса. Маретт полагал, что исторически первой была именно вера в мана, а не вера в души и духов.

Древнее понятие души

Тайлор формулирует следующее понятие души, которым пользовались древние люди: «Душа есть тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени. Она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет. Она независимо и нераздельно владеет личным сознанием и волей своего телесного обладателя в прошлом и настоящем. Она способна покидать тело и переноситься быстро с места на место. Большею частью неосязаемая и невидимая, она обнаруживает также физическую силу и является людям спящим и бодрствующим, преимущественно как фантазм, как призрак, отделенный от тела, но сходный с ним. Она способна входить в тела других людей, животных и даже вещей, овладевать ими и влиять на них»¹.

В ранних цивилизациях существовало представление о том, что каждая вещь (палка, оружие, пища и т. п.) имеет собственную душу, а душа вещи способна перемещаться в пространстве и проникать, например, в человека. В этом представлении Тайлор усматривал идейную предпосылку философской доктрины Демокрита, который полагал, что каждая вещь испускает адекватный ей эйдолон, благодаря чему человек познает мир и обретает внутренние образы вещей.

Существует также взгляд, согласно которому древние люди вначале пользовались только понятием духа, а позже от «духа» в его развитом виде произошло представление о душе. Этот взгляд развивал, например, М. О. Гершензон. По его мнению, общий корень

¹ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 213.

слов «дух» и «душа» — индоевропейское слово *dhue* (или *dheu*). Это слово означало быструю подвижность, а потом — веяние (ср.: *дуть, дым, дыхание*). По-славянски это слово означало движение воздуха, пар, испарение, запах в вещественном смысле.

Второе значение слова «дух» как запах, пишет Гершензон, связано с идеей развоплощения и расширения — со струей, жизненным началом; запах есть, во-первых, эманация от чего-либо, а во-вторых, самостоятельное существо. Например, дух тьмы, дух закона или дух истины — эманация, а чистый дух, ангел или Дух как Бог — существо. Душа создана Духом, субстанциально не тождественна Духу, заперта в человеке и оживляет его. Гершензон утверждает, что «душа — жена тела, она женского рода, в ней нет чистой духовности, и ее мыслят с местоимениями *моя, твоя*»².

Древний анимизм обобщил объяснения сновидений, обмороков, галлюцинаций и смерти в понятии души как особой энергии, силы, обитающей в телах и организующей их изнутри. В современных терминах о такой душе можно было бы вести речь как о системном свойстве организма. Системное свойство виртуально, неметрично, оно «находится» везде и нигде, т. е. как-то существует в каждом элементе системы и в связях между элементами, в то же время не концентрируясь ни в одном определенном месте органического целого. При исчезновении системного свойства индивидуальное тело разрушается, умирает, но общие принципы устройства целого сохраняются.

Пояснить это можно простой аналогией. Допустим, мастер создал некую конструкцию, в которой воплотил свой замысел (идею, принцип, закон). Если конструкция со временем разрушится или ее разберут на части, складывая порознь строительный материал и крепежные детали, то можно сказать, что ее не стало и что она уже не обладает качеством целостности («душой»). Однако ее общая идея («дух») продолжает быть в мастере. Идея содержала в себе «системное свойство» в потенции, потом это свойство было воплощено в материале и, наконец, снова вернулось в сферу возможно-

² См.: Гершензон М. Дух и душа // Наше наследие. 1993. № 28. С. 80—87.

го. Не эту ли аналогию имеют в виду, когда утверждают, что Бог вдохнул в человека дыхание жизни, и стал человек душою живою; умирая, тело человека возвращается в землю, откуда и взято, а душа — к Богу, давшему ее человеку?

Древние египтяне и китайцы признавали у человека две души. Душа «ка» (дыхание), согласно египетским верованиям, смертна и остается рядом с мертвым телом, тогда как духовная «ба» уходит в долину мертвых. Китайцы отличали низшую (чувствующую) душу, которая исчезает со смертью тела, от рационального бессмертного принципа «хан», связанного с культом предков. Древние евреи также имели представление о душе, но не разделяли душу и тело. В Ветхом Завете душа понимается как дыхание, в этом тексте нет еще четкого противопоставления эфемерной души и плотного тела. Христианская дихотомия души и тела заимствована у древнегреческих философов и введена в христианскую теологию Григорием Нисским и Августином Блаженным.

Философские учения о душе

Эти учения проистекают из древних религиозных воззрений на космос как одушевленное целое. Г и л о з о и з м учил о вечно живом мировом порядке, составленном восходящими от низших одушевленных тел к высшим разрядам жизни. При этом формы жизни дифференцировались в соответствии с формами души (минеральной, растительной, животной и человеческой). Древнегреческие философские школы явили многообразие учений о душе. Пифагор учил, что душа имеет Божественное происхождение, существует до и после смерти тела. Платон построил учение о мировой душе как универсальном принципе жизни. «Что касается важнейшего вида нашей души, — пишет Платон, — то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас Богом».

Аристотель трактовал душу (хотя и туманно) как активную форму тела, э н т е л е х и ю, не отделяемую от самого тела; бессмертна, по его мнению, не вся душа, но лишь ее разумная часть (нус). Эпикурейцы говорили, что душа состоит из таких же вещественных атомов, что и тело. Особая обсуждаемая античными мыслителями

проблема — связь души и тела. Тело «вообще» есть воплощение чистой формы (эйдоса) в материи. Аристотель различал два вида материи: 1) материю, воспринимаемую чувствами и связанную с изменчивыми физическими телами; 2) материю, постигаемую умом и сопряженную с воображаемыми геометрическими объектами³.

Оба вида тела, грубое физическое и тонкое нефизическое, оформляются душой. В диалоге Платона «Тимей» тело души именуется повозкой или колесницей. У Плотина, Ямвлиха и Прокла образ повозки превращается в понятие непосредственного носителя души — светового бессмертного тела. Обладая самодвижением, душа сообщает импульсы телу. Душа не имеет протяжения и пребывает вне земного мира; она не способна самостоятельно передвигаться в протяженном космосе и нуждается в носителе. Язык не повернется сказать, что душа ходит, ест или видит. Но естественно утверждать, например, что душа понимает или сопереживает, причем такого рода душевные акты не требуют участия органов тела.

Согласно неоплатонизму носитель души служит ее проводником в физическом мире во времени, а душа водит свое тело по миру умопостигаемых тел, в вечности. Г. Мор (1614—1687), один из кембриджских платоников, увидел в учении о неотделимости бессмертной души от своего тонкого тела основу для предположения, что все духовные сущности (Бог, ангелы, души) обладают специфической протяженностью. Бог по-своему протяжен, рассуждал Мор, поскольку вездесущ и тесно заполняет всю мировую машину в ее частях; душа тоже находится в том же месте, что и ее тело. Вероятно, под влиянием такого взгляда Ньютон развил понятие абсолютного пространства, *sensorium Dei* (чувствилища Бога).

Представление о пространстве как атрибуте материи следует дополнить гипотезой о духовном пространстве как порядке сосуществования и координации духовных вещей (духов, душ, мыслей). Тогда можно будет говорить не только о протяженности материальных тел, но также о духовном протяжении.

³ См.: Аристотель. Метафизика. Ростов н/Д, 1999.

В богословии конкурируют три основных воззрения на происхождение человеческой души:

1. Бог чудесным способом творит при каждом зачатии каждую новую душу (креационизм).

2. Бог сотворил только души Адама и Евы, а остальные души потом зарождаются уже естественным путем — способом «почкования».

3. Души существуют предвечно.

Предсуществование душ

Понятие предсуществования включает в себе мысль о существовании индивидуальных душ ранее их физического рождения на земле. Платон, неоплатоники, Ориген и другие философы учили, что Бог изначально создал некоторое определенное число человеческих душ. Эти души вечно пребывают в неземном мире, но часть из них по каким-либо причинам (например, по своей воле) отпадают от Божественного мира и временно принимают земную форму. Согласно Сенеке, «душа — это Бог, нашедший приют в теле человека».

Стоики и Тертуллиан развили иной взгляд — теорию т р а д у ц и о н и з м а, согласно которой духовное бытие неотделимо от телесного, а потому следует верить не в предсуществование душ в небесной сфере в виде отдельных сущностей, а в слитное предсуществование всех душ в общем прародителе человечества. «Душа человеческая, — также утверждал Тертуллиан, — по природе христианка»⁴. Христианская философия наследует античное понятие бессмертной души, но отказывается от идеи предсуществования душ. Согласно христианскому креационизму одновременно с построением каждого человеческого тела Бог творит *ex nihilo* соответствующую душу, и во время зачатия сотворенная душа соединяется с материальной плотью.

Вслед за Августином христианские теологи стали сравнивать душу с наездником, а тело с лошастью. Они подчеркивали, что истинная

⁴ Тертуллиан. О душе // Творения. Ч. 1. Киев, 1910. С. 130.

личность — это душа и что между нематериальной душой и материальной плотью существует онтологическая пропасть. Понятие разделенности души и тела вступало в противоречие с обычным представлением о целостности человека: невозможно себе представить душу без тела.

Фома Аквинский заимствовал Стагиритово понятие души как мотивирующего принципа тела; будучи независимой, душа тем не менее становится индивидуальностью только через посредство телесной субстанции. По Экхарту, душа сотворена как окно в вечность. Сопрягая время и вечность, душа касается вечности своей вершиной, а подножием уходит во время и живет не согласно времени, а по закону вечности. С тех пор существование и природа души и ее отношение к телу продолжают быть предметом острой дискуссии в философии.

В Новое время Декарт противопоставил душу и тело как независимые субстанции, которые вместе с тем непременно сосуществуют, приложены друг к другу и координируются внеположенным им Богом. Спиноза рассматривал душу (мышление) и тело как два нераздельных аспекта одной и той же реальности: мышление — это внутренний аспект, а деятельность мозга — внешний.

Согласно Лейбницу, существует бесконечное множество душ, каждая из которых воплощена; душа — субстанция, замкнутая в себе монада, не имеющая «ни окон, ни дверей», но способная отражать в себе многообразие иных монад. Кант полагал, что реальность души не может быть доказана разумом, но все же мы обязаны верить в существование души, исходя из моральных и религиозных соображений.

В философию души вклад внесли не только философы, но и психологи. Многие видные психиатры, психотерапевты и психологи были одновременно известными философами. Достаточно вспомнить в этой связи такие имена, как З. Фрейд, К. Г. Юнг, В. Франкл, Р. Ассаджоли, К. Роджерс, А. Маслоу, К. Ясперс, Ж. Пиаже, Л. С. Выготский, С. Л. Рубинштейн и др.

Концепция Б. Н. Чичерина о предмете психологии

Тщетно искать в современных вузовских учебниках по психологии положительные трактовки понятий души и духа. Психология, по существу, отказалась от этих понятий, перестала называться «наукой о душе», сосредоточилась на экспериментальном изучении внешнего поведения людей, стремится представить себя естественно-научной дисциплиной и решительно откеститься от философии. «Психология, призванная стать наукой о душе, стала наукой об ее отсутствии», — констатировал В. О. Ключевский.

Такую метаморфозу психологии приветствуют далеко не все. В этой связи сохраняют свою актуальность рассуждения о внешнем и внутреннем опыте Б. Н. Чичерина (1828—1904), известного русского философа, историка, публициста и общественного деятеля, который доказывает, что естествознание руководствуется исключительно внешним опытом, а психология же во всех своих существенных частях может быть построена единственно на внутреннем опыте.

Когда физиолог изучает свойства зрения или едва заметных ощущений, он не может руководствоваться ничем другим, кроме внутреннего наблюдения над самим собою, или тем, что другие сообщают ему о своих внутренних наблюдениях. Но внутренний опыт принципиально отличается от внешнего опыта. Душевное действие нельзя положить в реторту или рассматривать в микроскоп. Элементы душевных явлений не поддаются внешнему действию и не могут быть буквально разъяты. Их можно разложить на части только логически, в абстракции.

Наблюдающий сам принадлежит к числу душевных явлений, и он же есть деятель и орудие познания. Разлагая логическим путем душевные явления, продолжает Чичерин, мы последовательно приходим к простейшему их элементу, к чистой мысли, от законов которой зависит познание всего остального. Чистая мысль точно так же составляет простейший элемент внутреннего, духовного мира, как простое химическое вещество составляет простейший элемент мира внешнего, или физического.

В психологии мы начинаем с чистой мысли, а не с материального элемента, и поэтому психология должна быть основана на

философии. Эксперимент же не является ее истинным методом, а проистекает из смешения внешнего опыта с внутренним и перенесения на последний того, что принадлежит собственно первому. Отсюда ясно, заключает Чичерин, что чисто опытная психология никогда не может быть настоящей наукой. Следовательно, невозможно говорить и о превращении психологии в естественную науку⁵. Подмена души как предмета умозрения внешне наблюдаемым поведением людей порождает законное недоверие публики к теориям современных психологов о закономерностях субъективного мира.

Фромм о предмете психологии

По мнению Э. Фромма, академическая психология, подражая физике и биологии, занимается чем угодно, только не душой. Изучая человека в лаборатории, она выводит за свои пределы метафизические понятия совести, добра и зла и решает мелкие проблемы, соответствующие «научному методу». «Тем самым психология как наука утратила свой главный предмет — душу; она стала заниматься “механизмами”, формированием реакций, инстинктами, но обходила наиболее специфические для человека феномены: любовь, разум, совесть, ценности»⁶.

Свасьян: науки о духе без науки и духа

«Научной психологии нечем заменить ликвидированную ею “душу”; она кое-как справляется еще с представлениями (Т. Циген), с трудом осиливает чувства (Ф. Brentano), но о духе ей известно не больше, чем о сне без сновидений. Соль в том, что эта научная психология, хоть и зачисленная в науки о духе, в действительности является лишь придатком физики и математики; душа ищется здесь всё еще с помощью приборов, как в физике физические реальности: оба раза с итогом быть найденными как фикция.

⁵ См.: Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1999; С. 32—44.

⁶ Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 147.

Между тем дух не находят не оттого, что ищут его с помощью ложного метода или в ложном месте, а оттого, что его вообще ищут. Духовное нельзя искать, его можно только хотеть. Странное условие, которое принял бы скорее страстный и честный материалист, чем иной махровый метафизик: дух, как сознание, может действовать только там, где он желаем, иными словами, дух — это присутствие духа и случай, до всяческих дискурсов и грамматиологии, что значит: дискурс о духе может быть осмысленным и предметным лишь при условии, что дух предшествует дискурсу, опережает его, вызывает его (транскаузально) к жизни, даже (при случае) затыкает ему рот, чтобы не дать перекричать себя словами и оставаться слышимым»⁷.

Соглашаясь с такого рода оценками, известный психолог В. П. Зинченко не раз заявлял на конференциях, что душа мешает психологии быть научной. Мешает даже имя «психология». Вариантам замены нет числа: «например, бихевиоризм, ментализм, когнитивизм, коннекционизм в США, не отстаем в этой области и мы...». Любопытно также замечание В. П. Зинченко о том, что в Декларацию прав человека следовало бы записать пункт о свободе личности от вторжения в ее мир педагогов и психологов.

Искажение понятия духа атеизмом

В XIX в. понятие души стало вытесняться понятием психики, которому экспериментальная наука и философия материализма придали весьма узкое, технико-операциональное, значение. О психике некоторые стали говорить как об особых выделениях мозга (П. Ж. Ж. Кабанис, Л. Бюхнер, К. Фохт, Я. Молешотт) или специфической функции, деятельности головного мозга (И.М. Сеченов). Прагматист Джемс доказывал в начале XX в., что души как таковой нет, а есть лишь «коллекция психических феноменов». Согласно бихевиоризму феномены сознания суть лишь наблюдаемые физические явления (например, боль — это не более как вскрик и потирание некоторой части тела).

⁷ *Свасьян К. А.* Растожествления. М., 2006. С. 140.

Позитивистская, а вслед за ней и марксистская философия (от Конта через Энгельса к Ленину) свела широкое понятие души к более узкому понятию сознания, субъективному образу объективного мира, отказавшись от упоминаний о неосознаваемых влечениях души. Советский атеизм всячески искоренял попытки построения позитивных концепций душевности и духовности человека и поощрял рассуждения о производстве психики и сознания социальной формой движения материи и нейродинамическими процессами головного мозга. В нашей стране в период господства атеистической идеологии понятие духа в его религиозном значении либо замалчивалось, либо отвергалось как якобы антинаучное.

Монотеистические религии, восстановив в России свои права на свободное развитие, ныне вновь стимулируют философский интерес к понятиям души и духа, взятым в их первоначально широком смысле. Теперь, когда государственный атеизм свергнут, понятию духа постепенно возвращается его исконный ортодоксальный смысл.

Утратив прежние господствующие высоты, российский философский материализм тем не менее пытается выжить в изменившихся условиях и отыскать новые, более изощренные способы противостояния традиционным религиям. Реформируется также отношение отечественных атеистов к понятию духа (впрочем, вызывает неприязнь также «православный гламур» — эффект чрезмерной эстетизации церковной идеологии духовности-соборности). Коль скоро понятие духа более не удастся замолчать или заклеить, его пытаются научнообразно переиначить и приспособить к эволюционирующему материалистическому мировоззрению.

Например, под д у х о в н о с т ь ю предлагают понимать:

- мотивированное включение сознания индивида в общественную жизнь (Т. В. Холостова);
- ценностное содержание сознания (В. Г. Федотова);
- тягу людей к вершинам культуры и совершенствованию своих творческих способностей (Л. С. Выготский);
- возникновение чувства другого бытия — совершенства, возвышения человека над самим собой (М. К. Мамардашвили);
- выход за пределы эгоизма, своекорыстия, мелочных расчетов (В. А. Лекторский);

— обращение к поискам вечного и бесконечного, красоты, добра и истины, а также социальное действие, направленное на гуманное изменение действительности (З. Г. Антошкина);

— возвышенное состояние духа, противоположное не плоти, а хаосу возбужденных инстинктов, делающих человека рабом чувственности (С. Б. Крымский).

Рассмотрим более подробно два примера такого рода попыток определения духовности.

Р. Л. Лившиц отождествляет понятие духовности человека с понятием открытости личности. «Если попытаться найти общий знаменатель атрибутивных характеристик духа, — пишет этот неомарксист, — то им, вероятно, будет открытость. Открытость личности навстречу миру — такова, коротко говоря, сущность духовности. Соответственно бездуховность — противоположная жизненная позиция личности, ее субъективная отгороженность от мира»⁸.

С таким утверждением трудно согласиться. Далеко не всякая открытость есть духовность (можно ли приписать духовность, скажем, открытому водопроводному крану или исхождению газов?). Из религиозно-философского представления о том, что дух всегда свободен, стремится выйти за любые границы и «дышит, где хочет», логически вовсе не вытекает, будто любые формы открытости человека (честность, искренность, простота и пр.) суть проявления его духовности. Дух в известном смысле «открыт», но не всякая открытость души есть ее духовность. Вместе с тем, вопреки взгляду Лившица на духовность как открытость личности, в народе о духовных людях, в особенности о святых, судят иначе — говорят, что они «не от мира сего», что им бывают чужды злободневные дела и заботы.

А. Б. Невелев приписывает понятию духа несколько иной атеистический смысл, определяя дух индивида как «нуль-предметность», как «мысль о наиболее абстрактно-всеобщих предметах». «Дух как таковой, — читаем в его докторской диссертации, — есть

⁸ Лившиц Р. Л. Духовность и бездуховность личности. Екатеринбург, 1997. С. 24.

переживание индивидуальным человеком опыта исчезающей (предельной, универсальной) предметности...»⁹

Дух как нуль-предметность подобен морской свинке, которая не имеет отношения ни к морю, ни к свиньям. Хотя при желании можно усмотреть некоторое сходство процесса восхождения человеческого мышления — от конкретных фактов к их абстрактному обобщению — с представлением об отсутствии у Святого Духа пределов и границ. Тем не менее ошибка в выводе по аналогии тут очевидна. Ведь из того, что чья-либо мысль становится по тем или иным причинам предельно абстрактной и неопределенной, вовсе не вытекает, будто она и есть неопределенный «дух», а следует только то, что мысль, подобная рассуждению обо всем и ни о чем конкретно, крайне абстрактна. Но мало кто согласится брать за эталоны духа, например, наиболее общие формулы логики или математики.

Изначальное понятие духа противоположно абстракционистскому тезису Невелева о духе как о «ничто-предметности». Христианство мыслит Святой Дух как полноту бытия и знает множество его содержательных атрибутов. Апостол Павел, как известно, противопоставлял духовному человеку человека плотяного: духовную функцию души он усматривал в вере, совести и интуиции, а плотскую — в воле, предметной чувственности и разуме. Митрополит Иоанн (Снычев) писал: «Дух, согласно учению Церкви, есть та сила, которую вдохнул Бог в человека, завершая сотворение его. Он есть искра богоподобия, горящая в душе человеческой. <...> Совесть — вот первое осязательное проявление духовной жизни». Отождествление духа с «открытостью личности миру» либо с «предельно абстрактной мыслью» — характерные примеры «техники борьбы» современных атеистов с традиционными религиями.

Дух как существо и субстанция

В отличие от связанной телом души, дух изначально понимался как свободное творящее начало космоса и всякой определенной вещи. Стоики под *рнеита* понимали дыхание, горение эфира, а так-

⁹ См.: Невелев А. Б. Событие духа: от мысли к Лику. Челябинск, 1997.

же жизненную силу, которая пронизывает все тело; по-латыни его называли *spiritus*, по-немецки *Geist*, по-еврейски *ru'ach*. В толковом словаре В. И. Даля дух описывается как бестелесное существо, обитатель не вещественного, а существенного мира. Дух бесплотен, нематериален и как бы «внешен» телам.

В. Франкл пишет: «Дух не может быть “снаружи” в онтическом смысле, но в онтологическом смысле он всегда как бы снаружи!»¹⁰. Дух как производящее существо гениален. Слово «гений» образовано от немецкого слова *Genie* (дух) и восходит к латинскому *genius*, происходящему от глагола *gigno* — рождать, производить. Слова «Дух» и «Духовный» (с прописной буквы) относят к Божественному Духу, а термины «дух» и «духовное» (со строчной буквы) — к специфическим моментам творческой природы человека. Со времен Декарта и английских эмпириков XVII—XVIII вв. вместо слова «дух» философы все чаще стали пользоваться словом «сознание» (*mind*), причем «сознание» получало коннотацию «интеллекта». Вместе с интеллектуализацией духа устранялся его важнейший аспект — сила (духовная мощь, жизненная энергия, дух как пропитывание экзистенции смыслом бытия).

Экология духа начиналась с тотемизма и культа богов и была нацелена на сохранение психического здоровья человека. Все религии признают бытие невидимых сверхчеловеческих духов. Индуисты и буддисты называют их дэвами, лучезарными; иудеи, христиане и мусульмане — ангелами и архангелами; зороастрийцы говорили о семи амшаспентах, окруженных сонмом исполнителей. Большинство религий признают также бытие низших духов — духов стихий (воды, земли, огня, воздуха, гор, лесов, ветра и т. п.); среди них есть феи, русалки, джинны. Монотеистические религии определяют дух как силу или энергию, высвобождаемую Богом.

По Библии Дух Божий есть сила, которою Бог оживотворяет, пробуждает и укрепляет. Дух есть источник жизни души. Религиозный спиритуализм философски выражается в идее духа как первоначала (субстанции) мира, безусловного бытия, помимо которого все остальное — видимость и иллюзия. При этом Абсолютный

¹⁰ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 93.

Дух трактуется либо как Логос (слово, понятие, закон), либо как изначальная сущность (субстанция), либо как абсолютное «я» (личность). В зависимости от понимания творящей силы духа различные философские системы описывают дух то как ум (*aum*), то как волю, то как самосозерцание (интуицию).

В индийской философии безличное духовное начало мира именуется Брахманом. Брахман творит мир своим выдохом, рождая тела и души людей и животных и воплощаясь в них. Брахман может также вдохнуть в себя мир обратно, прекращая тем самым переходящее существование материи и душ. С точки зрения индуизма Брахман — единственный субъект в мире. Осознавая себя, Брахман становится атманом, Я, душой космоса, а также индивидуальными субъективными «я». Учение буддизма отрицает реальность атмана и индивидуальной души; личность и душа — иллюзия, но есть лишь поток элементов (*скандха*) и последовательных состояний, которые продолжают быть, когда личность исчезает.

В теософии Е. П. Блаватской, отправляющейся от индуизма, Абсолютный Дух сравнивается с направленным куда-либо потоком энергии в форме луча света. Свет как символ духа — это векторная эманация абсолютного начала. Нисходя к материальной стихии, свет (дух) поглощается веществом и уходит вглубь него, становясь спрятанной сущностью видимых вещей. Свет сущности тайно связывает между собой воедино все вещи и объединяет микроскоп человека с макрокосмом вселенной.

Древнегреческие философы обозначали первичный мыслящий дух словом «нус», толкуя его вначале как тончайший субстрат. В системах Платона и Аристотеля Нус (ум) выступает перводвигателем космоса и всеформирующим началом. В отличие от античного понятия безличного Нуса, христианское понятие *Дух* наполнено личностным содержанием — это личностный Абсолют, личная воля Бога.

§ 2. Свойства души и духа

Священные Писания о духе и душе. — Учения о смерти и бессмертии души. — Решение дилеммы смертности и бессмертия души. — Сколько функций у души? — Проста или сложна душа? — Иерархия душ и душа как эмерджент. — О жизни после смерти. — Проблема реинкарнации. — Архетип идеи реинкарнации. — Рай и ад. — Картина ада по Данте. — О локализации души в теле

Священные Писания о духе и душе

Почти все религии утверждают, что в человеческой личности есть такое содержание, которое продолжает жить после смерти индивидуального тела человека. В одних текстах таким содержанием называют бессмертную душу, по существу тождественную с духом, в других — только дух, принципиально отличающийся от смертной души. Исключение составляет классический буддизм. Исходя из тезиса о реальности части и нереальности целого буддизм считает всякое целое иллюзорным. Отсюда принцип анатмана: нет душ, «я», личностей, а идея переселения душ ложна.

Индуизм понимает душу как Божественное Я, буддизм — как иллюзорный продукт условий и причин, авраамические религии — как ядро личности, отвечающее за выбор целей деятельности. В отличие от буддистского представления об ирреальности души, христианство, иудаизм и ислам утверждают, что личная душа реальна и отлична от Духа Божьего. С религиозной точки зрения душа более существенна, нежели плоть, слепленная из глины, пыли или праха.

После смерти тела душа либо умирает, либо остается близко к земле, либо восходит на небо, либо опускается под землю, либо мигрирует и возрождается в другом теле, либо входит в сферы Бога. В случаях, когда индивидуальная душа полагается бессмертной, но не перевоплощающейся после смерти ее физического носителя в иной земной организм, она тем не менее не мыслится совершенно бестелесной: «сома пневматикос», «духовное тело» — таково

облачение души в потусторонней жизни. Обратимся к свидетельствам Священных Писаний.

Кришна проповедует: «Тело — внешний покров души, есть нечто конечное; но душа, пребывающая в нем, есть нечто невидимое, невесомое, недоступное тлению, вечное. По распадению тела, когда победит саттва (мудрость), душа поднимается в беспорочные области тех чистых существ, которые приобрели ведение Единого. По распадению тела, в котором господствует раджас (страсть), душа возвращается вновь в среду тех, кто привязан ко всему земному. Точно так же, если распадается тело, в котором преобладает тамас (неведение), душа, затемненная материей, снова привлекается в лоно неразумных существ»¹¹. В этих суждениях Э. Шюре суммирует сказанное Кришной в 13—18-й книгах Бхагавад-Гиты.

В диалогах с Арджуной Кришна указывал на вечность души и временность тела. «Нереальное не имеет бытия; реальное никогда не перестает быть; эту истину провидели познавшие сущность вещей. Узнай, что сущность эта, которая все проникает, неразрушима. И никто не в силах уничтожить ее. Эти тела, в которых пребывает она, вечная, нерушимая, безграничная, подлежат разрушению; поэтому сражайся, Барата! Думающий, что он убивает, и тот, кто думает, что его убили, оба проявляют неведение. Нельзя ни убить, ни быть убитым. Как человек, сбрасывая изношенное платье, облекается в новое, так и живущий в теле сбрасывает изношенные тела и переходит в новые»¹².

Откровение Кришны — исток последующих великих религий, давших различные интерпретации единой индоевропейской эзотерической традиции. Религии Древней Индии сосредоточивались на идее вечности, религии Древнего Египта — на теме посмертного странствования, религии Древней Греции — на магии форм жизни, религии Древнего Ирана — на борьбе между добрым и злым духовными началами, религии же авраамического цикла — на истории спасения человеческих душ.

¹¹ Цит. по: Шюре Э. Великие посвященные. М., 1990. С. 78.

¹² Цит. по: Там же. С. 89.

«Тело есть рубашка души» — так говорится в Талмуде. «Сейчас мое дыхание и дух идут к Вечному, а это тело кончается в золе» — сказано в Упанишадах. Екклесиаст пишет: «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его». Джайнисты утверждают: «Душа имеет знание и видение, лишена формы, ее протяжение совпадает с протяженностью ее тела. Также она просвещена и способна к восходящему движению»:

В Коране сказано: «Как остаетесь вы неверными пред Богом? Вы были мертвыми, а Он оживил вас; со временем Он опять умертвит вас и потом оживит вас, и тогда вы к Нему возвратитесь»; «Бог посылает кончину людям или тогда, когда время умереть им, или во время сна их, когда им еще не умирать бы; и одних, о которых состоялось определение, подвергает смерти, а других освобождает от нее до определенного срока».

Даосы полагают: «Рождение — не начало, смерть — не конец. Есть бытие без границ, есть продолженность без начала».

Сторонники христианской науки утверждают: «Материя безжизненна, ибо не имеет реального бытия. Ум же бессмертен».

В Торе сотворение Адама Богом уподобляется труду горшечника. «И сотворил Яхве-Бог Человека из праха земного, и вдунул в его нос дух жизни, и стал Человек живою душою», — гласит уточненный перевод «Бытия». Дух жизни превратился в живую душу, которую требуется содержать в чистоте. Вот пример утренней молитвы иудея: «Боже, душа, которую Ты мне дал, чиста. Ты создал ее. Ты ее образовал. Ты вдохнул ее в меня. Ты ее оберегаешь во мне. Ты некогда ее у меня примешь, но возвратишь ее в дни грядущие. <...> Благословен Ты, Господи, возвращающий души в трупы умерших». Согласно иудаизму в конце времен Яхве будет творить суд над людьми; грешникам надлежит испытать кару, а праведникам — награду на том свете.

Апостольский собор (см.: Деян. 21 : 25) рекомендовал новым христианам из язычников воздерживаться, в частности, от употребления в пищу крови животных: «Бог говорит, что в крови душа, то есть жизнь. <...> Это значит, что мы не должны ни под каким видом принимать в свое тело кровь других людей и даже ту, что взята от нас и где-то хранилась». К этой рекомендации еще недавно

возводила запрет на переливание крови религиозная организация Свидетелей Иеговы.

Учения о смерти и бессмертии души

Куда девается душа, мои мысли, мой опыт после моей смерти? «Туда же, — насмешливо отвечают некоторые атеисты, — куда девается дырка от бублика, когда бублик съедают; куда девается ход часов после того, как кончается завод пружины». Душа всегда молода или она, как и плоть, стареет и движется к смерти? Нередко люди спрашивают: «Если высшая жизнь реальна, то почему никто не вернулся назад, чтобы рассказать нам о ней?». Подчас на этот вопрос отвечают метафорой: «Взрослый орел не может вернуться в яичную скорлупу». По мнению Ф. М. Достоевского, все проблемы сводятся к двум вечным проблемам — проблемам существования Бога и бессмертия души. В иудаизме и христианстве, а также во многих других религиях мы находим два толкования судьбы души после смерти тела.

Наиболее распространен взгляд, согласно которому души бессмертны и обладают самостоятельным существованием в форме *soma pneumatikos* после смерти того физического тела, в котором они прежде пребывали. В Ветхом и Новом Заветах есть несколько притч и намеков на бессмертие души, однако в них гораздо больше утверждений противоположного плана. На почве признания бессмертия души стоят католицизм, православие и многие направления протестантизма. Известно, что Гёте связывал потребность в вере в бессмертие с мыслью о непреходящей ценности творческой личности человека: нужно сохранить за личностью способность творить и в загробной жизни.

Благодаря пристальному изучению оригинала Библии Мартином Лютером, Еленой Уайт и рядом других видных богословов в некоторых направлениях протестантизма утвердился взгляд, что душа смертна: она умирает с распадом человеческой плоти, но перед Страшным судом Бог вновь оживляет ее в том же теле. После Страшного суда тела и души грешников уничтожаются безо всякого следа, а прощенные обретают физическое и душевное бессмертие, живут в Царстве Христа.

«Теория о бессмертии души была одним из тех лжеучений, которые Рим, заимствовав у язычества, ввел в христианство, — пишет Е. Уайт. — Мартин Лютер называл ее одной из чудовищных басен, которая составляет часть огромной навозной кучи римских декреталий»¹³. Уайт считала, что сатана велел своим ангелам насадить веру в бессмертие души человека, тем не менее, как и сказано в Библии, никому из семейства Адама после грехопадения не было дозволено приближаться к древу жизни — там была выставлена охрана. Если бы души людей после их смерти в самом деле возносились на небо, рассуждает Уайт, то смерть физического плана была бы более желанна, чем жизнь во плоти. Но наши души противятся смерти своих земных тел. Мертвые ничего не знают, у них нет мышления, и нет им более чести ни в чем, что происходит под солнцем. Умершие ничего не знают о радостях и печалях тех, кто был им дорог на земле.

Адвентисты седьмого дня, верящие в смертность души, ссылаются в подтверждение этого догмата на многие места в Писании. Свидетели Иеговы верят, что «душа умирает; она не живет после смерти. <...> Но случается, что за духов умерших себя выдают демоны»¹⁴. Вот некоторые из таких мест в Библии. «Душа согрешающая, она умрет» (Иез. 18 : 20). Коль скоро каждый человек наследует первородный грех, то нет людей безгрешных, а за грех смерть души. «...В могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (Екк. 9 : 10).

Спасение души возможно только в результате реализации плана Святой Троицы: «Имея надежду на Бога, что будет воскресение мертвых, праведных и неправедных, чего и сами они ожидают» (Деян. 24 : 15); «Ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся; Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие» (1 Кор. 15 : 52—53); «Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется

¹³ Уайт Е. Г. Великая борьба между Христом и Сатаной. Кишинев, 1991. С. 416.

¹⁴ Что от нас требует Бог. Б. м., 1996. С. 23.

в немощи, восстает в силе» (1 Кор. 15 : 42—43). Бог воскрешает духом: «Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете, и узнаете, что Я Господь.<...> И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой» (Иез. 37 : 5—6; 36 : 26—27).

Строго говоря, в Библии мы не находим дуалистического взгляда на человека, подобного дуализму греков или индусов; в ней человек понимается как целостное и неразъемлемое единство души и тела. Библейскому воззрению на человека чужд взгляд на душу как бессмертную сущность, которая вселяется в тело при рождении и покидает его при смерти. Вера в жизнь после смерти, развившаяся в межзаветный и новозаветный периоды, относилась к решению всего человека по воле Божьей, а не к бессмертию, изначально присущему душе. В Библии также есть фраза: «чтобы никто не убил Каина». Братоубийца Каин не может быть лишен жизни людьми, так как жизнь есть дар Божий. Правозащитники используют эту фразу, когда доказывают необходимость отмены смертной казни.

На Руси человека иногда называли просто «душой»: живой человек — живая душа, умерший человек — мертвая душа. В христианстве понятие мертвой души имеет два разных значения. Во-первых, живые люди, не знающие Христа, мертвы душою и духом; во-вторых, согласно ряду положений Библии душа умирает вместе с телом, затем в том же теле возрождается Богом, но если она грешна, то во второй раз умрет уже навсегда. Оба эти значения Н. В. Гоголь тонко обыграл в своей книге «Мертвые души».

Решение дилеммы смертности и бессмертия души

На первый взгляд утверждения «душа бессмертна» и «душа смертна» полностью исключают друг друга. Однако антиномист не будет торопиться с таким выводом, согласится с обоими утверждениями и попытается отыскать единый первоисточник (архетип), из которого когда-то оба утверждения вышли и со временем превратились в противоположные доктрины. Не восходят ли они к бес-

спорному положению, что со смертью земного тела заключающаяся в нем душа утрачивает свою плотскую функцию, т. е. перестает сохранять целостность индивидуального организма? Если да, то верно лишь то, что душа способна к принципиальным изменениям своих функций.

Это исходное положение об изменении свойств души толкуется двояко: 1) смерть физического тела вызывает качественную переориентацию души на существование в иной, эфирной, оболочке в сферах вблизи Абсолютного Духа; 2) утеря основной функции души обслуживать потребности физического тела и есть, собственно говоря, смерть души; других же, кроме витальной, функций у нее не признается.

Итак, все упирается в вопрос, сколько же основных свойств есть у души? Логические основания суждений о смерти или бессмертии души частично проясняются, когда мы получаем следующие ответы: 1) душа имеет витальную и духовную функции; 2) у души есть лишь витальная функция; 3) душа — всего лишь временно связанный плотью момент Духа; 4) душа есть квант духовной энергии, уже потраченный на поддержание жизни в индивидуальном теле и более не восполняемый. Библия дает основание присоединяться к любому из этих ответов. В свете положения «Душа может претерпевать коренные изменения своей определенности» суждения о смертности и бессмертии души перестают быть несовместимыми.

Иное дело — практические последствия конфликта верований в бессмертие и смертность души, когда на логику обращают мало внимания, а относительное различие утверждений о функциях души доводят до их безусловного взаимоотрицания. Одни верят, что душа вечна, а ее земная фаза — всего лишь миг жизни души, имеющий только относительную ценность, поэтому не стоит особо заботиться о своем теле и бояться смерти. Другие, наоборот, уверены, что человек живет только один раз и земная жизнь — единственно стоящая реальность, которую нужно культивировать. Третьи убеждены, что земная жизнь принципиально влияет на последующее перевоплощение вечной души (индуизм) или на характер загробной жизни развоплощенной души (иудаизм, христианство, ислам);

добрый и на небе или в другом теле будет наслаждаться добротой, а злой будет иметь болезненные переживания.

Тогда к перевоплощению или к потусторонней жизни следует готовиться с молодости, заботиться о нравственном и физическом здоровье. Кто, готовясь к смерти, заботится о качествах своей души, тому смерть плоти не так уж страшна. Если воскресения нет, то забота о плоти продлит срок нашей жизни и наслаждения ею; а в течение долгой жизни мы ею пресыщаемся, привыкаем к мысли о неизбежности смерти и перестаем страшиться ее.

Как говорил Эпикур, пока мы живы, мы не знаем смерти, а когда умираем, то смерть для нас уже не существует. Смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют. Следовательно, не надо бояться смерти. Если же воскрешение все-таки возможно, а умереть можно в любой момент, то важно, чтобы в момент смерти наше тело было в приличном состоянии, ведь именно в нем (хотя и обновленном) нам предстоит воскреснуть в конце всех времен.

Сколько функций у души?

Э. Б. Тайлор сообщает, что туземцы острова Фиджи различали «темную душу» (тень человека), которая после физической смерти человека отправляется в аид, а также «светлую душу», остающуюся либо в самом умершем теле, либо в том месте, где человек умирает. Люди племени дакота верили, что в человеке совмещены четыре разных души: одна остается в теле умершего, другая — в том селении, где жил данный человек, третья отлетает в воздух, а четвертая — в страну духов. В сказаниях якутов повествуется о трех душах, живущих в каждом якуте: одна покидает его во время сна, странствуя по свету, вторая бродит вокруг, а третья живет в человеке постоянно.

Существовало поверие, что болезни случаются оттого, что «тень» больного отделяется от тела, но не может сама отыскать обратную дорогу; если же ее громко позвать, то она откликнется на зов и вернется на свое прежнее место. Например, ламы буддийских племен совершали обряд возвращения потерявшейся «тени».

Или поверье о человеке, который, имея изображение другого, т. е. как бы его душу, приобретает над ним магическую власть (не поэтому ли Коран запрещает изображать людей?).

Феноменом отлетающих от своих тел душ объяснялись сновидения, привидения, одновременное нахождение человека в двух разных местах. Туземцы, согласно Тайлору, мыслили души как эфемерные существа, имеющие голос, видимый образ, способные ощущать толчки и удары. Такие души прогоняли палками, метлами или задабривали жертвоприношениями¹⁵.

Проста или сложна душа?

Сегодня, похоже, возрождаются античные и средневековые учения об иерархии минеральной, растительной, чувствительной и мыслительной душ в человеке. В связи с этим вновь актуальны проблема строения души и вопрос о количестве функций души человека. Суть проблемы в том, проста или сложна душа. Если душа проста, не имеет частей, то ей не на что распадаться; тогда она бессмертна, вечна. Вместе с тем и «простое» может исчезнуть по велению Бога. Развитие и совершенствование «простой» души представить себе невозможно, так как рост и прогресс предполагают усложнение содержания, восхождение от низшего к высшему.

Таким образом, или душа проста и тогда не способна совершенствоваться, так как перестанет быть простой, или душа совершенствуется в силу того, что она изначально непроста. Но есть еще один вариант решения этой проблемы: только что рожденная душа проста, а потом в течение жизни усложняется; при умирании тела она либо распадается до исходного элемента, либо продолжает совершенствоваться в некоем новом теле, земном или астральном. Все эти варианты ответов на поставленный вопрос есть в сакральных текстах. Об абсолютно простой душе нельзя сказать ничего конкретного. А ведь люди умеют описывать свой душевный мир сотнями понятий и аналогий, что косвенно указывает на реальную сложность души.

¹⁵ См.: Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 216—235.

Примем утверждение о сложности души и конкретизируем его с позиций гилозоизма. Человеческое тело состоит из живых клеток, о которых гилозоисты говорят, что в них сосредоточены два вида душ — минеральные и растительные. Поскольку все в мире есть формы жизни и жизнь происходит только из жизни, то и минералы одушевлены, и клетки имеют душу.

Э. Геккель (1834—1919) в книге «Мировые загадки» выстраивает такую иерархию душ в природе, которые разлиты в телах подобно невесомой жидкости: душа атома (психоид) → душа клетки (цитопсихе) → душа колонии клеток (кэнопсихе) → душа растения (фитопсихе) → душа животного (нейропсихе). Материалисты склонны говорить не о душах, а о формах отражения: есть неорганическая и органическая формы отражения, генетически связанные между собой. Далее над растительной душой (свойством раздражимости, по терминологии материалистов) надстраивается чувствительная, или животная, душа. Наконец, над всей этой пирамидой в человеке господствует мыслительная, или разумная, душа (сознание).

Иерархия душ и душа как эмерджент

Представления о сопряженности всех этих душ внутри человека резюмируются в двух противоположных понятиях: в понятии иерархии низших и высших душ и в понятии души как эмерджента, т. е. уникального тождества, в котором сняты минеральная, растительная, животная и разумная души. В соответствии с первым понятием человеческая душа родственна душам минералов, растений и животных и отличается от них только тем, что имеет также и уровень (аспект) разумной души. Латинское слово *animal* (животное) — от *anima* (душа). По Аристотелю, душа есть и у растений, так как они питаются, самовозрастают, гибнут. Согласно же второму понятию душа человека проста как однокачественное целое, не имеет никаких уровней. Можно лишь говорить о ее гранях и многообразии ее функций: с плотью сопряжены функции отражения, раздражимости и чувствительности, а с внеположенной телу объективной духовной реальностью — духовные функции души.

Понятие души как иерархии низших и высших душ, если его распространить на весь мир, обуславливает вывод о том, что вся материя в целом, подобно отдельным вещам и существам, обладает душой. Феофан Затворник, представитель православной патристики, верил, что Бог одновременно со светом («Да будет свет!») сотворил мировую душу. «Душа мира тоже невещественная, душевного свойства, — пишет Феофан. — Бог создал сию душу невещественную, вложил в нее идеи всех тварей, и она инстинктивно, как говорится, выделяет их по мановению и возбуждению Божию»¹⁶.

Напротив, понятие души как эмерджента связано с утверждением, что душою наделен только человек, но не животные, растения или минералы. Эта противоположная позиция даже более характерна для авраамических религий, нежели для позиции гилозоизма. Не случайно в христианстве долгое время держалось мнение, что только Адама Бог наделил душой, Ева же была лишена ее, поскольку создана Богом из ребра Адама.

Не уверен, правда ли это, но в некоторых книгах по истории сказано, что в 585 г. в греческом городе Макаоне был созван церковный собор, который в течение длительного времени наряду с другими вопросами обсуждал вопрос, есть ли у женщины душа, иными словами, человек ли женщина. Только после многодневных споров христианский собор большинством в один голос вынес свое решение, что женщина тоже обладает душой. Говорят также, что мусульмане придерживаются взгляда, что женщина не получила души от Духа Божьего. В Коране говорится, что Аллах поручил создание женщины ангелу Джебраилу. Талмуд предписывает мужчине-иудею каждый день молитвенно благодарить Бога за то, что Он создал его не женщиной.

В свете сказанного не столь уж наивными начинают видеться древние языческие представления о посмертном разделении сложной души человека на части, каждую из которых ожидает своя судьба. Скорее всего, именно к этому верованию-архетипу восходят

¹⁶ Феофан Затворник, св. Письма. Вып. 2. М., 1898. С. 116.

ухищенные богословские учения о сущности, структуре и функциях души. В самом деле, если душа иерархична или эмерджентна, то после смерти ее физической оболочки ее компоненты или функции утрачивают прежнюю взаимосвязь — ту, которая обеспечивала целостность плоти и позволяла внешнему духу входить в земную обитель индивидуальной души.

Разрушение этой взаимосвязи одни могут истолковать как смерть души, ведь душа была «внутренним человеком», индивидом именно благодаря единству всех своих составных частей и функций. Другие могут думать иначе: очищаясь от плотских функций или низших компонентов, разумная душа наконец-то рождается в своей истинной, духовной, форме: минеральное и все прочее в ней уходят в прах, в минералы, в низшие формы жизни, а разумное — на свою небесную родину. Об этом и повествовали индейцы племени дакота: одна из четырех душ человека остается в мертвом теле, две другие души либо умирают, либо обитают поблизости среди растений и животных, вселяются в них, но высшая душа уходит в небо.

При жизни человека разумная сторона души выполняет не только плотскую, но и духовную функцию; после смерти, развоплощенная, она сосредоточивается на своем духовном бытии. Так что смерть души в одном отношении оборачивается ее вечной жизнью в другом отношении. Знание языческого архетипа усиливает позицию антиномизма.

О жизни после смерти

Как относиться к душе или к ее высшим компонентам после смерти земного тела, в котором она пребывала? Ответ на этот вопрос косвенно дается похоронным обрядом. В каждой культуре есть своя особая традиция хоронить умерших. Предавать ли тело земле, дабы оно постепенно распадалось и создавало условия для естественного расчленения целостной души на минеральную, растительную, животную и разумную души? Или тело умершего нужно тотчас сжигать, а пепел либо развеивать, либо сохранять в сосуде (огонь очищает душу от ее темных и греховных составляющих)?

На каком расстоянии от живых людей, каким способом и в какой среде надо хоронить мертвых, чтобы упокоить их души и обезопасить от их душ живых людей? Или все-таки лучше хранить урну с пеплом в жилище родственников? Древние языческие воззрения на загробное существование души были синкретичны и весьма конкретны. Умершего хоронили вместе с предметами обихода, которые могли бы ему понадобиться на том свете. Существовал также обычай хоронить знатных людей и вождей вместе с их насильственно умерщвленными рабами и животными.

Что происходит с душою умершего на третий, девятый, сороковой день после смерти? Следует ли торжественно отмечать эти даты, включая годовщину, поминками, панихидой? Характер похоронного обряда и поминовение усопших определяются в конечном счете религиозными представлениями о свойствах души. Так, по буддийским правилам тело должно быть предано одной из пяти стихий — земле, воде, огню, воздуху или дереву. После похорон проводятся очистительные обряды, молитвы, а также действия, призванные оградить живых от несчастий. Семь недель после смерти принимаются меры по обеспечению умершему хорошего перерождения. Считается, что «душа» (скандха) имеет обратное тяготение к своей семье и ее надо настойчиво отгонять молитвами и жертвоприношениями.

Христианское погребение совершается, согласно апостольским постановлениям, после третьего дня и ему предшествуют домашние и церковные молитвы об умершем. В третий день служитя поминальная литургия, повторяющаяся в девятый и сороковой дни, а также в годовщину смерти. При отпевании в церкви гроб ставят головой к дверям, ногами — к востоку. После отпевания гроб несут к могиле и опускают в нее головой к востоку. Священник крестообразно бросает на гроб лопаткой горсть земли, льет часть елея и сыплет пепел от кадила. До VI в. место для погребения умершего указывала церковь.

Согласно православному учению первые три дня душа умершего скитается около дома, в котором разлучилась с телом. Ее сопровождают ангелы. Затем ангелы возносят душу к Богу, и она в течение шести дней знакомится с раем. Потом Бог повелевает

ознакомить душу с адом, и тридцать дней душа носится по разным отделениям ада. Наконец, на сороковой день от разлучения души с телом определяется участь души в загробной жизни до всеобщего воскресения.

По православному вероучению час смерти — время бесовских искушений. Прохождение через воздушные мытарства является фрагментом частного суда, посредством которого решается судьба души до Страшного суда. В писаниях Святых отцов сказано, что демоны питаются человеческими страстями, как вампиры кровью. Когда после разлучения с телом душа подымается ангелами к небу по воздуху на восток, на нее нападают легионы бесов.

О воздушных мытарствах душ апостол Павел говорит, что христиан ожидает брань с поднебесными духами злобы (Еф. 6 : 12). Бесы живут в воздухе и истязают человеческие души. Злые духи и святые ангелы ведут ожесточенный спор за души. Демоны обвиняют душу умершего и усугубляют бремя ее грехов, в которые сами и вовлекли, и преграждают ей путь в небо. Ангелы же облегчают это бремя, приводят в оправдание смягчающие обстоятельства. Бесы показывают душе записи о ее прижизненных грехах, а ангелы противопоставляют им записи о ее добрых делах. Пройдя одно мытарство, душа приходит на следующее. И только успешно пройдя все их, она продолжит свой путь к Богу. Продолжительность мытарств зависит от объема и качества зарегистрированных грехов (сквернословие, ложь, клевета, чревоугодие, лень, воровство, скупость, зависть, гордость, вероотступничество, немилосердие и т. д.). Если душа не выдержала испытания на каком-то этапе и ангелы не сумели ее защитить, то дальше путь на небо ей закрыт и ее отправляют в ад. Богослов Е. Тихомиров описал двадцать воздушных мытарств души¹⁷.

Итак, предложено множество противоречащих друг другу ответов на вопрос о судьбе души умершего: душа навсегда умирает с телом; душа умирает до всеобщего воскресения; отмирают только некоторые грани души, а сама она переселяется в мир иной и т. д.

¹⁷ См.: *Тихомиров Е.* Загробная жизнь, или Последняя участь человека. М., 1999. С. 175—186.

«Чаю воскресение мертвых и жизни будущего века» — этот символ православия В. Ф. Войно-Ясенецкий раскрывал так: «При жизни наше тело — перстное, душевное, как тело Адама. По воскресении оно станет иным, духовным, подобным телу небесного, второго Адама Иисуса Христа, какое Он имел после славного Воскресения Своего. Мы не знаем всех свойств тела воскресшего Господа Иисуса Христа. Знаем только, что оно проходило сквозь запертые двери, могло внезапно исчезать из виду»¹⁸.

Душа живого умирает, и в тот же момент рождается дух умершего — таков догмат многих африканских религий. Апостол Павел говорит о смерти как о погружении в сон вплоть до Судного дня, когда все восстанут не как физические тела и не как бесплотные души, а в виде «духовного тела» (1 Кор. 15 : 44). Человек умирает, а в его семье или роде тотчас же рождается ребенок, верили туземцы Австралии. Каждый из этих ответов подкрепляется некоторыми свидетельствами, однако для полного обоснования любого из них недостает фактического материала.

Р. А. Моуди в своей книге «Жизнь после жизни» воспроизвел рассказы людей, переживших клиническую смерть и воскрешенных врачами. Эти люди заявляли, что, умирая, перемещались в конусообразный туннель, излучавший яркий свет; они сверху наблюдали родственников, собравшихся у мертвого тела; потом они оказывались в каком-то светлом и радостном мире, у них были удивительно легкие тела и т. п. Рассказы этих людей совпадали вплоть до мельчайших деталей¹⁹.

Тем не менее медицинская наука не торопится делать из таких сообщений определенные выводы. Парапсихологи описывают случаи обмена мыслями на огромном расстоянии: мать ощущает на расстоянии в сотни километров беду, в которую попал ее ребенок; отделенный экраном от экспериментатора реципиент воспринимает неизреченный мысленный приказ и т. д. Но чаще всего подобные ситуации не поддаются намеренному воспроизведению

¹⁸ *Войно-Ясенецкий В. Ф.* Дух, душа, тело. Брюссель, 1988. С. 165.

¹⁹ См.: *Моуди Р. А.* Жизнь после жизни // Жизнь земная и последующая. М., 1991. С. 7—78.

проверяющими их экспертами, а потому не являются правилом. Недостаток сведений о жизни души после смерти тела не является основанием для категорического отрицания бессмертия души. Отрицание должно быть надежно доказано эмпирическим путем, но именно такого опровержения никто из экспертов пока не предъявлял.

Гипотезу, которую предстоит подтвердить или опровергнуть, понятно сформулировал А. Мень: «С разрушением материального тела сохраняется некое второе тело, глубинное, и оно-то и должно в будущем, как семя, лежащее в земле, родить новую форму. Но здесь эволюция уже не просто биологическая или психическая, а эволюция еще этическая...»²⁰ Обычные атеистические опровержения Бога, души и духа сводятся к тривиальной констатации, что никто еще воочию, внешним взором не наблюдал ни Бога, ни души, ни духа, а потому их нет. Но ведь равным образом мы внешне не воспринимаем ни объективные законы природы, ни сущности вещей, ни любовь или совесть.

Тем не менее ученый-атеист с упорством ищет законы природы, его не смущает, что они не обладают ни запахом, ни вкусом, ни метрикой. Политик-атеист апеллирует к совести сограждан, хотя ее не уловишь никакими измерительными приборами. Почему же в одно невидимое атеист верит, а другое невидимое отрицает? Вероятно, неверие в сохранение души в той или иной форме — это особая атеистическая вера. Паскаль говорил, что принимать или не принимать идею бессмертия души есть риск веры. Выбор веры задает главный смысл жизни человека.

Проблема реинкарнации

Некоторые религии, а среди них индуизм, основаны на вере в перевоплощение и переселение душ внутри физического колеса жизни. Иначе это именуют *метемпсихозом*, *сансарой*, *реинкарнацией*. Эта вера возникла примерно сорок веков тому назад. В Упанишадах говорится о перевоплощении Брахмана.

²⁰ Мень А. Тайна жизни и смерти. М., 1992. С. 45.

Души людей и животных — временные формы воплощения Абсолюта.

У Платона есть миф о «долине забвения», объясняющий, почему люди не помнят своих прежних жизней. Когда души, спускающиеся с неба на землю, проходят через эту долину, они забывают то, что созерцали в мире Божественных идей. Когда же души покидают свои физические тела и поднимаются в горний мир, они забывают то, что узнали на земле.

Основатель Международного общества сознания Кришны Шрила Прабхупада объяснял природу интуиции как воспоминание индивидом опыта своей прошлой жизни, а также как напоминание его душе о сверхдуше, о Боге. По буддийскому вероучению частицы-дхармы, выведенные из состояния покоя, группируются в тела и души, но потом распадаются (развоплощаются) и снова образуют тела (перевоплощаются). Эти процессы регулируются особым законом причинности — карма, законом воздаяния. Грешник перевоплощается в еще более низкое существо, а праведник возрождается в более благородной телесной форме.

Н и р в а н а — конец цепи перерождений, абсолютный покой, уход из мира причинности. О Будде Гаутаме говорится, что он испытал 550 реинкарнаций в обличиях растений, животных, человека и, наконец, просветленного (в том числе 83 раза Будда был аскетом, 53 — царем, 24 — брамином, 43 — богом деревьев, 5 — рабом, 1 — плясуном, 2 — лягушкой, 2 — свиньей).

Согласно Каббале душа Авраама перешла в Давида и потом переселится в Мессию, а душа Авеля переселилась в Моисея. Манихеи учили, что души грешников переходят в диких зверей. Некоторые верят, что Иисус Христос прежде был Илией. Идея реинкарнации заимствована теософскими и антропософскими доктринами XIX—XX вв. (Е. П. Блаватская, А. Безант, Р. Штейнер, К. Э. Циолковский, Е. И. Рерих).

Напротив, христиане, мусульмане, бахаи и сторонники ряда других космоцентрических религий не признают учения о перевоплощении души в формах земных тел: «...человекам положено один а ж д ы умереть, а потом Суд», — говорит апостол Павел (Евр. 9 : 27). Они настаивают, что душа каждого индивида уникальна,

изменчива и на Земле проживает только в одном личном теле, а после смерти некоторый аспект того же самого тела становится преобразенным (духовным, астральным, эфирным, легким) телом, в нем душа и продолжает жить. Прижизненное стремление души к изменению есть своего рода «перемена душ»: «...Только змеи сбрасывают кожу. Мы меняем души, не тела» (Н. Гумилев).

Христианская идея воскресения мертвых примыкает к учению Аристотеля, который в трактате «О душе» обосновал безусловную единичность отдельного человеческого существования: каждое тело имеет единственную душу (форму, облик). Анализируя проблему воскресения в новом теле, русский богослов Г. В. Флоровский поставил вопрос: если душа пребывает после смерти в эфирном теле, то зачем ей возвращаться в более грубое?

Подчеркнем различие между сторонниками и противниками реинкарнации сравнением, например, учений буддистов и бахаи.

Буддисты утверждают, что поток частиц, который небуддисты именуют «душой», после смерти человека, подчиняясь закону кармы, ищет места своего вселения в еще зарождающийся организм. Во время акта оплодотворения такая «душа» проникает в зародыш будущего существа и развивается в нем, многое забывая о своей прошлой жизни. Таким способом бывший индус может якобы стать африканцем, китайцем или греком, а то и нильским крокодиллом или комаром.

В противовес подобному взгляду Бахаулла (вслед за иудеохристианами) учил, что каждый человек трижды остается тождественной себе личностью. Физическое начало в индивиде проистекает из генетического наследия, получаемого при его зачатии, а также от обмена веществом с природной средой. Душевное же начало образуется от нематериальной сущности; душа приобретает индивидуально-личностные черты в момент зачатия, и эти черты в дальнейшем только усиливаются, но никогда не исчезают. Первая форма жизни индивида — рост в течение девяти месяцев в утробе матери. Находясь там, человек не в состоянии представить себе свое «посмертное» (внеутробное) существование. В момент второго рождения, т. е. при появлении на свет, он задыхается, кричит от ужаса. Это удушье и есть смерть в отношении внутриутробной жизни и

переход во вторую жизнь. Мы боимся смерти потому, что уже имели опыт смерти еще при своем рождении, утверждает Бахаулла, и с этим утверждением современная медицина в целом согласна.

Живя на свете, человек растет, учится самостоятельно ходить отдельно от матери, расцветает, а затем физически увядает. Но его душа продолжает совершенствоваться либо ухудшать свои свойства. Наконец, он умирает в этой второй своей жизни и рождается для третьей, теперь уже вечной, жизни, о которой почти ничего не мог знать, будучи земным существом. Первые две жизни — подготовка души к духовному загробному бытию, в котором души совершенно открыты друг другу, ибо их тела прозрачны. Их святость или греховность непосредственно видны окружающим душам.

Особый аспект проблемы — перспективы вечного сохранения умственных процессов при помощи технических средств. Например, известный ученый Ф. Дайсон считает, что жизнь и сознание потенциально бессмертны, поскольку в будущем можно будет переносить в компьютеры или на другие носители «программы», заложенные в человеческом мозгу. Такие новые формы разума и сознания смогут выжить при очень низких температурах в космосе.

Идея реинкарнации несовместима с идеей Божественного всепрощения. По безличному закону кармы никто не может помочь другому в очищении. Для искупления собственного греха у индивида есть только один путь — самому перенести ровно столько страданий, сколько он их заслужил своим грехом. Так, врожденные заболевания у ребенка объясняются тем, «что этот ребенок (или его душа) грешили в предыдущем воплощении и что к тому времени, когда ему пришло время умирать, он пострадал недостаточно для того, чтобы выполнить свою карму. Следовательно, он должен был воплотиться еще раз, чтобы его страдания продолжились. <...> ...Согласно данному учению, не имеет смысла облегчать страдания этого ребенка, так как они могут уменьшить объем страданий, необходимых для выполнения своей кармы»²¹.

²¹ Гудинг Д., Леннокс Дж. Мировоззрение: человек в поисках истины и реальности. Ярославль, 2004. Т. 2, кн. 2. С. 264.

Христианство, ислам и иудаизм считают такое учение жестоким и не объясняют рождение ребенка наказанием его души за грехи в прошлом воплощении.

Архетип идеи реинкарнации

Несмотря на принципиальное различие между учением о реинкарнации и учением об уникальности каждой души, они имеют сходные черты и, вероятно, восходят к одному идейному архетипу. Так или иначе в них идет речь о том, что форма существования души периодически меняется. Д. Л. Андреев пишет: «Семя идеи перевоплощения состоит в учении о некоем “я”, совершающем свое космическое становление или известный отрезок его по ступеням последовательных существований в нашем физическом мире. Все остальное, как то: духовно-материальная природа и структура перевоплощающегося, та или иная зависимость перевоплощения от закона кармы, распространение принципа перевоплощения также на мир животных или отрицание такого распространения, — все это лишь варианты, разновидности основной идеи»²².

Таким образом, архетип идеи реинкарнации один и тот же, а толкований идеи несколько. В этом суть тождества и различия всех учений о душе. Когда противники идеи реинкарнации соглашались с тем, что душа имеет внутриутробную, земную и астральную формы воплощения, а также с тем, что физическое тело человека постоянно изменяется (обновляется кровь, регенерируют клетки организма, младенец становится взрослым, а потом стариком), то они фактически признают перевоплощение души, ее жизнь в разных телах, хотя и толкуют перевоплощение в более узком смысле.

Наконец, идея реинкарнации в самом общем плане может быть согласована с научной теорией информации, а именно с законом инвариантности информации в отношении к своему носителю (субстрату, плоти). Одна и та же информация способна существовать в разнокачественных носителях — звуковых, световых, электронных и т. п. (правда, она подвержена искажающему влиянию шу-

²² Андреев Д. Л. Роза мира: Метафилософия истории. М., 1991. С. 25.

мов). Материальные частицы, побывавшие когда-то в составе других тел и поступающие в меня из круговорота веществ, преобразуются в возобновляемые части моего организма благодаря встроенной в меня особой информационно-генной матрице. Из принципиально нового вещества та же матрица (если она как-то сохраняется) может спроектировать принципиально новое тело. Такое предположение в некоторой степени созвучно вере христиан в будущее воскрешение людей в преображенных телах, когда Бог создаст новое вещество для воскресающих тел — новое небо и новую землю.

Рай и ад

Где находится «тот свет», где продолжается жизнь после смерти? Согласно первобытным верованиям, он далеко: на Западе, за морем, на острове, под водой, под землей или на небе. Этот мир мог подразделяться в соответствии с идеей воздаяния на мир для вождей, шаманов, знати и мир для простого народа. Загробный мир охраняется особыми духами-привратниками, общим предком, страшным чудовищем, богом смерти, царем умерших, судьей души или икупителем. Чаще говорят о вознесении души праведного человека на небо. Под *Н е б о м* (раем, Царством Небесным) мифологическо-религиозная традиция подразумевает неописуемо прекрасное обиталище Бога.

Согласно воззрениям древних вавилонян и евреев, существует семь небесных сфер, покрывающих одна другую. На высшем, седьмом, небе души становятся причастными к Богу. По мнению ряда теологов, вход в ад (греч. *ᾗδης* — царство мертвых) находится в кратерах вулканов. Тертуллиан считал, что ад отгорожен огненной стеной. Григорий Великий, напротив, полагал, что рай находится рядом с адом, они отделены только рекой с мостом через нее, а обитатели рая и ада могут наблюдать друг за другом²³.

Кому-то из умерших удастся возвращаться с «того света» на землю. Так, туземцы Австралии в свое время приняли белых коло-

²³ См.: *Крывелев И. А.* Критика религиозного учения о бессмертии. М., 1979. С. 101—112.

нистов за своих соплеменников, вернувшихся из мира мертвых²⁴. Подобно связи тела и души земной мир и невидимый «тот свет» едины. Смерть отрывает нас от тех, кого мы любим и ненавидим, но отрывает только телесно; духовная же связь с ними продолжается в силу единства посюстороннего и потустороннего миров.

Почти во всех религиозных традициях бытуют метафорические и весьма красочные представления о рае и аде, хотя в Библии мы не находим отчетливой теории, согласно которой злые будут мучиться в адском огне. Юстин Мученик считал ад местом, где грешники мучаются в огне. Августин учил, что в аду страдают как физически, так и духовно.

Т а р т а р — в древнегреческих мифах далекая местность, которая находится глубже ада (Аида) в самых глубинах космоса. Тартар отстоит от Аида на расстояние, равное девяти дням свободного падения под действием силы тяжести Земли. Ужаса Тартара бояться даже боги, в него был сослан бог времени Кронос. Тартар отгорожен от остального мира медной стеной и ночью, которая «окружает его в три ряда». В поздних мифах Тартаром назван самый дальний угол Аида. В Средние века Тартаром именовали наиболее заброшенные и удаленные уголки Земли после опубликования знаменитых «Центурий» Нострадамуса. Это нарицательное название закрепилось за Сибирью или за всей Россией. В «Центуриях» Тартар-Россия упоминается и как гиблое место, которому предстоит испытать небывалый рассвет.

В Священных Писаниях мало метафор о рае, аде и их местонахождении. «Верх» и «низ» — вопрос спиритуальной географии, но не астрономии или геологии. Обычно словом «рай» символизируют сферу блаженства или единения с Богом, а словом «ад» обозначают место пребывания сатаны, злых сил или область, удаленную от Бога. Для христианина Достоевского ад — это неспособность любить, для атеиста Сартра ад — это другие (люди), а критики Сартра считают, что, наоборот, ад — это когда «других» нет.

Папа Павел Иоанн II сказал в 1999 г.: «Ад не место, а состояние тех, кто намеренно и бесповоротно отделяет себя от Бога — источ-

²⁴ См.: *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1990. С. 190—194.

ника всякой жизни и радости». Ранний иудаизм усматривал обитель Бога в небе, а под небом располагал шеол — царство мертвых, загробный мир. Наполненным светом представлялось зороастрийцам небесное царство Ахура-Мазды, в противоположном же мире тьмы и зла правит Ахриман. Во время персидского владычества в IV—V вв. до н. э. эти идеи были обобщены древнееврейскими писателями и мыслителями в понятиярая и ада, а из образа Ахримана вырос образ Сатаны.

Христианство и ислам унаследовали понятиярая и ада. Из синтеза еврейских и греческих понятий средневековый католицизм развил идею промежуточной ступени — чистилища. В чистилище, готовясь к раю, отбывали наказание и очищались от земных грехов человеческие души. Ад же был уготован лишь неисправимым грешникам. Аквинат полагал, что блаженные в раю увидят мучения осужденных в аду, дабы больше радоваться своему блаженству.

Понятие райского Царства Божьего в Новом Завете употребляется в трех смыслах: в эсхатологическом — как «царство славы» (Мф. 24 : 30), в этическом смысле в значении внутреннего духовного блага (Лк. 16 : 20—21), в социальном — как специфическая форма общества (Мк. 9 : 1). Со времен Августина ортодоксальное богословие отождествляло Царство Божие с церковью, а либеральное богословие усматривает в церкви только средство к осуществлению Царства Божия.

Ислам говорит о рае как награде за истинную веру и об аде (джаханне, т. е. геенне) как наказании за неверие; отбыв свой срок и пострадав в аду, некоторые души выпускаются из него на волю. Мусульманские богословы утверждают, что ад находится под семью землями, состоит из семи ярусов, и грешники летят вниз сорок лет.

Ранний индуизм постепенно сложил понятиерая в форме картины жилища, в котором не испытывают боли, наслаждаются жизненными удовольствиями, живут вместе с богами и подобно богам. Гораздо медленнее эволюционировала идея ада, но и ее постепенно сформировали из представлений о реинкарнации и накоплении хорошей или плохой кармы. Ад стал пониматься как ситуация перерождения под влиянием плохой кармы; конечная

цель — достижение освобождения, мокши. Другие индуисты верили в возможность попадания в нирвану — состояние блаженства. Иногда это состояние трактуется как связь с абсолютной реальностью, Богом.

Буддизм, выделившись из позднего индуизма, сохранил индуистские идеи рая и ада, кармы и перерождения, но переименовал понятие нирваны, просто определяя его как абсолютную цель. Но есть и ряд буддийских сект, поместивших будущего Будду на уровень рая, «чистой земли» и провозгласивших, что вера в Будду способна обеспечить наше возрождение на «чистой земле».

Бахаизм отказался от понимания рая и ада как действительных пространств. Бахаи учат, что жизнь после смерти есть прогрессивное восхождение души через серию духовных царств, объединяемых понятием «Царство Абха» (т. е. «наиболее Славного»). Описание этого Царства метафорично, ибо последующая жизнь есть тайна. Можно лишь утверждать, что в «том мире» люди продолжают оставаться в человеческом состоянии и прогрессируют именно в человеческой форме, не дорастая тем не менее до статуса проявителя Бога.

В тибетской Книге мертвых говорится, что рай и ад — порождения состояния чьего-либо ума и имеют статус духовной реальности. Земными аналогами рая и ада являются отношения и желания человеческих сердец. Индуисты, буддисты и даосы верят в Яму, бога мертвых. Яма не похож на сатану. В Ведах Яма рисуется пребывающим на сияющем троне, его молят о долгой жизни и избавлении от смерти. В буддизме Яма предстает владыкой ада, его действия строго подчинены Божественному закону, он назначает наказания согласно карме людей. Судя по ряду текстов даосов, Яма даже дает предметный урок людям, как избежать зла.

В хадисе о ночном путешествии Мохаммада рай предстает цветущим местом, там живут души праведников. В Откровении Иоанна описываются видения Страшного суда и нового рая, где течет река жизни. Для метафорического описания невыносимой боли грешной души в аду используются конкретные образы сжигающего огня, кипящей воды, ужасного холода. Иудеохристианство двойственно относится к идее существования вечного ада как отстой-

ника зла. Если Бог кого-то обрекает на вечные муки, то проявляет жестокость, и тогда Бога нельзя считать вседобрым. С другой стороны, важнейшим условием свободы человека является его право выбирать между добром и злом и предпочитать, например, ад раю.

Антиномию вечности — невечности ада решают по-разному:

1) ад исчезнет, когда все существа, в том числе падшие, будут спасены Богом;

2) человек сам определяет бытие ада: ад создан не Богом, а человеком, отстранившимся и отлученным от Бога.

Картина ада по Данте

Данте Алигьери создал в 1307—1321 гг. «Божественную комедию», посвятив первую часть поэмы изображению ада, вторую — изображению чистилища, третью — раю²⁵. Девятичастный ад — это громадная воронка, которая, сужаясь, достигает центра земного шара. Она символизирует «перевернутую» лестницу добродетелей. Вокруг ее склонов девять концентрических уступов — «кругов». Круги ада образуют ступени, соответствующие видам грехов. В каждом круге отбывают наказания разные грешники. С. С. Аверинцев пишет: «Систематизированная “модель” ада в “Божественной комедии” со всеми ее компонентами — четкой последовательностью девяти кругов, дающей “опрокинутый”, негативный образ небесной иерархии, обстоятельной классификацией разрядов грешников, логико-аллегорической связью между образом вины и образом кары, наглядной детализацией картин отчаяния мучимых и палаческой грубостью бесов — представляет собой гениальное поэтическое обобщение и преобразование средневековых представлений об аде»²⁶.

Между вратами ада и берегом Ашерона пребывают «ничтожные», которые не заслужили ни адских мук, ни райского блаженства. В первом круге, в лимбе, объединены некрещенные младенцы и добродетельные язычники; во втором круге — сладострастники;

²⁵ См.: Данте. Божественная комедия. М., 1967

²⁶ Аверинцев С. Ад // Мифологический словарь. М., 1990. С.192.

в третьем — чревоугодники; в четвертом — скупцы и расточители; в пятом — гневливые; в шестом — еретики; в седьмом — насильники над ближним и над его достоянием, насильники над собою и над своим достоянием, насильники над Божеством, над естеством (содомиты), над естеством и искусством (лихоимцы); в восьмом — обманувшие недоверившихся: сводники и обольстители, льстецы, святокупцы, прорицатели, мздоимцы, лицемеры, воры, лукавые советчики, зачинщики раздора, поддельщики металлов, поддельщики людей, денег и слов; наконец, в девятом круге содержатся обманувшие доверившихся: предатели родных, родины и единомышленников, друзей, сотрапезников и благодетелей; в глубине девятого круга, в ледяном озере Джудекке три пасти Люцифера вечно терзают главных злодеев человечества — предателей величества Божеского (Иуда) и человеческого (Брут и Кассий).

Чистилище изображено в форме горы с крутыми склонами. К вершине ведет лестница, но она местами прерывается. Тогда приходится карабкаться вверх по почти отвесной тропинке. Чистилище представляет собой путь наверх, предполагающий постоянную молитву. Восхождение — вот та задача, которую Данте ставит перед собою и перед читателем поэмы.

А. Я. Гуревич так писал о средневековой топике: «Привидевшаяся библейскому Иакову лестница, по которой с небес на землю и обратно снуют ангелы, — такова динамика средневекового пространства. С необычайной силой эта идея восхождения и нисхожения выражена у Данте. Не только устройство потустороннего мира, в котором материя и зло концентрируются в нижних пластах ада, а дух и добро венчают райские высоты, но и всякое движение, изображаемое в “Комедии”, вертикализировано: кручи и провалы адской бездны, падение тел, влекомых тяжестью грехов, жесты и взгляды, самый словарь Данте — все привлекает к категориям “верха” и “низа”, к полярным переходам от возвышенного к низменному. Это поистине определяющие координаты средневековой картины мира»²⁷.

²⁷ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 66.

О локализации души в теле

Мало что известно людям о местах пребывания души после смерти человека, но не более известно и о прижизненной локализации души в теле. Одни говорят, что душа живет в сердце (отсюда душевность — это сердечность). Другие указывают на головной мозг как средоточие души (душа есть прежде всего интеллект, ум, сознание). Третьи полагают, что все закоулки тела есть земной дом души. Иудеи и мусульмане верят, что душа сосредоточена в крови, циркулирующей по всему телу, и она уходит вон через кровотечение. Если же жизнь связывают прежде всего с процессом дыхания, то душу ищут в дыхательных путях; считается, что во время смерти она покидает тело через нос и рот.

К древнейшим временам восходят воззрения на душу как на некое внутреннее существо, не очень прочно спаянное с человеческим телом и живущее в нем в шишковидной железе. Она слаба и боязлива, активные и агрессивные духи могут выманить ее, похитить или купить. Душа сравнительно пассивна и легко подвергается нападению со стороны колдуна, шамана, мага, злого духа, черта.

Иными словами, душа — наиболее уязвимое начало в человеке, и это начало нужно бдительно оберегать от напастей, чтобы не потерять. От страха она «уходит в пятки», но вера делает ее «сильною духом». Опыт духа мы приобретаем через свою душевную жизнь. Хотя душа и дух внеположены, они тем не менее могут взаимопроникать; трансцендентный дух придает имманентной телу душе полноту. Со-бытие (соприсутствие) души и духа дает душе способность судить о мире духов, мыслить всю Вселенную как воплощение Единого Духа.

§ 3. Мир духов: ангелы, демоны, дьявол

Духи-посредники. — Демонология. — Разряды ангелов. — Дьявол

Духи-посредники

Афоризм Фалеса гласит: «Все полно богов». Согласно мифологическим воззрениям, каждый фрагмент мирового порядка управляется чьим-то умом, чьей-либо волей. Монотеизм трансформировал это представление в учение о существовании сложной иерархии служебных духов, созданной Богом для осуществления постоянной связи между ним и его творениями. В Бытии описана лестница от небес до земли, приснившаяся Иакову, по которой сходят и восходят ангелы. Связь Бога и физического мира нередко осуществляется, согласно многим Писаниям, через множество духов-посредников — а н г е л о в.

Первоначально понятие ангела обозначало некоторую позицию в космической иерархии, но впоследствии, в особенности в европейских религиях, оно наполнилось духовно-личностным и благочестивым смыслом. Функциональные характеристики ангелов более ясны, нежели их онтология. Теперь верующих больше интересует не столько природа и способ существования ангела, сколько его умение что-либо совершить. Сущность ангела оценивается степенью его близости к абсолютному источнику всякого существования — Богу.

Вместе с тем в западной иконографии образ того или иного ангела подчас богаче теологических представлений об ограниченных функциях ангелов в духовной иерархии. Под влиянием графических и символических репрезентаций (но обычно вопреки доктринальным предписаниям и мнениям теологов) ангелам приписывают полубожественный и даже Божественный статус. Вера в посредников между миром сакральным и миром светским характерна для большинства религий.

«Много, много духов на свете, как воды в широком море, — говорил Конфуций. — Они всюду над нами и вокруг нас». Филон и

Ямвлих учили, что духовные существа наполняют воздух, которым мы дышим, и духи через воздух попадают в нас. По Иоанну Златоусту, число ангелов не имеет предела. Духи источают энергию. Благодаря их действиям вселенная — это не мертвая машина, а организм, наделенный мировой душой. Иерархия духов невидима, но о ней говорят как о целом, составленном подобно феноменальному миру. Ангелы описываются как «бесплотные умы» либо уподобляются ветру, огню, молнии, свету. Чаще их наделяют особым нематериальным телом — «огненной пневмой».

Во многих религиях существуют представления об ангелах и демонах — посредниках между сакральной реальностью и профанным миром (о небесных и атмосферных существах; дьяволах, демонах и злых духах; призраках и гоблинах; духах природных стихий). В монотеистических религиях Запада космос видится трехэтажным (небо, земля, подземный мир), а ангелы и демоны размещены в небе, или атмосфере.

Народная вера признает призраков, гоблинов, демонов и злых духов (бесов), способных влиять на жизнь и деятельность человека. Божественных существ она мыслит либо благосклонными к человеку, либо злыми в зависимости от отношения того или иного духа к высшему бытию. Считается, что демоны и злые духи проявляют враждебность к людям. Бесы боятся света, предпочитая мрак и тьму (отсюда понятие мракобесия).

Демонология

Демонология — учение о богопротивной природе нечистой силы. Состояние человеческой души существенно зависит от ее отношений с духами, добрыми или злыми. Одержимость человека — власть над ним нечистых духов. От злых духов могут защитить добрые духи и высокодуховные люди. Древние верили, что все болезни исходят от вселения в человека тех или иных злых духов. Избавиться от болезней можно, лишь изгнав недобрые силы из тела. Этим занимались колдуны, шаманы, священники. Постепенно священнослужители научились исцелять людей не только духовными, но и материальными средствами (травами, химическими

препаратами, хирургическим вмешательством). Так из культа изгнания злых духов возникла светская медицина. М. А. Орлов замечает: «Каждый раз, когда народ меняет свою прародительскую религию на новую, наблюдается одно и то же неизменное явление: боги старой веры превращаются в демонов новой веры, и вместе с тем вся богослужебная обрядность старой веры становится чародейством и колдовством перед лицом новой веры. Так вышло с первобытной арийской религией, изложенной в Ведах. Древние индийские божества дэвы превратились в злых демонов (даева) Зенд Авесты. Боги Древней Греции и Рима в глазах отцов христианской церкви превратились в демонов и злых духов»²⁸. Случалось, что хорошие боги одних народов трансформировались в сознании других народов (их противников) в образы злых богов. Так, один из филистимских богов, Ба'ал-Зебуб, стал у христиан одним из имен черта, дьявола — Вельзевулом.

Разряды ангелов

Ангелов (греч. ἄγγελος — посланник; эквивалент еврейск. *mal'akh* — посланец) обычно подразделяют на четыре, шесть или семь чинов. В иудаизме, христианстве и исламе первая четверка ангелов символизирует совершенство. В раннем зороастризме семь известных планет сопрягались — под влиянием астрономии и астрологии древнего Ирана — с верой в семь божественных существ (амшаспентов) Ахура Мазды; имена этих существ в русском переводе звучат так: Святой Дух, Добрый Ум, Истина, Правильная Мысль, Царство, Целостность и Бессмертие. Поздний зороастризм (но не Гаты) признает шесть божественных посредников между духовной сферой и материальным миром, а Святого Духа отождествляет с Ахура Маздой. Враг Святого Духа — злой дух Ангро-Маньюс (Ариман), прототип сатаны. Ангро-Маньюсу прислуживают шесть дэвов (Злой Ум, Смерть, Болезнь и др.).

Ангелология и демонология иудаизма сформировалась под влиянием зороастризма (в особенности во времена вавилонского пле-

²⁸ Орлов М. А. История сношений человека с дьяволом. М., 1992. С. 7.

на, в VI—V вв. до н. э.). В Ветхом Завете Яхве именуется Господом духов. В культе Яхве ангелы — не боги и не полубоги, а только слуги и исполнители Его воли, созданные Богом вместе с сотворением неба и прежде рождения видимого мира. Они духовны и бес-телесны, а их эфирный человекообразный вид — только случайная форма. В отличие от сложной природы человека, в душе которого не прекращается борьба добра со злом, ангел прост: светлый ангел исключительно добр, а падший ангел однозначно зол. Ангелы со-творены свободными, а потому избирают добро или зло.

Об ангелах человек знает лишь настолько, чтобы признать их вестниками Божества и в их вестях признать Божественное повеле-ние. Посланный говорит во имя пославшего, поэтому светлых анге-лов трудно отличить от Яхве. У Яхве есть райская армия духов, вы-полняющая его поручения и сражающаяся с силами зла. Ангелам поручается защита праведных. Они способны расстраивать козни демонов, возносить молитвы людей к Богу, отводить души в загроб-ную жизнь, а на Страшном суде отделять добрых людей от злых.

Согласно христианству ангелы и души наделены тонкими те-лами: «Ангелы, подобно душе, имеют: члены, голову, очи, уста, перси, руки, ноги, волосы — словом, полное подобие видимого человека в теле. Красота добродетели и Божия благодать сияют на лицах святых ангелов; отчаянная злоба составляет характер пад-ших ангелов; лица их похожи на безобразные лица злодеев и пре-ступников между людьми»²⁹.

Бог разделил землю на народы по числу своих ангелов. Ангелы пребывают вне пространства, хотя и не вездесущи. Светлый ангел совершеннее человека, но не безграничен в своем совершенстве и не всеведущ. Он свят, но может подвергаться искушениям. Счита-ется, что до падения Адам и Ева находились в общении со светлы-ми ангелами и беседовали с ними, а после грехопадения во тьму все люди (за исключением святых, достигших высокого совершен-ства) утратили способность лицезреть добрых ангелов и бесов.

Духи добра стерегут вход в рай, наказывают грешников, за-щищают веру, доносят Слово Божье до человека. В каноническом

²⁹ *Брянчанинов Игнатий*. Слово о смерти. СПб., 1881. С. 7—8.

Ветхом Завете фигурируют два архангела — Михаил и Гавриил. Михаил (что значит «Кто как Бог») — предводитель воинства небесных духов, а Гавриил («Бог есть сила») — Божественный вестник. В апокрифическом Ветхом Завете упоминаются также архангелы Рафаил («Исцели, Боже»), Иеремиил («Высота Божья») и Уриил («Свет мой — Бог»). Рафаил исцеляет (книга Тобит), а Уриил (Божественной Огонь) следит за миром и нижней частью ада (2-я Книга Ездры).

В книге Тобит (Тоб. 12 : 15) говорится еще о херувимах и серафимах. Зороастрийского Ангро-Маньюса иудеи обратили в архидемона (Вельзевула). В числе прочих демонов называются Азазель (демон дикости в образе козла отпущения), демоны хаоса Левиафан и Рахаб, а также Лилит (женский демон ночи). Для защиты от злой силы иудеи носят амулеты и талисманы с особыми надписями.

Веру в ангелов и демонов христиане, вероятно, заимствовали у фарисеев, эссеев и эллинов. Слово «ангел» применяется в Библии к Христу, пророкам, а также к вещам — вестникам гнева Божия. В узком смысле ангел — духовное существо, сотворенное Богом и исполняющее его волю. Ангелы наделены бессмертием, свободой воли и соразмерным с их функцией объемом абсолютного знания. Ангел способен мгновенно очутиться в том месте земного мира, где намерен действовать.

Новый Завет выделяет семь разрядов божественных существ: 1) ангелы, 2) архангелы, а также ангелы: 3) начала, 4) сил, 5) качеств, 6) власти и 7) престолов. К ним добавлены ветхозаветные херувимы и серафимы. Поздняя христианская мистика объединяет их в девять ангельских хоров. Наиболее почитается воин Михаил (на практике его культ подчас смешивают с поклонением воину святому Георгию). Трехдневная молитва католиков начинается словами «*Angelos Domini nunciavit Marinae*» (т. е. «Ангел Господень возвестил Марии»).

Впоследствии христианские писатели умножили число ангелов. В сочинении Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии» ангелы разделены на три иерархии: 1) серафимы, херувимы, престолы; 2) господства, силы, власти; 3) начала, архангелы, ангелы. Степени ангельских иерархий неизвестны.

Собор 653 г. в Константинополе осудил мнение, будто все ангелы сотворены равными. Многие отцы и учителя церкви (Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин и др.) считали, что ангелы сотворены прежде материального мира. Святитель Василий Великий подчеркивает нетленность мира ангельского и выносит его творение за скобку времени. Напротив, преподобный Иоанн Дамаскин настаивает на изменчивости ангелов по своей воле, говорит об их тонкой телесности, коль скоро они сотворены и получили свое бытие во времени.

II Никейский и VII Вселенский собор 787 г. окончательно определили церковную практику почитания ангелов. Обычно принято говорить о семи ангельских чинах. Считается, что к каждому человеку приставлен ангел-хранитель, помогающий в добрых делах. В ангела-хранителя верили уже первые христиане. Каждый народ признает своего ангела-хранителя. Ангел не обязательно телесен и явлен людям в земном облики, но бывает и незримым. Ангелов неисчислимое множество.

В русских апокрифах рассказывается, что Бог сотворил 10 (или 12) ангельских чинов, и ангелы последнего чина согрешили на четвертый день создания мира под влиянием Сатанаила. Со слов Христа, в момент смерти душу умершего встречают ангелы в облике юношей в белых одеждах — чаще всего два. Они сопровождают душу умершего в загробную жизнь.

С атеистической точки зрения иерархия духов не что иное, как своеобразное отображение структуры монархической власти: «И вот сидит отражение земных царей — царственный “бог-отец”. Справа от него сидит его наследник и сын. Справа от него (считая от бога, а не от нас, глядящих на иконы!) стоит главный заместитель бога по земной части — Иоанн Креститель в качестве “великого визиря”, слева “Божия Матерь” в качестве жены “Бога Отца” и матери наследника — “Бога Сына” — Иисуса. Ниже или далее вокруг помещают апостолов — министров этого отраженного в пустоте неба “правительства”, еще ниже — полномочных послов этого “правительства” в людях — “пророков”, где-нибудь вокруг — небесное воинство — ангелов во главе с генералиссимусом — архистратигом небесных сил архангелом Михаилом и

корпус дипломатических курьеров — скороходов, передатчиков воли “царя небесного во главе с архангелом Гавриилом»³⁰.

Дьявол

Представление о дьяволе христиане позаимствовали из зороастрийского учения о дэвах, сам же термин «дьявол» происходит от греческого слова διάβολος (клеветник, обвинитель) и аналогичен слову «сатана» (др.-евр. *satan*, т. е. враг). Дьявол — это Люцифер, бывший ангел света, входивший когда-то в свиту Бога. Он отдельный и главный демон, персонифицирующий зло (правда, подчас дьяволом могут называть и мелкого беса).

Дух зла есть дух безумия, поэтому действия дьявола непредсказуемы. Дьявол пытается сбить человека с пути истинного, представляя перед ним в самых разных материальных формах. Человека, отошедшего под влиянием дьявола от Бога, духовно помраченного и предающегося дурным страстям, называют «демоническим» человеком. Другой тип злодея — «сатанинский» человек, в котором дьявол воплотился в высшей степени. Демонические люди в принципе исправимы, чего нельзя сказать о сатанинских личностях, всецело ориентированных на разрушение.

С а т а н и з м — культ сатаны, особая конфессия. На Последнем суде дьявол выступит в роли обвинителя. Он не верит в бескорыстную любовь людей к Яхве и желает, чтобы они отпали от Бога. Идея дьявола или злой силы — составная часть более общей проблемы зла, страдания и вины. Зло сильно своей ухищренной связью с добром; зло маскируется под добро и пытается действовать от имени добра. Дьявол и бесы боятся Бога: «и бесы веруют и трепещут» (Иак. 2 : 19). Основываясь на собственном опыте зла и добра, человек выбирает, быть ли ему далее добродетельным или злодеем.

Христиане рассматривают дьявола как падшего ангела, возгордившегося и пожелавшего занять место Бога. К дьяволу восходит все моральное зло мира, и это зло ему разрешается творить в силу

³⁰ Осипов А. А. Катехизис без прикрас. М., 1963. С. 112—113.

дарованной ему свободы воли. Дьявол избыточно активен, обладает неограниченной силой. Поэтому, как гласит одна народная поговорка, мудрый хвалит Бога, но не прокладывает и дьявола.

Иисус Христос считает падшего Люцифера своим главным врагом, сатаной. Люциферу непосредственно противостоит архангел Михаил, а миссия Иисуса Христа — «разрушить дела дьявола», «заменить царство дьявола на царство Отца небесного» (1 Кор. 15 : 24—28). Средневековый образ Антихриста-дьявола — чудовищный зверь, властвующий над адом, а его царство — Земля: «Антихрист уже действует на земле, за его злонамеренными делами скрывается власть сатаны» (2 Еф. 2 : 7).

Демоны, как представляли древние христиане, обитают в безводных и неплодородных землях, где у голодных и усталых путешественников возникают визуальные и звуковые галлюцинации. Поэтому в эпоху раннего христианства монахи отправлялись именно в пустыню, чтобы сразиться с дьяволами в авангарде Божьей армии. Многие священники сообщали, что дьявол являлся им в их видениях в образе соблазнительной женщины, пытающейся развратить их физически и умственно.

В истории христианства (в особенности в Средние века) были периоды жестокой расправы с теми, кого подозревали в поклонении демонам, колдовстве, отправлении дьявольских обрядов. Одна из формул черной мессы — *hocus-pocus* — до сих пор входит в магические заклинания. *Hocus-pocus* — происходит от *Hoc est corpus teum* («Это мое тело»), т. е. от слов, произносимых при святом причастии. Христианство, прежде всего западное, ассоциирует колдунов и ведьм с демоническими силами. Во 2-й половине XX в. вновь возрос интерес к сверхъестественному. Некоторые мелкие секты восстали против сложившихся религиозных институтов, обратившись к сатанизму и черной магии.

Мусульманские ангелология и демонология схожи с иудейскими и христианскими учениями об ангелах и демонах. Помимо четырех носителей престола, Коран называет еще четверых: Джабраил (Гавриил) — ангел откровения; Микаэл (Михаил) — ангел природы, который обеспечивает людей продовольствием и знаниями; Исраил — ангел смерти; Исрафил — ангел, который помещает душу

в тело и трубит о Последнем суде. Не только ангелы, но и демоны контролируют жизни людей. Самый известный из демонов — Иблис (дьявол, аш-шайтан, или сатана), он испытывает смертных. В Коране это имя впервые появляется в рассказе о творении мира.

Иблис был первым ангелом, отказавшимся исполнить повеление Бога склониться перед Адамом. Тогда Бог проклял Иблиса. Иблис будет наказан в Судный день, а до тех пор ему надлежит испытывать неверных. О нем говорится также как об искустителе Адама и Евы в Эдемском саду. В теологии ислама Иблис — предводитель злых джиннов. В суфийской традиции, особо освещающей грехи гордости и непослушания, Иблис иногда предстает истинным монотеистом, склоняющимся лишь перед Богом. Дьявол — важная фигура также в ряде синкретических религий. Гностики называли его демиургом (творцом), а манихеи — принцем тьмы. Этот персонаж нередок в литературе и искусстве религиозного и светского характера.

§ 4. Структура духовного мира человека

Гегель о духе. — Дух — бытие, душа — экзистенция. — Духовность человека. — Прельщение. — Писания о лживых духах

Гегель о духе

Немецкая классическая философия объясняла природу как момент уплотнения (овеществления) Абсолютного Духа. Так, Гегель представил Мировой дух как свободную активность субстанции, выражающей себя в системе логических категорий. В работе «Философия духа» Гегель пишет: «...Дух не есть нечто пребывающее в покое, а скорее наоборот, есть нечто абсолютно беспокойное, чистая деятельность. <...> Сущность духа есть поэтому с формальной стороны — свобода. <...> Субстанция духа есть свобода, то есть независимость от некоего другого, отношение к самому себе.

Дух есть само-для-себя-сущее, имеющее себя своим предметом, осуществленное понятие»³¹. Дух волен пребывать сам в себе или в любом определенном бытии, качестве. Куда бы он ни проник, всюду творятся его собственные модусы.

«Дух открывает поэтому в другом только самого себя, свою собственную природу, но эта природа и состоит в самооткровении. <...> Развитие духа состоит в том, что он существует: I — в форме отношения к самому себе... .. Это субъективный дух; II — в форме реальности, как подлежащий порождению духом и порожденный им мир... Это объективный дух; III — как в себе и для себя сущее и вечно себя порождающее единство объективности духа и его идеальности... <...> ... Это абсолютный дух»³². Благодаря тому, что дух не связан необходимостью пребывать в каком-либо отдельном теле (т. е. совершенно свободен от индивидуальной плоти), он легко проникает всюду и столь же легко уходит за любую границу, является безграничным и бесконечным.

Это свойство вездесущности позволяет духу, во-первых, доходить до самых вершин мироздания и быть совершенным; во-вторых, творить любую предельную целостность; и в-третьих, приносить сопричастность к предельным целостностям (смысл) в каждое отдельное наличное бытие. Если дух связывает все части мира воедино, то излюбленный некоторыми философами тезис о раздельности субъекта и объекта ложен.

Дух — бытие, душа — экзистенция

Итак, онтология души и тела основана на утверждении, что душа непременно связана с конкретным телом, будь то отдельная тварь или телесность всей природы (Мировая душа). Душа человека — это эмерджент (новое качество), которое возникает из соединения духа с телом; она связывает духовное с материальным и зависит как от духа, так и от тела. Мы говорим: «Я емь душа»,

³¹ Гегель Г. В. Ф. *Философия духа* // Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук* : в 3 т. Т. 3. М., 1977. С. 9, 25.

³² Там же. С. 27, 32.

а не «Я имею душу». Онтология же духа иная: дух принципиально свободен от конкретных воплощений и вездесущ. Душа сохраняет проект и внутреннюю форму своего тела, лишь иногда (согласно некоторым учениям) на короткое время отлучаясь из своей обители, дух же всегда беспокоен, изменчив, мало где задерживается и творит все новые и новые свои определения.

Душа несовершенна и ограничена, дух же совершенен и безграничен. Душа творится духом, дух же (по крайней мере — Абсолютный Дух) вечен и несотворен. Вместе с тем душа и дух имеют и общие черты. Коль скоро душа творится духом, то она имеет общую с ним природу. Души имеют разряды, низшие и высшие формы. И дух мыслится как пирамида духов, господствующих и служебных; эта пирамида сотворена Абсолютным Духом, Богом.

Для различения степеней реальности духа и души философия выработала особые понятия. О духе обычно говорят не как о разновидности существования, а как о бытии, бытии безо всяких оговорок. Дух — безусловное бытие, Парменидово единое и самодостаточное бытие. Быть — быть свободным, быть-в-себе. Ницше сказал, что дух есть жизнь, которая врежется в саму жизнь; эта боль и влечет его к своему восполнению.

Философ-спиритуалист Л. М. Лопатин выделял три атрибута духовного бытия: единство, телеологизм и самоопределяющуюся творческую активность. Хайдеггер характеризовал дух как открытое бытие, чистое присутствие до всяких вещных определений, умение быть во всем. В этом смысле дух есть бездна бытия, бытие без границ.

Шелер говорил, что дух есть единственное бытие, которое не может само стать предметом, и он есть чистая и беспримесная актуальность, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов. Согласно Шелеру, дух идеирует жизнь, а жизнь приводит в действие и осуществляет дух. Человеческий дух направлен не столько на рациональное познание мира, сколько на творение новых миров (Шопенгауэр, Ницше, Бергсон).

Напротив, связанное существование души выражается понятием экзистенции. Паскаль говорил, что душа человека заключена между бесконечностью бытия и бесконечностью ничто. «...Душу

можно обозначить как микрокосм, в который макрокосм сжимается, теряя вследствие этого свою внеположность, — писал Гегель. — Душа находится посередине между лежащей позади нее природой, с одной стороны, и вырабатывающимся из природного духа миром нравственной свободы — с другой»³³. Душа находится между телом (миром) и бытием, являясь бытием-в-мире, т. е. экзистенцией.

У Хайдеггера читаем: «...Человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. Только от этого требования у него “есть”, им найдено то, в чем обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него “есть” его “язык” как кров, хранящий присущую ему экзистенциальность. Стояние в просвете бытия я называю экзистенцией человека»³⁴.

Кьеркегор указывал на экзистенцию как на нечто всегда ускользающее от понимания посредством абстракций; обрести экзистенцию — значит перейти к самому себе как единственному и неповторимому в форме «бытия-между». Экзистенция — зависимость от более мощного и неопределенного бытия, имя которому — дух.

Не ощущая долгое время живительных импульсов духа, душа увядает, выпадает из общей бездны сущего. Напротив, благодаря инспирации, т. е. вдыханию Богом своего Духа в людей, люди наделяются духовной благодатью и внезапно, по наитию, без сознательных усилий получают внутренние видения и импульсы творчества. Оплодотворяясь Духом добра, душа расцветает и совершенствуется. Таким образом, взаимосвязь бытия духа и экзистенции души может быть конкретизирована понятиями духовности и бездуховности души.

Духовность

Духовность есть пребывание души в духе, оплодотворение души духом и постоянная тяга к духу (совершенствованию, беспредельности, свободе, предельным целостностям). В Новом

³³ Гегель Г. В. Ф. *Философия духа*. С. 52—53.

³⁴ Хайдеггер М. *Письмо о гуманизме* // Хайдеггер М. *Время и бытие* : статьи и выступления. М., 1993. С. 198.

Завете слово «духовность», как правило, означает причастность Святому Духу. «Духовность есть процесс полного, адекватного, правильного и гармоничного развития духовных способностей человека»³⁵. Через дух добра душа вступает в общение с Богом. Духовность есть «пневматическая искра души» (Флоренский). Далеко не все духовное в нас мы способны осознавать, но дух знает всего человека в целом.

Напротив, *бездуховность* — отрыв души от духа, замыкание способностей души на деятельности по обслуживанию ее телесной оболочки и сохранению достигнутой жизненной формы. Бездуховность может быть сопряжена либо с неразвитостью тяги души к бытию духа, либо с усталостью преодолевать инерцию экзистенции и эгоизм. Как сказал В. Ф. Войно-Ясенецкий, сама по себе душа без духа — это «психика». Бездуховность вызывает в человеке ощущение пустоты. Шелер обозначил термином «пуерилизм» наступившую в наше время ориентацию на потребительство и ребяческое пренебрежение к духовным проблемам. Таковы самые общие определения души и духа.

С традиционно-религиозной точки зрения нет вещи, которая не могла бы быть пронизанной каким-либо духом. В. С. Соловьев видел в Мировой душе единую внутреннюю природу мира, живое существо, наделенное чувствами и представлениями. Он отвергал идею, будто Мировая душа полностью поглощает души индивидов, но в то же время был противником преувеличения ценности человеческой души; душа космоса обуславливает исторический процесс становления человеческой сущности.

Бердяев подчеркивал, что Бог есть Дух, что Дух реально присутствует в жизни святых людей, мистиков и вообще всех тех, кто устремлен к духовной жизни. Имеющие необходимый духовный опыт не нуждаются в рациональных доказательствах бытия Бога. Победа духа над материей, по Бердяеву, достигается через симпатию к людям, любовь между «я» и «ты»; духовное познание — единение между двумя субъектами в мистическом опыте. С. Л. Франк видел освобождение души от своевольной субъективности в погружении ее в

³⁵ *Хэтчер У.* Понятие духовности. Киев, 1992. С. 9.

глубины духа — завершенную реальность, придающую душе человека высший смысл.

По мнению нидерландского теолога К. Вааймана, настало время создавать новую дисциплину — World Spirituality. Ее задача — изучать «живой феномен» духовности во всем многообразии его исторически изменчивых форм (внутренних и внешних, сакральных и секуляризованных, субъективированных и объективированных). World Spirituality не следует сводить ни к богословию, ни к философии, ни к истории религии. У нее должен быть статус особой академической науки со своей предметной областью, собственной методологией и научно значимыми результатами³⁶.

Добрая и злая духовность человека

У каждого христианина есть ангел-хранитель согласно церковному вероучению. Если человек решил изменить свое имя, то у него появляется новый ангел-хранитель и его ожидает уже другая судьба. Состояние души существенно зависит от ее отношений с духами, злыми и добрыми. Злые духи могут навредить, и «лукавого» лучше не поминать, чтобы не накликать. От злых духов могут защитить добрые духи и духовные люди. Древние верили, что все болезни происходят от вселения в человека тех или иных злых духов. Можно избавиться от болезней, изгнав этих духов из тела, чем и занимались колдуны, шаманы, священники.

Постепенно священнослужители научились применять для исцеления людей не только духовные, но и вещественные средства (травы, химические препараты, хирургию). Так из культа изгнания злых духов возникла светская медицина. Отношение человека к добрым духам должно быть самым почтительным. В противном случае они могут отвернуться от человека, и тогда ему уже никто не поможет. «Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем», как сказано в Новом Завете (Мф. 12 : 32).

³⁶ См.: Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы. Т. 1—2. М., 2009.

Когда человеком овладевает религиозный дух, душа перестает за себя опасаться. Усиливая эту мысль, Д. Кришнамурти пишет: «Религиозный дух — это своего рода взрыв, в котором исчезает, полностью уничтожается всякая привязанность»³⁷. По его мнению, религиозный дух находится в состоянии всеохватывающего восстания и непримыкания ко всякой конфессии. Это постоянное творчество, полное отречение от всего того, что ум изобрел для своей безопасности. У этой полной уединенности нет страха, но есть своя собственная необычайная красота. Только в таком состоянии творчества ум является подлинно религиозным, не нуждается в медитации — он нашел в непрерывном творчестве удовлетворение своих потребностей.

Тот же, кто еще не стал истинно религиозным, говорит Кришнамурти, просит советов и тянется к церкви. Люди, ежедневно посещающие храм и поклоняющиеся учителям, — испуганные, а не религиозные люди. Они из категории говорящих «да». Они не знают и не исследуют, а полагаются на гуру и рукотворный образ. «Человек, удовлетворенный символом, живет в пустыне, среди пепла реальной жизни»³⁸. Концепция религиозного духа Кришнамурти, осуждающая конфессионализм и церковность, описывает прежде всего феномен эгоцентрической религии как связи индивидуального «я» с Абсолютом, где бы Абсолют ни мыслился: в «я» человека или в космосе.

В противоположность эгоцентризму, монотеисты учат, что религиозный дух более полно присутствует в общине верующих и имеет с о б о р н ы й х а р а к т е р. Религиозный дух — дух единства, любви, взаимопомощи, искреннего совещания. Религиозные совесть и совещание — слова одного корня и смысла. Наши главные проблемы заключены в нас же самих. Их можно решать, замыкаясь в себе и изолируясь от людей, но лучше решать в кругу единомышленников, открывая себя другим и ожидая совместно взвешенных добрых советов.

Вероятно, полная открытость другим, равно как и полная замкнутость в себе, — крайности, требующие разумного синтеза. Вся-

³⁷ Кришнамурти Д. Бомбейские беседы. Б. м., б. г. С. 65.

³⁸ Там же. С. 65.

кий ли дух заслуживает доверия и выражает подлинное бытие и всякая ли духовность человека (т. е. наполненность его души духом) истинна?

Изучение религиозных текстов ведет к выводу, что неправомерно всякий раз восторгаться «духовностью» и вкладывать в это понятие только положительный смысл. «Есть духовное благо, есть духовное зло. Есть святые, есть и падшие ангелы. Худшие наши грехи — духовные»³⁹. Если душа одухотворена духом (внешним или внутренним), то она духовна. Однако дух духу рознь. Один дух ближе к Абсолюту, точнее выражает истинную полноту бытия, тайну жизни и гармонию творчества. Иной же дух, отклоняющийся от полноты бытия, разрушителен, и ему не следует умиляться. Стремясь к самодостаточности, такой дух обособляется, перестает исполнять свою служебную роль, нарушает гармонию и целостность мира духов, т. е. творит зло.

Прельщение

В своем послании апостол Иоанн предостерегает первых христиан: «Возлюбленные! Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире» (1 Ин. 4 : 1). Злые духи стремятся соблазнить человека и заставить его поверить, будто он имеет дело со Святым Духом. Православная традиция называет такое соблазнение *п р е л ь щ е н и е м*, т. е. впадением в прелесть.

П р е л е с т ь — это «весь диапазон лжедуховных переживаний и состояний: от простых иллюзий или обмана до реальной одержимости. В каждом случае подделка воспринимается как подлинное, а конечным результатом становится все более стремительное нарастание в душе человека духа гордыни. Человеком, впавшим в прелесть, овладевает согревающее, приятное ощущение своей собственной значимости; и это ощущение вознаграждает его за аскетические подвиги и страдания»⁴⁰.

³⁹ *Льюис К. С.* Любовь // *Вопр. философии.* 1989. № 8. С. 128.

⁴⁰ *Роуз Серафим.* Православие и религия будущего. М., 1991. С. 28—29.

Первая форма прелести связана со стремлением человека к высокому духовному состоянию, когда он не очистил свое сердце от страстей и целиком полагается на собственные рассуждения. Вторая форма происходит от экзальтации религиозного чувства. Наиболее уязвимы для прелести новички, новообращенные, когда они, преисполненные гордыней, стремятся к духовной жизни.

Итак, одухотворенность человека бывает либо доброй, либо злой — в зависимости от того, каким духом человек одержим. Если истину понимать не только в узкогносеологическом смысле, но как калокагатию (единство истины с благом и красотой), то следует различать истинную и ложную духовность. Ложная духовность — не бездуховность, но духовность безобразная, злая, подменяющая любовь к Абсолюту притяжением к фальшивому идеалу субстанции.

Некоторые философы понимают духовность как нечто исключительно положительное и не признают негативной духовности. Например, Р. Л. Лившиц противопоставляет «всеположительной» духовности «отрицательную» бездуховность⁴¹. Такой взгляд противоречит религиозной традиции и здравому смыслу.

Писания о лживых духах

Большинство Писаний упоминают духов, которым нельзя доверяться. Вообще говоря, лишь Абсолютный Дух заключает в себе полную и точную истину (естину), все же остальные духи не идут с ним ни в какое сравнение. Согласно традиции иудаизма, христианства и ислама есть целое сонмище заблудших ангелов, не понявших Божью волю. В буддизме даже создатель мира (индуистский Брахма) рассматривается как одно из зависимых божеств, подчиненных Дхамме, выявленному Гаутамой; поэтому даже предельная творящая сила не всегда считается самоценной.

О некоторых духах говорят как об ошибающихся, преследующих эгоистические цели, лживых, дезориентирующих тех, кто на

⁴¹ См.: *Лившиц Р. Л.* Духовность и бездуховность личности. Екатеринбург, 1997.

них полагается. Верят в демонов, падших ангелов, злых посредников и даже в призраков — все они могут являться под видом духов добра. Поэтому человек должен всегда проверять авторитетом откровенной истины, от Бога ли тот или иной дух.

Бесноватым (в бытовом понимании) называют человека, склонного к истерикам, а прежде так называли людей, которых считали одержимыми бесом. «Бес — злобное, бесплотное существо, злой дух, нечистая сила, лукавый, слуга дьявола, постоянно пытающийся соблазнить человека на греховное деяние и тем погубить его душу»⁴².

Многие Писания осуждают оккультную практику, т. е. получение знания и помощи от медиумов, ведьм, колдунов и иных людей, проникающих в мир духов. Ведь может случиться, что эти люди ошибочно вступили в связь с духами преисподни, а то и продали им свои души. Вся святоотеческая литература христиан сравнивает астрологов с «падшими ангелами, обольщающими род человеческий». Апологет Татиан (около 120 — около 185) усмотрел безумие астрологов в том, что они нарекли созвездия именами животных, планеты — именами ложных богов и в зависимости от расположения этих «небесных тварей» предсказывают судьбы людей и государств. Склонность слепо верить духам подчас лишает человека подлинной веры в Бога. Следование Священным Писаниям, чистота помыслов и совершение добрых дел предписываются верующим как высшие пути к дружбе с духами добра.

«Невежественный человек поклоняется духам и призракам» (Бхагавад-гита 17, 4). «Мой последователь не изучает магическую практику. Он не анализирует сны и движения Зодиака» (Сутта Нипата, 927). «Конфуций никогда не обсуждал ненормальные феномены, физические подвиги, беспорядочное поведение или явление духовных существ» (Аналекты 7, 20). «Вот Он и слугам Своим не доверяет; и в ангелах Своих усматривает недостатки» (Иов. 4 : 18). «Бог — покровитель верующим: Он ведет их из мрака к свету; а неверным покровители лжебоги: они ведут их от света во мрак;

⁴² *Воскобойников В. М.* Энциклопедический православный словарь. М., 2007. С. 71.

они будут преданы огню, в нем они будут вечно» (Коран. 2 : 258 — 259).

Итак, духовная реальность имеет разные уровни: низшие, промежуточные и высшие. Лишь высшая духовная реальность является полнотой бытия, реальность же низших духов подчас вообще спорна. Писания всех религий советуют проверять реальность демонических сил. Некоторые демоны признаются реальными и противостоящими Богу как независимые начала (дуализм), иные же объявляются нереальными, порожденными невежеством людей.

РЕЛИГИОЗНЫЕ МОДЕЛИ ЧЕЛОВЕКА

§ 1. Духовность и душевность человека

Душа — узник тела или свободный дух? — Парадокс души. — Дуальная модель. — Дух как рациональный аспект души. — Материя. — Форма. — Содержание. — Трехмерный человек. — Духовное тело и тело плоти. — Дж. Робинсон о «сарх» и «сома». — Апостол Павел о воскресении тела. — Два типа человека. — Выгорание души

Понятие человека не поддается исчерпывающему определению. Древние мудрецы, сравнивая человека со вселенной, называли его микрокосмосом. Человека определяют по-разному: 1) как разновидность животных; 2) существо, выходящее за рамки биосферы и противостоящее ей; 3) человеческий род; 4) индивид, личность. Одни антропологи предпочитают считать человека существом разумным (*homo sapiens*), вторые — производящим (*homo faber*), третьи — созидующим символы (*homo symbolicus*), четвертые — существом общественным (*zoo politikon*). Христианство развило представление о человеке как личности, сотворенной по образу и подобию Божьему и обладающей свободой в выборе добра и зла. Мыслители-гуманисты объявили человека высшей ценностью. Б. Паскаль выразил драму человеческой экзистенции формулой «Человек есть мыслящий тростник». Ф. Ницше разглядел в человеке «еще не установившееся животное». По дефиниции Маркса, «сущность человека... в своей действительности есть совокупность всех общественных отношений». Вероятно, в человеке как-то перемешаны все перечисленные признаки.

Существуют три основные религиозно-философские модели человека: одномерная, двухмерная (дуальная) и трехмерная.

Одномерная модель очень проста: человек состоит либо из духа (спиритуализм), и тогда все остальное в нем лишь чистая кажимость, либо из материи (материализм), и тогда его психика — одна из функций материального мозга.

Согласно дуальной модели в человеке совмещены два начала, не выводимые друг из друга, а именно душа и плоть; душа — принцип тела, плоть — материя тела. Совместно действуя, душа и плоть образуют целое, тело. Что же касается духа, то он в дуальной модели описывается как один из моментов души: дух — разумная душа, высшая часть души. При описании дуализма нередко прибегают к выражению «Бог из машины». Имеется в виду следующий сценический прием, широко применяемый в XVII—XVIII вв. в театральных пьесах: в конце пьесы сверху на сценической машине спускается какой-нибудь античный бог и обеспечивает вместо намечающейся трагической развязки счастливую концовку.

Триадичная модель человека четко разводит между собой три начала — душу, дух и плоть — и противопоставляет понятия душевного и духовного человека.

Сторонники дуальной модели понимают под духовностью максимальное развитие всех свойств души, зачисляя в разряд этих свойств эмоции, чувства, волю, разум, интуицию и веру. Сторонники же триадичной модели вводят в структуру души внешние чувства, волю и интеллект, а дух раскрывают как единство веры, интуиции и совести (мистического соприсутствия в сущностях). Эмпирически невозможно установить, насколько тесно душа слита с плотью и способна ли она по своей воле отлучаться из тела, становиться свободным духом, насыщать себя содержанием внеположенного ей духовного мира.

Душа — узник тела или свободный дух?

В раннем христианстве между собою конкурировали две теории онтологии человеческой телесности — платоновско-гностическая и библейская. Платоники и гностики были пневмофилами (ду-

холобами) и сомофобами (телоненавистниками): они считали тело источником всякого зла и несчастий, мешающим познавать Бога; заключение пневмы (духа) в тело есть наказание за грех; чем более греховен человек, тем в более уродливой форме воплощена его душа. Напротив, в Библии тело и душа трактуются как взаимодополняющие аспекты личности человека, никогда не существующие друг без друга; тело — храм духа; без тела невозможно наказать или наградить человека за его поступки.

Если душа — узник тела, то она может духовно совершенствоваться только благодаря привхождению в нее извне или из неких глубин «я» свободного духа; тогда дух и душа суть разные компоненты личности. Если же душа сама вольна решать, замыкаться ли ей в теле или в любое время выходить наружу и затем возвращаться, то именно она определяет, быть ли ей преимущественно плотской (плотяной) или духовной. Или есть две породы людей: одни рождены с душой как свободным духом, а другие — с плотской душой, нуждающейся в помощи внешних духов. Но кто знает, так ли это?

Среди философов на сей счет нет единогласия. По Тертуллиану, душа без тела — ничто, она соединяется с Богом через тело, которое есть «якорь спасения» человека. «Ни душа сама по себе, — утверждает Тертуллиан, — не есть человек, так как она потом помещена была в тот образ, который уже назывался человеком, ни тело без души не есть человек, потому что оно после выхода души называется трупом. Поэтому слово *человек* есть как бы *fibula*, пряжка или крючок, для двух связанных субстанций»¹.

В «Трактате о душе» Ламетри пишет о невозможности представить себе душу вне тела или хотя бы на мгновение покидающей его. Все свойства души познаются через телесные проявления и внутренние чувства. «Поэтому если в телах имеется движущее начало и если доказано, что последнее заставляет сердце биться, нервы чувствовать и мозг думать, то отсюда вытекает с необходимостью, что именно это начало называют душой»².

¹ Тертуллиан. Апология. СПб., 2004. С. 60.

² Ламетри Ж. О. Трактат о душе // Соч. М., 1983. С. 59.

Дух не протяжен, не заполняет пространства, душа же, слившись с телом, как бы находится в определенном месте, не бывает одновременно в двух предметах, постоянно помнит о своем теле. Она непрерываемый поток переживаний, непосредственное единство «я», целостность субъективности, длительность личности, энергия самосохранения, принцип жизни, центр телесного и рефлексивного опыта. О своей плоти душа знает в формах эмоции, восприятия, воображения, а о своих внутренних состояниях — в форме мышления. Душа держит движение внутри себя, она активна.

Спиноза говорил о душе как идее тела, а о личности — как сплаве тела и души; душа не только воспринимает состояние тела, но и имеет идеи этих состояний. Один только Бог, считал Лейбниц, есть субстанция, поистине отделенная от материи, все же сотворенные души имеют тела и слиты с ними. Кондильяк кратко определял душу как субстанцию, которая чувствует.

Другие философы склоняются к мнению об относительной самостоятельности души в исполнении своих плотских функций. Пифагор и Платон считали душу слабо привязанной к телу, а ее выходы из тела оценивали как очищение души и восстановление ее подлинного бытия. Декарт видел в душе «маленького внутреннего человека», живущего собственной жизнью. Душа постепенно налаживает свои взаимоотношения с телом, учится пользоваться органами чувств, различать в звуке слово, а в слове идею.

А. Н. Радищев писал о душе человека как «существе самом по себе», нераздельном в своих чувствованиях и мыслях; благодаря простоте, непротяженности и неразделимости своей души человек ощущает свою тождественность и свою целостность вчера и сегодня. Дидро отмечал, что душа «устаёт, как и тело; как и тело, она отдыхает. Она теряет свою власть над телом, подобно тому, как тело теряет свою власть над нею»³. Душа подчас пресыщается весельем, печалью, сердитостью, нежностью, лицемерием, сладострастием. Тогда она уходит в себя, изолируется от мира и собственного тела. Открываться или закрываться миру и своему телу душа может лишь постольку, поскольку она автономна в диалоге с плотью.

³ Дидро Д. Душа // Соч. : в 2 т. Т. 1. М., 1986. С. 522.

Парадокс души

Таким образом, существует вечный парадокс: 1) тело живо в силу действия души; в неподвижном теле души нет; душа никогда не молчит, говорит, постоянно сохраняет тело, а болезнь души вызывает разрушение и смерть тела (скончаться можно даже из-за мимолетного ужасания души); 2) жизнь тела продолжается даже тогда, когда душа вступает в разлад с телом, замыкается в себе, становится бесчувственной, разучивается пользоваться телом либо еще не обучилась им владеть.

Иными словами, душа находится отнюдь не в простых отношениях со своим телом. Иногда душа как бы владеет телом, а порой, наоборот, тело владеет душой как своим орудием. Душа свободна в теле, если обладающее ею существо поступает в соответствии с законами своего организма. В противном случае отношения между телом и душой осложняются, гармония между ними исчезает.

Были и более определенные утверждения о душе: она никогда не удовлетворена и вынуждена всецело заниматься оживлением и сохранением тела. Платоники видели в теле темницу бессмертной души, призывали к развоплощению души, дабы она созерцала чистую сущность бытия. Эллин смотрел на мир как на вечное круговращение, а спасение от круговорота искал в неподвижном мире идей. Стремление души к наружному духу проявляется из-за ее недовольства незавершенностью наличного бытия, ограниченности тела от всеединства мира. Тяга к «безусловному себе» есть воспоминание души о том, что она созерцала до своего принудительного воплощения.

«Почему моя душа рвется наружу? — спрашивает Фейербах. — Потому, что я только тогда у цели и вообще только тогда имею покой, когда дошел до последней границы, до самого крайнего предела. Внутреннему предстоит внешнее; оно еще не то, чем может быть, еще не выказалось, еще не чувственно, не действительно...»⁴ Будучи материалистом, Фейербах признает лишь опредмеченный

⁴ Фейербах Л. Против дуализма тела и души, плоти и духа // Фейербах Л. Избр. филос. произв. : в 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 226.

в словах и вещах выход души вовне, а насыщение души содержанием универсума объясняет распредмечиванием человеком мира.

По Гегелю же, контакт души с объективным духом происходит внутренним образом: душа обособляется в индивидуальный субъект, со временем пробуждается и начинает различать в себе самое себя и дух⁵. Философская проблема различения пространственных и личностных характеристик души и духа остается неразрешимой и отражает противостояние дуальной и триадичной моделей взаимосвязи души и духа. Продолжим анализ этих моделей.

Дуальная модель

Если в соответствии с одномерной моделью человек состоит либо из духа (спиритуализм), и тогда все остальное в нем — чистая кажимость, либо из материи (материализм), и тогда его психика — одна из функций материального мозга, то согласно дуальной модели душа имеет две стороны: одна обращена к плоти (плотская функция), другая к духу (духовная функция). Плоть подчинена миру вещей, закону причинности, принципу детерминизма, а мозг управляет ею и хранит в памяти опыт плоти. Но духом (как разумной частью души) человек принадлежит к миру умопостигаемому, миру свободы (Кант). «Поэтому необходимо признать, — пишет Войно-Ясенецкий, — что, кроме мозга, должен быть и другой, гораздо более важный и могучий субстрат памяти. И мы считаем таким субстратом дух человеческий, в котором навеки отпечатлеваются все наши психофизические акты»⁶.

Дух как рациональный аспект души

Вот как, например, дуальная модель раскрывается в авторитетных текстах бахаи. «Душа обладает двумя способностями, — пишет Абдул-Баха. — Первая: неважно, каким образом душа получа-

⁵ См.: Гегель Г. В. Ф. *Философия духа // Гегель Г. В. Р. Энциклопедия философских наук* : в 3 т. Т. 3. М., 1977. С. 73.

⁶ Войно-Ясенецкий В. Ф. *Дух, душа, тело*. Брюссель, 1988. С. 136.

ет информацию об окружающем мире — посредством глаз, ушей или мозга, важно, что именно она, с помощью мозга, передает свои желания и намерения нашим рукам и языку и, таким образом, выражает себя. Дух — истинный источник жизни нашей души. Вторая особенность души проявляется в мире видений, порожденных душой, в которой обитает дух, в котором она воплощается, не прибегая к помощи органов чувств. Там, в царстве видений душа видит без помощи глаз, слышит, не пользуясь услугами ушей, и путешествует в то время, когда сами мы недвижны. Поэтому ясно, что дух в человеческой душе может проявляться, пользуясь физическим телом и органами чувств, хотя и без их помощи он способен существовать и действовать в мире видений. Это, несомненно, доказывает превосходство Духа над материей»⁷.

Душа, следовательно, воспринимает вещи через внешние органы чувств, управляет телом через мозг, созерцает духовную реальность внутренним взором, интуитивно, перемещаясь самостоятельно в мир духа и воплощаясь в дух. Соответственно развитая душевность — умение приобретать эмпирическую информацию, управлять телом, заниматься интеллектуальным трудом и владеть навыками умозрения — способствует усилению духовной грани души.

Правда, телесная и духовная стороны души не всегда бывают развиты одинаково и гармонично. Возможно преобладание той или другой стороны. Более того, иногда утверждают, что для лучшего проявления трансцендентальных способностей рациональной души (духа) требуется ослабевание и даже угасание обычного, феноменального сознания; в этом случае высшую часть души именуют сверхсознанием. Как бы то ни было, духовность в дуальной модели есть только момент душевности.

Не соглашаясь со сближением интеллекта и духа, Д. Л. Андреев пишет: «Есть два различных рода явлений: духовный и интеллектуальный. Почти вся область науки и тем более техники принадлежит ко второму ряду; в него входят также философские, эстетические и моральные построения в той мере, в какой они

⁷ Абдул-Баха. Парижские беседы. М., 1993. С. 59—60.

высвобождаются из-под представлений и переживаний иноприродного, иноматериального, запредельного, духовного в точном смысле этого слова. <...> Духовный же ряд состоит из человеческих проявлений, находящихся в связи именно с понятием многослойности бытия и с ощущением многообразных нитей, с которыми связан физический план жизни с планами иноматериальными и духовными. Сюда полностью относятся области религии, спиритуалистической философии, метаистории, магии высокой этики и наиболее глубокие творения литературы, музыки, пространственных искусств»⁸.

Развитие интеллекта не обязательно ведет к росту духовности человека, оно может также препятствовать этому росту; ни многознание уму не научает, ни интеллект сам по себе не делает человека духовным.

В философии взаимосвязь понятий плоти, души и тела подчинена общей логике взаимосвязи категорий материи, формы и содержания: в человеке материя конкретизирована плотью, понятие формы — душой, а понятие содержания — телом.

Материя

Понятие плоти как второй грани «дуального человека» есть конкретизация фундаментальной категории материи, играющей важную роль в систематической философии и в философии религии. Обсудим эту категорию в общем виде. Материя (от лат. *materia* — материал, вещество; греч. ὕλη — лес, деревья, строительное сырье, ил, а также греч. ὄρα — «почти небытие», по Платону).

В понятии м а т е р и и выделяют следующие смыслы:

1) в субстанциальном аспекте — то беспредельное (или чистая возможность), из чего возникают и становятся любые определенности, вещи и качества; первичный хаос, бесформенный и безвидный; материнское начало мира;

2) в субстратном плане — это либо предельно пластичное и элементарное строительное сырье (условно сопоставимое с гли-

⁸ Андреев Д. Л. Роза мира: Метафилософия истории. М., 1991. С. 209.

ной, прахом, илом, водой, лесом, стихиями, кирпичами), либо относительно элементарная и протяженная часть того или иного уровня мироздания (элементарные частицы, атомы, молекулы, белковые тела и пр.);

3) в феноменальном смысле — совокупность оформленных и пространственно ограниченных объектов, твердость, упругость, непроницаемость и сопротивляемость которых внешним воздействиям обнаруживается органами чувств субъекта и запечатлевается в восприятиях; независимая от человеческого сознания объективная реальность, данная человеку в его внешних ощущениях;

4) в восточно-мистическом смысле — майя, источник иллюзии, средство маскировки Абсолюта (Брахмана) от людей и иных существ.

Современной науке известны следующие типы материальных систем и соответствующие им структурные уровни материи: элементарные частицы и поля, атомы, молекулы, макроскопические тела различных размеров, геологические системы, планеты, звезды, внутригалактические системы, Галактика, системы галактик; особые типы материальных систем — живая материя (совокупность организмов, способных к самовоспроизводству) и социально-организованная материя (общество).

Академик С. И. Вавилов в свое время предупреждал, что многие физики склонны упрощать картину мира и заикливаться на объяснении Вселенной сквозь призму атомизма и теории элементарных частиц. «С этой упрощенной точки зрения, мир, Вселенная, является бесконечным повторением в огромном количестве экземпляров одних и тех же явлений. <...> Едва ли можно мыслить мир как бесцветное нагромождение одних и тех же сущностей в большом количестве экземпляров. Едва ли можно представлять себе мир огромным складом одинаковых объектов. Такой мир в своем однообразии нетерпим...»⁹

Среди философов разных школ и направлений не достигнуто единогласие в трактовке понятия материи, вопрос о существо-

⁹ Вавилов С. И. Развитие идеи вещества // Под знаменем марксизма. М., 1941. № 2. С. 111, 112.

материальной грани действительности всегда остается актуальной проблемой. Ни материалисты, ни идеалисты, ни дуалисты не могут объяснить, каким образом из вечного и неразрушимого духа может возникнуть временное и тленное материальное. Материалисты возводят материю в Абсолют и обычно приписывают ей атрибуты несотворимости, неуничтожимости, вездесущности, неисчерпаемости, бесконечной протяженности и вечной длительности; материя определяется ими как единственная субстанция (первооснова) и всеобщий субстрат; спонтанным проявлением этого абсолюта теоретически объясняется единство мира, закономерность и многообразие вещей и духовных состояний.

Марксистско-ленинский материализм воздерживается от видения материи как неизменной сущности, первоматерии, и разъясняет понятие материальной субстанции, во-первых, как основы духовных явлений, не тождественной субъективным состояниям человека, его сознанию; во-вторых, как общего в различных изменяющихся явлениях и процессах в мире, всеобщего субстрата взаимодействий; в-третьих, не сводит понятие материи как объективной реальности к конкретным естественно-научным представлениям о ее структуре, чтобы объять понятием «материальное единство мира» все известные и пока не известные науке формы объективного существования, могущие быть объектом внешнего человеческого восприятия.

В системах объективного идеализма материя понимается либо как физический мир, сотворенный нематериальной субстанцией (Богом, Абсолютным Духом, небесным миром идей) из ничего и извне, либо как уплотнение эмануирующего первоначала — овеществление бесплотной и имманентной миру субстанции в формах протяженного и воспринимаемого через внешние органы инобытия. Сквозь призму субъективного идеализма материя описывается как внешняя проекция (онтологизация) комплекса человеческих ощущений; материальное бытие сводится к свойству воспринимаемости и не признается объективной реальностью. Философский дуализм объясняет наличное бытие как продукт взаимопроникновения или взаимодополнения двух независимых субстанций — материи и непротяженного начала (духа, энергии, энтелехии, формы, сознания).

В истории европейского материализма выделяют три основных стадии формирования понятия материи, которые условно можно назвать периодами соответственно 1) вещественной, 2) энергетической и 3) информационной моделей.

• **Первая стадия.** Философы Древней Греции стремились отыскать некое бесконечное, вездесущее и вечное первоначало, которое имело бы характер бескачественного вещества (праматерию), и попеременно предлагали на эту роль абстрактно толкуемые воду (Фалес), огонь (Гераклит), воздух (Анаксимен), апейрон (Анаксимандр), гомеомерии (Анаксагор), атомы (Демокрит) и пр. По Аристотелю, огонь, воздух, вода и земля — это не реальные вещества, а четыре различных состояния единой первичной материи; простейшие части способны превращаться друг в друга. В Средние века алхимики мыслили тела как комбинации двух общих начал — «ртути» (ковкость, блеск) и «серы» (горючесть); позднее была добавлена «соль» как начало, которое не изменяется от огня. Постепенно сложилось обобщенное представление о материи как всеобщем строительном веществе-сырье (хюле), неизменном субстрате всех текучих вещей. Заметим, в 1815 г. английский химик В. Праут высказал гипотезу, что водород является первичной материей всех веществ, и все химические элементы «изготовлены» из него. Однако не все химики согласны с этой гипотезой.

• **Вторая стадия.** Происходит смещение теоретического акцента на материю как сверхчувственный носитель (субстанция, сущность) всех свойств и отношений. Эта субстанция имела характер не столько сверхпластичного вещества, сколько неисчерпаемой энергии, активности. В самом абстрактном плане под энергией понимается способность субстанции (сущности либо природы) выявлять свое существование и становиться доступной познанию. В материалистическом пантеизме Дж. Бруно материя наделена свойством самодвижения.

В Новое время онтология материи как средоточия всех изменений становилась все менее наглядной в эмпирическом смысле; материя виделась как математическая точка приложения векторов сил притяжения, отталкивания, ускорения и др.

Декарт отверг принципы атомизма и пустоты и помыслил материю как сплошное бытие (*continuum*) — как «вещь протяженную» (*res extensa*), лишенную внутренних качеств, сил и стремлений. Материя приобретает форму либо через чистое действие (*Actus purus*) Божественного Ума, либо при помощи идей «мыслящего я» (*Ego cogito*), прирожденных человеку. Отсюда отождествление Декартом материи с пространством и его противопоставление им геометризму материи неметрической и деятельной души.

С развитием механики в материализме XVII—XVIII вв. оказались совмещенными обе модели материи: материя понимается как протяженное, плотное, инертное и делимое вещество вкуче с его динамическими свойствами.

- Третья стадия. Предпосылкой информационного понимания материи являлась попытка Гольбаха гносеологически определить материю через противопоставление ее сознанию человека, т. е. понять ее как объективную реальность, не зависимую от человеческого сознания, но постигаемую субъектом. Он последовательно проводил тезис, что реальность вещей вовсе не зависит от нашей заинтересованности в них.

В. И. Ленин развернул эту дефиницию Гольбаха в определение материи как такой объективной реальности, которая, будучи независимой от человека и его сознания, производит в нас ощущения, субъективные образы, копии окружающего мира.

Согласно марксистско-ленинской теории отражения материя наделена свойством отражения, и это свойство, развиваясь и усложняясь, на уровне социальной формы движения превращается в способность человека воспроизводить объективную реальность в форме субъективных образов сознания; материя информирует человека о себе и самопознает себя через человека; информация является содержанием процесса взаимоотражения вещей и человеческого познания.

Аргументация материалистами идеи производности духовного от материального усиливалась по мере движения от модели материи как первовещества к информационной модели материи.

Вместе с тем из материалистического монизма логически нельзя вывести внепространственное бытие духовных явлений и сверх-

чувственных реальностей (сущностей, возможностей, — законов природы, системных свойств и т. п.), равно как из духовной субстанции не могут быть понятно выведены разряды материальных вещей и процессов. Дуалистическая диалектика Аристотеля предоставляет в этом отношении больше возможностей, теоретически допуская взаимопроникновение материи (хюле) и формы (морфе). Правда, Стагиритово учение также не до конца последовательно, поскольку возвышает над миром божественный нематериальный перводвижитель.

Согласно Аристотелю, материя — это всеобщая возможность предметного многообразия, а действительность вещественного многообразия, его стимул и цель — это формы, активное начало. Первоматерия как чистая возможность становится стороной (моментом, гранью) действительных событий, вещей и процессов, когда она оформляется подобно тому, как скульптор производит из глыбы мрамора статую. Первоматерия — беспредельное и безграничное сущее, лишённое эйдоса. Под воздействием формообразующего принципа (энтелехии) она становится второй материей, т. е. уникальным единством вещества и формы, индивидуальным бытием.

Сформулированный Аристотелем дуализм материи как пассивного, страдательного начала и духа как начала активности и творчества надолго определил решение проблемы материи в последующих классических системах философии. Метафизический материализм подчас склонялся к допущениям о начале и конце движения материи (теориям первотолчка, тепловой смерти вселенной).

Диалектический материализм Маркса, Энгельса и Ленина предполагает неуничтожимость движения материи, ее саморазвитие, превращение одних состояний в другие; пространство и время рассматриваются в нем как всеобщие формы бытия материи.

По нынешним представлениям физическая форма материи имеет четыре ипостаси: вещество, поле, свет, виртуальный вакуум. П. Дирак определил виртуальный вакуум как «море виртуальных частиц»; вакуум постоянно «кипит»: виртуальные частицы периодически на мгновение возникают, выныривают в реальность парами (частица вместе с античастицей) и тут же исчезают — сразу схлопываются.

Под **веществом** чаще понимают совокупность химических атомов и «элементарных» частиц, составляющих атомы. Для вещества характерны огромная концентрация энергии и массы покоя, а также относительная непроницаемость. Фотоны не считаются веществом, поскольку они не обладают «покоящейся массой». Обыденный опыт свидетельствует, что окружающая нас среда (природа и общество) образована дискретными телами, и древний принцип атомизма, вероятно, явился результатом экстраполяции эмпирической констатации прерывности видимого макромира на сверхчувственную сферу микромира. Для объяснения феноменов перемещения, соединения и распада дискретных тел атомисты выдвинули метафизическое учение о «существующем небытии» — о непрерывной и бесконечно делимой пустоте.

Коль скоро атомы разделены пустотой, прямо не соприкасаются, не проникают друг в друга, но тем не менее вступают во взаимосвязи, то возникло предположение, что тела скрепляются между собой невидимыми силами, действующими на расстоянии. В XVII в. в механике были конкретизированы представления о разных силах: о всемирном тяготении, электрических, магнитных и молекулярных силах, капиллярности и пр. Универсальным носителем любых силовых полей и света был объявлен эфир, без промежутков заполняющий мировое пространство¹⁰.

Если непрерывный эфир уподобить веществу (жидкости, газу, твердому телу), оказывающему сопротивление движению атомов и их агрегатов, то тогда, например, пришлось бы допустить нерегулярности — ввиду трения, замедления и торможения — в перемещении небесных тел, что противоречило бы астрономическим наблюдениям.

Поэтому Ньютон в своей «Оптике» категорически отвергает идею материального эфира и мысленно целиком заполняет все мировое пространство непрерывным Божеством. «Для того, чтобы дать дорогу правильным, длительным движениям планет и комет, — рассуждает Ньютон, — необходимо, чтобы небесное пространство

¹⁰ Впрочем, идея мирового эфира в очень абстрактной форме выдвигалась еще античными философами, в особенности Аристотелем.

было совершенно лишено материи. <...> Не становится ли ясным из явлений, что есть бестелесное Существо, живое, разумное, всемогущее, которое в бесконечном пространстве, как бы в своем чувствилище, видит все вещи вблизи, прозревает их насквозь и понимает их вполне, благодаря их непосредственной близости к нему»¹¹.

В XX в. А. Эйнштейн посоветовал вообще отказаться от идей пустого пространства и мирового эфира, а вместо них развил идею физического пространства как отн о ш е н и я между материальными телами. Однако проблема не сдвинулась с места, поскольку так и не удалось понять, что такое «непрерывность отношения между телами» и почему именно «соотношение тел» следует принимать за универсальный переносчик вещества, поля и света.

Форма

Ф о р м а — категория онтологии, обозначающая границу целого (материального или духовного предмета), удерживающую его части и организующую их связь.

Формировать нечто — значит придавать материи форму, образовывать содержание. Содержание — диалектическое тождество материи и формы, процесс соудержания частей внутри целого, единство всех внутренних взаимодействий и внешних связей предмета.

В. И. Даль определяет форму как фигуру, наружный вид, образ, очерк или стать. В обыденном словоупотреблении форма — это внешняя оболочка, внешность или конфигурация объекта — в противоположность материи, из которой он состоит.

В метафизике форма — активный, определяющий принцип вещи, отличный от материи как потенциального принципа. Некоторые современные философы сводят форму к более узкому понятию структуры (связи элементов системы).

Объективный идеализм предпочитает тезис о детерминации материи формой. Напротив, материалисты (например, марксисты)

¹¹ *Ньютон И.* Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М. ; Л., 1927. С. 286, 288.

защищают положение об определяющей роли материи в отношении формы, при этом материю подчас неточно отождествляют с содержанием. Вместе с тем всегда можно подобрать следующие примеры: 1) когда обновляющаяся форма энергично преобразует кооперацию частей внутри целого; 2) устойчивая форма тормозит процесс обновления целого, а части стремятся активно преодолеть консерватизм формы; 3) между формой и удерживаемыми ею частями устанавливается равновесие, гармония.

Трудно решить, какой из этих вариантов соотношения формы и материи более точен.

Понятие формы (от лат. *forma* — вид) по-разному толковалось в истории философии и эстетики. Левкипп и Демокрит утверждали, что бытие составлено атомами; каждый атом имеет определенную форму (шарообразную, угловатую, крючкообразную и т. п.); форма каждого атома константна. Но чаще древние философы увязывали форму с платоновским термином «эйдос», обозначающим то постоянное, что делает вещь именно такой, а не иной, в противоположность изменчивым и исчезающим особенностям вещи.

В диалоге «Тимей» об эйдосе сказано, что есть один вид — тождественный, не рождающийся и не разрушающийся, не принимающий в себя ниоткуда иного и сам нигде не входящий в иное. В свою очередь, подобный взгляд на форму проистекал из учения Пифагора об умопостигаемых числах — нематериальных элементах, придающих объектам их отличительные черты. Платон заимствовал из этого учения мысль о вечной форме — неизменной сущности, имитируемой материальными вещами. Согласно Платону, высший надматериальный мир населен вечными формами, недоступными внешнему человеческому восприятию.

Аристотель первым различил в вещи материю (*λόχειμενον*, ὕλη) и форму (*εἶδος*, μορφή). Отвергая абстрактное платоновское понятие чистой формы, он доказывал, что каждый чувственно воспринимаемый объект одновременно состоит из материи и формы: одна без другой не существуют. Материя и форма (морфе) суть два вечных начала; такое учение в конце XIX в. назвали г и л е м о р ф и з м о м (от греч. ὕλη и μορφή — материя и форма). Формой Аристотель называл суть бытия каждой вещи и первую сущность;

форму определенной вещи нужно понимать как то минимально общее, что этой вещи присуще непосредственно.

Преформизм (от лат. *prae* — перед, *forma* — вид) — учение о предопределенности развития организма его зародышем, половыми зачатками. Анаксагор учил о семенах вещей, которые, соединяясь и вырастая, превращаются в видимые вещи. Мальбранш и Лейбниц философски обосновали данное учение. Преформизм подвергали критике Аристотель, Вольф, Кант и другие мыслители. Современная биология подкрепила общую идею преформизма представлением о том, что в генах заложена наследственная информация, которая определяет развитие организма. Философия жизни описывает все существующее как форму проявления жизни; живые целостности, согласно этой философии, постигаются лишь интуитивно.

По Аристотелю, материя вещи будет состоять из элементов, которые она, возникая, приобрела; форма же есть организация элементов. Например, кирпичи и раствор — это та материя, каковая при одной форме становится домом, а при другой — стеной. Как потенциальная материя они ничто, пока из них не вырастет нечто; именно форма сообщает им их актуальное существование.

Понятие материи относительно. Так, кирпич как потенциальная часть дома сам по себе уже обладает формой и материей. Подобно тому как глина служит материей для кирпича, кирпич является материей для дома или стены. У материи есть возможность стать вещью, когда ей будет придана подходящая форма. Аристотель вложил в свое понятие формы телеологический смысл, говоря, что движение формы имеет цель. Одни вещи более информированы, а другие менее. Например, кирпичи имеют больше формы, чем глина.

Стагиритово понятие формы и материи было своеобразно адаптировано к христианству Фомой Аквинским, который наделил бестелесные субстанции (ангелов и души) чистой (субсистентной) формой, не отягощенной материей. Именно такая форма является сущностью духовного мира. В мире же вещей, телесных субстанций нет формы без материи, там форма материальна; материя лишь воспринимает сменяющие друг друга формы; форма — это актуальность и

целевая причина вещи. В зависимости от степени причастности к бытию-*ens* материальные формы им подразделены на субстанциальные и акцидентальные. Субстанциальная форма сопряжена с сущностным бытием (например, это душа человека), а акцидентальная — с качественной определенностью.

Признаются два главных вида материи: 1) материя как чистая потенциальность по отношению ко всем вещам (первая материя); 2) то, что актуализировано в конкретных вещах: классах (общая материя) или индивидах (индивидуальная материя). Вторая (общая и индивидуальная) материя конкретизирует в той или иной мере отвечающие ей формы (принцип индивидуации), так что всякое телесное отдельное имеет индивидуальную форму и индивидуальную материю.

Ф. Бэкон, соглашаясь с идеей взаимосвязи материи и формы, вместе с тем полагал, что материя первенствует над формой. Лейбниц усматривал основания форм в духовных первоначалах, монадах, противопоставлял монады материи и пытался координировать эти противоположности посредством принципа предустановленной гармонии. Согласно Канту, материя — это созерцаемое многообразие, чувственно данные компоненты мышления; форма же есть способность нашего ума суммировать это многообразие и синтезировать человеческий опыт.

Содержание

Критикуя тезис о том, что все вещи основываются на первоматерии и различаются лишь формой, Гегель развивает концепцию взаимной обусловленности, рефлексивности и взаимоперехода материи и формы. Диалектически противоречивое единство, в котором обе они снимаются, он обозначает категорией содержания. Материя должна принять форму, а форма должна материализоваться, сообщить себе в материи тождество с собой; поэтому, говорит Гегель, форма определяет материю, а материя определяется формой.

С о д е р ж а н и е — это то, что тождественно в форме и материи, так что форма и материя суть как бы лишь безразличные вне-

шие определения. Форма как определенность есть различие в самом себе. Гегель подразделяет форму на внешнюю и внутреннюю. Целое также имеет форму, т. е. определенность бытия. Соответствие между формой и содержанием относительно и недолговременно, противоречие между ними завершается их коренным обновлением.

Итак, классическая философия завершилась одним из методов категориального анализа определенностей бытия посредством триады «форма — материя — содержание». Однако марксисты предпочитают диаду «форма — содержание», поскольку исходят из принципа материальности мира и не признают «нематериальной формы». Абстрактное мышление способно к формализации, т. е. к более или менее полному отвлечению формы от материи и презентации какого-либо содержания (рассуждения, теории и т. д.) в виде формальной системы, исчисления или формулы.

Трехмерный человек

Проанализируем триадичную модель человека, предложенную апостолом Павлом и изложенную в Новом Завете. Павел (Савл) родился в малоазийском г. Тарсе в иудейской семье, имевшей римское гражданство, и был казнен во время гонений на христиан после пожара Рима в 64 г. н. э. В Новом Завете помещены 14 посланий, авторство которых приписывается Павлу. Его вероучение называют п а у л и н и з м о м.

В раннем христианстве между собою конкурировали две онтологические теории человеческой телесности — платоновско-гностическая и библейская. Платоники и гностики считали тело источником всякого зла и несчастий, мешающим познавать Бога; заключение духа в теле есть наказание за грех; чем более греховен человек, тем в более уродливой форме воплощена его душа. Напротив, в Библии тело и душа трактуются как взаимодополняющие аспекты личности человека, никогда не существующие друг без друга; «тело — храм духа»; без тела невозможно наказать или наградить человека за его поступки. Вторую точку зрения на тело развивал апостол Павел, закладывая основы христианской антропологии.

В Первом послании к коринфянам апостол Павел указывает на то, что пребывание в плену у плоти мешает духовному росту человека: «И я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе» (1 Кор. 3 : 1). Апостол Павел уподобляет человека храму, проводит аналогию между Святой Троицей и тройственностью человеческого существа: «Разве не знаете, что вы Храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. 3 : 16). Описанный в Ветхом Завете храм имел внешний двор, доступный прихожанам, святилище, куда входили только священники; и святая святых — место, отгороженное занавесом и символизирующее местопребывание Духа Божьего. Лишь в исключительных случаях священник допускался в святая святых. Три части храма (внешность, внутреннее управление и сакральное ядро), по мысли апостола Павла, символизируют плоть, душу и дух.

Представим себе три круга: меньший круг вписан в средний, а средний заключен в третий, внешний круг; эти круги — проекции верхней, средней и нижней частей объемного конуса (храма) на плоскость. Иная проекция конуса — треугольник — религиозный символ восхождения от плоти к духу, верующего к Богу. Пусть центральный круг обозначает святая святых, средний круг — святилище, а внешний круг — двор храма. Подобная схема поясняет триадичность человека: ядро — дух, вокруг духа — душа, внешний круг — плоть, а все вместе — целое, тело¹².

В других посланиях апостол Павел также проводит различие души и духа внутри тела. В Первом послании к фессалоникийцам он пишет: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохраняются без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5 : 23). А вот что сказано им в Послании к евреям: «Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до

¹² Триада универсальна: 1) Абсолют — природа — человек, 2) Бог — ангел — человек, 3) Бог — священник — паства, 4) значение — смысл — знак, 5) сакральное ядро культуры — защитный пояс — светские идеалы, и т. д. Идея триады имеет глубочайшее культурное содержание и в христианской традиции восходит к образу Святой Троицы.

разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4 : 12).

Абсолют изнутри проникает в человека, и через свой дух судит человек о своей душе; дух, следовательно, осуществляет функцию совести. Дух человека не тождествен Святому Духу и имеет относительную самостоятельность: «Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии» (Рим. 8 : 16).

Святой Дух и дух человека могут непосредственно сообщаться, находиться в мистической связи; совесть, интуиция и мистическое проникновение человека в инобытие — аспекты прямой связи Святого Духа и духа индивида. «А я... присутствуя у вас духом, уже решил, как бы находясь у вас...» (1 Кор. 5 : 3). Бог создал человека «душою живою», но благодаря внутренней работе духа душевный человек может стать духовным человеком: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. <...> Так и написано: “первый человек Адам стал душею живущей”; а последний Адам есть дух животворящий. <...> Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (1 Кор. 15 : 44—46).

Основываясь на указаниях апостола Павла, Вочман Ни рисует следующую картину: «До возрождения дух человека настолько погружен в душу и окружен ею, что ему просто невозможно разобратся, что выходит из души, а что из духа. <...> И по мере того, как разум, воля и эмоции крепнут, функции духа все больше и больше слабеют, затмеваясь настолько, что их существование почти не ощущается. Вот почему после возрождения человека должно наступить разделение души и духа»¹³.

Итак, троичен не только человек, но троичны и его дух [1) совесть, 2) интуиция, 3) мистическое общение] и душа [1) эмоции, 2) воля, 3) разум]. Каковы функции духа, души и плоти в трехмерном человеке? Целостность функций духа достигается в вере, а целостность функций души — в знании как единстве внешней чувственности и рационального практического целеполагания. Совесть мгновенно различает добро и зло без пред-

¹³ Вочман Ни. Духовный человек. Чикаго, 1984. С. 38.

варительных размышлений; совесть интуитивно предвосхищает необходимость, будучи подсознательной, иррациональной, дологичной; совесть — «доморальное постижение ценности» (В. Франкл). Сознание оправдывает наши поступки, а совесть противостоит разуму и судит их.

Совесть как функция духа и разум как функция души часто противоречат друг другу, раскалывают человека на духовное тело и душевное (плотное) тело. Интуиция — прямое, необразное, молчаливое созерцание сокрытых сущностей; она противоположна внешнему чувственному опыту и внутренним ощущениям собственного тела. Мистическое открывание сущности противоположно идеальному (репрезентативному) познанию. Дух мистически присутствует в сверхчувственной сущности, не пользуясь никакими средствами, тогда как разумная душа познает эти сущности через знаки и идола.

Если в человеке дух пока дремлет, то у такого человека слабо выражены способности к интуитивному и мистическому постижению предельных целостностей универсума, а также умение жить по совести. В то же время человек со слабо развитым духом может быть очень душевным, умным и волевым. Прилагательное «душевный» имеет такие значения, как душа-человек, т. е. сердечный, порядочный, добрый и т. п.; плотский человек, целиком управляемый чувственной стороной своего существа; душа, нацеленная на свои телесные функции.

Понятие плоти имеет три значения: 1) мягкая часть тела, отличная от крови и костей; 2) все тело; 3) все совокупное человечество («всякая плоть»). Иногда термин «плоть» используется также в смысле властвования тела над душой; в духовном человеке плоть подчинена духу, а в плотском человеке плоть властвует над душой. Смерть духа — прекращение его связи с Богом, а смерть души — разрыв ее связи с телом и духом. Духовная смерть — от греха и преступлений; грех отделяет душу от духа, и тогда душевная жизнь становится эгоистичной и самовольной.

Согласно триадичной модели душа вне дара духа не способна к интуиции, мистическому сопresутствию, угрызениям совести;

она не имеет веры, ибо сосредоточена на телесных отправлениях. Святой Дух или иной внешний дух даруется душе, посещает ее, вселяется в нее, но может и уйти, развоплотиться. Благодать — вселение в человека Святого Духа. Благодать — Божий дар. Вселение же злого духа — одержимость бесовскими силами. Отличая от себя дух, душа пребывает в нем и отражает его, как зеркало. Душа преломляет в себе свет невоплощенного духа; Дух Божий отсвечивает в душе человека; душа человека — образ Божий и подобие его Духа. Как Солнце льет свои лучи вне зависимости от того, воспринимаем ли мы их или уклоняемся от них, так и духовный свет независим от того, цело ли зеркало души, криво ли или вообще разбито.

Дух положен в душе как основании и высвечивается в ней ярко или тускло, прямо или искаженно в зависимости от свойств самой души. Не зеркало производит свет (и не душа — дух). Свет может быть дан или не дан. Так же и духовный дар: он есть у человека или отсутствует. Тем не менее от качества зеркала зависит степень адекватности отражения и искажения привходящего света. Равным образом совесть, интуиция и все то, что открывается верой, обусловлены чистотою или замутненностью души, ее отражательными свойствами.

Отсюда следует, что не всегда верность духовным принципам гарантирует истину духа. Если душа — зеркало искажающее, то совесть способна обманываться, интуиция — подводить и давать фантастическое видение сущностей, а мистическое общение — вести к дезинформации и лжепророчеству. Истинная или ложная вера — это не только продукт вселения (дара) духа, более или менее близкого к сферам Абсолюта, но также умение души быть хорошим зеркалом духа.

Поэтому духовность духовности рознь. Свобода совести означает свободу души принимать в себя привходящий дух в согласии с самой душой, ее особенностями. Когда говорят: «По вере зачтется», — то имеют в виду прежде всего свойства индивидуальной души. Если в обществе в целом соблюдается закон о свободе совести и каждый волен выбирать свою веру, то качество самой души индивида во многом предопределяет, какой дух войдет в нее и как этот дух будет в ней преломлен. Подобное стремится к подобному,

а душа — к соответствующему духу, по-своему распоряжаясь его даром, обретая специфическую веру и руководствуясь ею.

Насколько душа ответственна за свою веру, настолько ей и предстоит в «конце времен» держать за нее ответ пред Высшим судом. Провозглашая, в отличие от пантеизма, принцип свободы и ответственности человека, теизм учит, что суд предстоит именно над душами людей: душе по вере зачтется. Суд же над искушающими человека падшими ангелами, злыми духами и духами иных разрядов есть вопрос особого судопроизводства.

Если душа — зеркало духа, то плоть — зеркало души. Плоть требует своего, а дух своего. Качества души определяются противоречиями между духом и плотью. Плоть диктует душе сосредоточиться на «я», искать способы удовлетворения материальных потребностей, начиная с прямых физиологических отправлений и кончая властью над природой и другими людьми. Дух же человека требует сосредоточения на Абсолютном Духе и жертвования плотским ради высших нематериальных ценностей. Опосредование душою тела и духа раздваивает человека: душа становится ареной конфликта эгоизма и альтруизма, индивидуальности и всеобщности, плоти и духа. На этой арене идет «борьба между зверем и ангелом» (А. Жид).

Апостол Павел так описывает эти муки: «Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. <...> Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим... <...> Но в членах моих вижу иной закон...» (Рим. 7 : 15, 22—23). Новорожденные младенцы еще не духовны в вере, а взрослые, которые не стали духовными, подобны младенцам и отдаются усладам плоти. Быть может, между духовным и плотским в человеке должна существовать «золотая пропорция», но чаще эти ипостаси раздирают душу на части. Дела плоти могут быть праведными и неправедными в зависимости от того, какая тенденция — плотская или духовная — берет верх в человеческой душе.

Духовное тело и тело плоти

Очевидно, что Павел не рассматривает дух как нечто непременно противоположное телу. В вычленяемой им особой, духовной телесности он видит онтологическую норму тела, а в плотской телесности — только преходящее и болезненное состояние тела. На том же основании тело вовсе необязательно отождествлять с материей, материальностью или с протяженностью, коль скоро бывают «духовные тела». Тело не равно биологическому скафандру. Если согласиться с Павловой типологией тел, то как можно определить понятие «тело вообще»?

В обыденном смысле тело вообще есть просто отдельный материальный предмет, находящийся в пространстве и во времени, а человеческое тело — это организм человека, рассмотренный в его внешней физической форме. Однако религиозные философы предпочитают мыслить человеческую телесность не просто как материальные поверхности индивида, но как интегративную целостность всех — сверхчувственных и чувственно воспринимаемых — компонентов человека.

Диоген Лаэртский сообщает, что стоики определяют сущность как первовещество всего сущего, а тело — как сущность, имеющую границы. Все является в той или иной степени телом, бестелесны лишь пустота, находящаяся вне мира, время и значения слов. Стоики различали начала (*αρχή* — начало) и основы (*στοιχεῖα*). Начала бестелесны, бесформенны, не возникают и не гибнут. Стоическое понятие *σῶμα* ближе не к понятию вещества, а к современному понятию поля. Отсюда концепция стоиков о всеобщем взаимопроникновении.

«Тертуллиан подчеркивает, — комментирует Р. В. Светлов, — что... Бог имеет “тело своего рода в свойственном [только] Ему образе”. Абсолют обладает абсолютным телом, ибо, объемля собой все сущее, для всех аспектов последнего Он выступает в качестве их истины, их совершеннейшей реализации, — так можно сформулировать мысль Тертуллиана. Телесность же — это проявленность бытия, а проявленность, выраженность стоики (и Тертуллиан в том числе) считали неотъемлемой стороной Сущего. <...>

Столь неожиданное у христианского автора учение вызывалось, очевидно, еще и тем, что для Античности сам термин *дух* (πνεύμα, *spiritus*) нес в себе некоторый привкус телесности, хотя и тончайшей, исчезающе-неуловимой»¹⁴.

А. С. Хомяков сближает русское слово «тело» со словом «целое», выводя его этимологию из санскритского корня «тал» или «тил» — быть полным, жирным, т. е., в древнем понимании, здоровым, крепким. Этой же точки зрения держится Флоренский: «Тело — нечто целое, нечто индивидуальное, нечто особое. <...> В теле повсюду обнаруживается его единство...»¹⁵ По его мнению, именно в контексте целостности с русским «тело» согласуются греческое σῶμα, латинские *individuum* и *corpus*, белорусское «цело»¹⁶.

А. А. Тахо-Годи показала, во-первых, что слово «сома» в классическом смысле обозначало нечто объемное, крепкое, сильное, здоровое, целостное и целое, а во-вторых, что в античной греческой культуре «тело» и «личность» по сути синонимичны.

Итак, согласно вышеизложенной точке зрения, тело можно трактовать как целое, состоящее из плоти, души и духа, а типологию тел строить исходя из представлений о разных пропорциях плотского и неплотского в индивидах, начиная с тела физического и плотного и завершая совершенно тонкими нефизическими телами (духовное, астральное, ментальное, эфирное и т. п.).

С. Н. Булгаков сущность тела видит в ином — «в чувственности как особой самостоятельной стихии жизни, отличной от духа, но вместе с тем ему отнюдь не чуждой и не противоположной. Чувственность совершенно ясно отличается как от субстанциально-волевого ядра личности, так и от причастного Логосу мышления, умного видения идей, их идеального созерцания: наряду с волей и мыслью есть еще чувственное переживание идей, — их отелеснение»¹⁷.

¹⁴ Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 258—259.

¹⁵ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1 (1). М., 1990. С. 265.

¹⁶ Любопытно, какова параллель между греч. θέλος (цель) и рус. *тело*? Ведь телос — это не сома.

¹⁷ Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 217.

Булгаков подразделяет чувственность на духовную и плотскую. Духовная чувственность есть откровение Духа Святого; каждая идея имеет свою индивидуальную красоту, свое особое тело; к духовной телесности не могут быть применены ни пространство, ни время. Так, например, говорит Булгаков, тело воскресшего Господа свободно проходило сквозь все физически непроницаемые тела, но в то же время его тело было осязимо для осязания Фомы, было способным к принятию физической пищи (меда и рыбы). Так что материя не есть субстанция тела, заключает Булгаков; материя есть только сила, делающая тела пространственно-временной плотью. В материальности плоти заключается и источник ее смертности¹⁸.

Выделение и противопоставление двух типов тел, столь характерное для посланий Павла и всего христианства, чуждо иудаизму. Иудеи ограничивались словом «плоть» (*basar*), переводимым греческим словом σαρξ, но не имели точного эквивалента для греческого σῶμα. Христианами в качестве их версии Ветхого Завета с I в. н. э. была принята Септуагинта, т. е. перевод на греческий язык древнееврейских Писаний, выполненный еще при египетском фараоне Птолемеи Филадельфе (285—246 до н. э.). В Септуагинте термином «soma» неточно переведено не менее одиннадцати разных слов из оригинального текста (среди них: *мясо, кожа, труп, плоть* и др.), но обычно им переводили еврейское слово *basar*. В посланиях Павла чувствуется сильное влияние гебраистской терминологии. Вместе с тем Павел, будучи хорошо знакомым с греческой культурой, чаще всего явственно различает тело и плоть в самых разных аспектах — онтологическом, нравственном и психологическом.

Робинсон о «сарх» и «сома»

Почему иудеям хватало одного слова *basar* там, где грекам требовалось два — σαρξ и σῶμα? Дж. Робинсон, видный западный теолог, так отвечает на этот вопрос. Во-первых, в отличие от иудея, эллин научился философски различать форму и материю, а тем

¹⁸ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 233, 235.

самым противопоставлять тело тому материалу, из которого оно сделано.

Во-вторых, эллин вывел из различения формы и материи различие одного и многого: тело возвышается над своими составными органами и подчиняет себе функции этих органов. Иудей же, не располагая всеобщим термином для обозначения целого как «многого», обходился умением репрезентировать целостное множество какой-либо избранной частью этого множества или начинал перечислять все известные ему части (в этом умении Робинсон усматривает секрет, богатство и практичность иудейского ума).

Наконец, в-третьих, греки сумели противопоставить соматическое и психическое, тело и душу, рисуя невидимое «я» человека восседающим в раме из материи и рвущимся наружу из *soma-sema* (тела-могилы). Иудеям же была чужда идея, что человек обладает телом: идея личности в Ветхом Завете — одушевленная плоть, а не воплощенная душа; человек есть плоть (что противоположно формуле «Человек располагает плотью»).

В сознании эллина тело не столь уж существенно для личности, поскольку душа стремится разлучиться с телом, а тело (как принцип индивидуации) скорее разъединяет, нежели объединяет людей; душа — бессмертное существо, способное жить вне смертного тела. Напротив, согласно Ветхому Завету душа (нефеш) полноценно живет только в крови и сама мало чем от крови отличается; во время физической смерти человека душа просто вытекает наружу, например с кровью, опустошается и, подобно тени, становится слабой формой жизни.

Что же касается плоти, то она скорее связует человека с другими людьми, народом, природой, нежели разъединяет его с ними. Поэтому по своему основному смыслу слово *basar* сопряжено с идеей социальной сущности человека. Отмеченными выше тремя причинами Робинсон объясняет, почему эллинистическая мысль категорически богаче иудейской¹⁹.

Несколько иначе оценивает иудейский взгляд на телесность С. С. Аверинцев: «Ветхозаветное восприятие человека несколько

¹⁹ См.: *Robinson J. The Body. L. 1963.*

не менее телесно, чем греческое, но только для него тело — не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвленные “потаенности недр”... это тело не созерцаемое извне, но восчувствовано изнутри, и его образ складывается не из впечатлений глаза, а из вибраций утробы»²⁰.

Философия греков-платоников дуалистична, делит мир на идеальное и материальное, трансцендентное и имманентное, ищет в предмете противоположные стороны (серое = белое + черное). Напротив, иудей не признает дуализма: он не знает, что такое идея и материя, не склоняется ни к идеализму, ни к материализму. Иудей мыслит недоступного Иегову физически присутствующим в скинии за занавесом (в святая святых); о душе он может сказать, что она хочет есть и пить, о плоти — что она знает, поклоняется Богу, а о духе (*ruah*) — что он есть ветер и дыхание. Таким образом, иудейские понятия *nefesh* и *basar* заменяют друг друга.

Апостол Павел о воскрешении тела

В Ветхом Завете словом «плоть» часто обозначают просто либо человека, либо всех людей, тогда как Павел (возможно, под влиянием платонизма) нередко прибегает к непривычным для тех времен выражениям: «жить во плоти» (внутри мировой сферы под юрисдикцией законов природы), «жить по плоти» (в грехе), «жить во Христе», «в духе». Суть теологии Павла можно выразить его фразой: «Так и вы, братья мои, умерли для закона Телом Христовым, чтобы принадлежать другому. Воскресшему из мертвых да приносим плод Богу» (Рим. 7 : 4).

Как же христианину дано воскреснуть, в каком виде, в какой целостности? Об этом Павел специально говорит, что воскресение из мертвых, как и в случае с воскресением Христа, происходит путем радикального преобразования плоти в духовное тело. А для такого преобразования внутри нас уже есть предпосылка — ведь Дух Божий живет в нас, как в храме. Однако в чистом виде Царство Божие

²⁰ *Аверинцев С. С.* На перекрестке литературных традиций (византийская литература: истоки и творческие принципы // *Вопр. лит.* 1973. № 2. С. 160.

невозможно наследовать во плоти, но лишь в духовном теле, причем духовные тела всех воскресших суть одно и то же Христово тело.

Павел не оставил нам систематической теологии, и трудно понять, идет ли у него речь о духовном теле как о некоем промежуточном состоянии индивида после физической смерти и до Парусии (второго пришествия) или как об окончательной целостности человека нового типа. Нет достаточной ясности и в формуле Павла о воскресении как «жизни вечной во Христе». А. Швейцер считал обреченными на неудачу все попытки различить личное (историческое) и мистическое (церковь) тело Христа.

Тем не менее Павел много раз дает понять, что воскресение из мертвых не следует понимать как возможное только после второго пришествия и, кроме того, представлять его по аналогии с физическим выздоровлением в привычном индивидуальном теле. Истинные христиане уже спасены телом Христа и сами в прямом смысле являются членами этого тела: «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?» (1 Кор. 6 : 15). Доктрина Павла о церкви как теле воскресшего Христа — освещение особого аспекта понятия сомы, а именно сомы в смысле беспредельного, неопределенного и вместе с тем индивидуального организма.

Многие протестантские теологи склонны не метафорически, а буквально трактовать образ церкви как тела Христова, соответственно понимая традиционное выражение «братья и сестры во Христе» в духе логики «Единый Новый Человек и его органы-христиане». Есть лишь один организм нового творения, и все мы члены этого одного организма — Христа (Л. С. Торнтон). Апостол Павел использует почти прямой физический язык, когда описывает христиан, составляющих воскресшее тело Христа: они не бесплотные духи, а именно части духовной сомы; они столь тесно прилеплены друг к другу, что образуют одну плоть; они — не масса индивидов, не корпорация или тотальность, но именно один живой организм. «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, так и Христос» (1 Кор. 12 : 13).

Помещение воскресших христиан во Христа мыслится Павлом как обретение нового тела, общего для всех, и как сбрасывание вет-

хого Адама, причем процесс этот начинается с совершения таинства крещения. У апостола Петра есть образ христиан как «живых камней» Божьего храма.

Каждый орган в составе какого-то тела выполняет отведенную ему особую функцию. Так и христиане, говорит Павел, призваны играть в теле Христовом каждый свою роль. Иисус Христос же является головой этого тела: Бог «поставил Его выше всего, главою церкви, которая есть тело Его, полнота наполняющего все во всем» (Еф. 1 : 22—23). Так что Христова церковь — это не только земное тело, но и вся полнота бытия, в понимании апостола Павла. Поэтому христианство неточно оценивать как религию индивидуализма: воскресение и вечная жизнь вряд ли (по Новому Завету) мыслятся как бытие каждого христианина в отдельном и самостоятельном теле. Вместе с тем возможны и существуют менее буквальные и более метафорические толкования учения Павла.

Так, В. Н. Лосский пишет: «Церковь есть тело, поскольку Христос — ее Глава. Церковь есть полнота, поскольку Дух Святой ее животворит и наполняет Божеством, ибо Божество обитает в ней телесно, как Оно обитало в обоженном человечестве Христа»²¹. Христианская надежда на спасение фундаментально социальна и, следовательно, неизбежно исторична.

Два типа человека

Плотский (душевный) человек хвастлив, любознателен, любит рассуждать, шутить, спорить, доходить до всего своим умом, искать недостатки в других, критиковать. Он тянется к телесной красоте, жаждет похвалы, легко впадает в ликование или печаль, медлен в прощении, разговорчив, чувствителен, высокопарен, самодоволен. В одном из плотяных людей более развит разум, в другом — воля, в третьем — чувственное начало. Но все эти способности могут идти вразрез с духовностью человека, ибо нацелены на прославление «я».

²¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 118.

«Душевный человек, — говорит апостол Павел, — не принимает того, что от Духа Божьего, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно» (1 Кор. 2 : 14). В Послании к галатам приводится список плотских грехов, а среди них: осквернение тела (безнравственность, нечистота, распущенность), связь с сатаной, злой темперамент (сварливость, ревность, враждебность). Плотский человек прежде всего доверяет внешним чувственным данным, опыту, собственному разуму, пребывая в сотворенной природе. Духовный человек, напротив, больше доверяет свету внутреннего зрения, прислушивается к голосу совести, гармонии высших духовных сфер, освобождается от уз плоти силою веры. Для него более реально сверхчувственное и менее реальны обычные материальные вещи.

В Ветхом Завете дан архетип, в котором различены духовный и плотяной человек. Этот архетип представлен образом двух деревьев — древа жизни и древа познания добра и зла. В Новом Завете различие между двумя типами людей символизировано различием между ветхим Адамом и новым Адамом (Иисусом Христом).

«Создав человека, Бог поместил его пред этими двумя деревьями, и вся жизнь и деятельность человека рисовалась как пиршество под каким-либо из этих двух деревьев, — пишет Витнэсс Ли. — Должным образом относясь к ним, человек будет жить; в противном случае он умрет. <...> Бог дал человеку ясные указания: воспользовавшись плодами второго дерева, он умрет; но, воспользовавшись плодами первого дерева, древа жизни, он будет жить»²². Иисус Христос — ветвь древа жизни («Я есмь лоза, а вы — ветви»), закон жизни во Христе освобождает от закона греха и смерти.

Выгорание души

В 80-е гг. XX в. была открыта особая разновидность стресса — «выгорание» (англ. *burnout*) души. Эта «болезнь общения» является «платой за сочувствие» (К. Маслач). Она происходит от душевного переутомления у тех людей, которые постоянно заняты про-

²² Ли Витнесс. Домостроительство Божие. Анахайм, 1985. С. 157.

фессионально вынужденным общением и «дарят» клиентам тепло своей души. Выгорание души есть «плата за сочувствие» и чаще встречается у психотерапевтов, врачей, учителей, священников, продавцов, полицейских, администраторов всех уровней. «Выгорающий» человек испытывает стойкую неприязнь к клиентам (пациентам, ученикам, покупателям, прихожанам и др.), вступает с ними в конфронтацию, утрачивает свои прежние ценностные ориентации, а также иллюзии, смысл жизни, веру, надежду, любовь. Выгорание души — болезнь заразная, передается от выгорающего профессионала окружающим людям. У священнослужителей с выгорающей душой слабеет «харизма», исчезает доверие к Богу, наступает духовная апатия.

§ 2. Три сферы души

Понятие сознания. — Самосознание. — Онтология сознания. — Драматизм сознания. — Физикалистский подход к сознанию. — Интроспекционизм. — Космоцентристское понимание сознания. — Теоцентристский взгляд на сознание. — Антропоцентристское понятие сознания. — Социоцентрическое мировоззрение. — Постмодернизм. — Бессознательное. — Психоанализ Фрейда. — Либи́до и сублимация. — Учение Юнга об архетипах. — Душа как множество противоречий

Понятие сознания

Сколь бы ни различались между собой дуальная и триадичная модели человека, душа в них описывается как некое целое. Душа объединяет свои телесную и духовную функции, объемлет все феномены внутренней жизни человека, взятого и как субъект, и как страдающее от своего или чужого целеполагания существо. Понятие души феноменологически описывается диалектикой сознательных, подсознательных, бессознательных и сверхсознательных состояний.

Слово «сознательный» (англ. *conscious*) происходит от латинских слов *cum* («вместе с») и *scire* («знание»). Сознать нечто значит знать это нечто. «Ум» и «сознание», если они взяты в самом широком смысле, обычно принимают за синонимы. Вслед за Декартом сегодня мы говорим: «Быть в сознании значит либо о чем-то думать, либо размышлять над чьей-нибудь мыслью». Локк определял сознание как восприятие того, что происходит в нашем уме. Лейбниц такого рода восприятие называл апперцепцией. Кант различил эмпирическую апперцепцию внутренних явлений (внутренний смысл) и трансцендентальную апперцепцию (чистое неизменное осознание своего «я»).

С о з н а н и е — специфическая информированность человеческой души о предметах как об идеально положенных в нее, представленных и признанных. Это одна из сфер человеческой души, созидающая и воспроизводящая знание; способ существования знания. Оно всегда есть взаимоотношение и место связи с иным. Сознательное есть то, что осуществляется в соответствии с заранее поставленной целью.

В. И. Даль определяет сознание как состояние человека в здравом смысле своем, вменяемости, полной памяти, свободе воли и способности отдать отчет в своих действиях.

В структуру сознания прежде всего включают память, эмоции, чувства, разум, рассудок, волю. Согласно религиозно-философским воззрениям сознание даровано человеку Богом, происходит от Святого Духа. Напротив, неодарвинисты предполагают, что человек с его сознанием произошел путем спонтанной эволюции от некой разновидности интеллектуальных обезьян. Сознание невозможно наблюдать внешним способом, поскольку оно не имеет пространственных и вещественных свойств. Жизнь сознания теоретически невыводима из внешнего мира, и сознание трудно представить себе в виде обычного предмета. Описать его можно только феноменологически — через встречу с ним в личном опыте и впечатление от него.

Религиозное сознание — это способ существования религиозной веры и религиозного знания. Критерий религиозного сознания — признание и сакрализация людьми Абсолюта, а также

уверенность в возможности вступлении с ним в связь. В религиозном сознании выделяют два уровня (две сферы): эмпирический и концептуальный. К эмпирическому уровню (иногда его называют религиозной психологией) относят религиозные чувства и представления, свойственные массе рядовых верующих. Концептуальный уровень (подчас его именуют религиозной идеологией) определяют как более или менее систематизированное обобщение и изложение религиозных воззрений: идей, догматов, доктрин.

В отчетах о состояниях сознания приходится постоянно прибегать к метафорам. До сих пор неизвестно, из чего, как и почему сознание возникло. Сартр, вслед за Джемсом, провозгласил, что сознание — это феномен «ничто», у него нет собственных структур и субстанций, оно лишено своей природы. Тем не менее каждый из нас внутренне уверен, что обладает предметным сознанием. Не случайно наиболее достоверным из всех суждений Декарт считал утверждение «Я мыслю».

О сознании обычно говорят как о субъективной реальности, не подчиняющейся объективным законам физики. Оно принадлежит субъекту каким-то таинственным имманентным способом, духовно соединяет человека со всей вселенной, относит «я» к «не-я», противопоставляет субъект объекту. В этом аспекте сознание всегда нематериально и предметно: оно есть сознание чего-то, осознание и оценка какого-либо бытия.

По определению Фейербаха, сознание — это субъективный образ объективного мира. Brentano и Гуссерль показали, что сознание интенционально, т. е. устремлено к своим материальным или духовным объектам и придает им смысл. Соответственно образ есть такой психический феномен, который интенционально содержит в себе какой-либо отображаемый предмет. Brentano считал, что свойство интенционального существования присуще только образам сознания, но не материальным вещам.

В философии операционализма Бриджмена обосновывается положение о том, что сознание субъекта извлекает понятия из свертываемых практических операций; всякое понятие прежде всего операционально по своему содержанию, т. е. обобщенно

отражает то, что мы научились делать с вещами, но не вещи-в-себе.

Согласно психологии конструктивизма П. Ватцлавика, сознание активно конструирует множество альтернативных версий реальности вовсе не для открывания объективных истин, а для упорядочивания опыта, коммуникации и приспособления к жизни; вера в одну единственную реальность является опасным заблуждением. Ту или иную спроектированную реальность, в которую начинают верить, можно считать нормальной и хорошей, если она позволяет человеку спокойно жить и избегать конфликтов. В этом смысле познание мира есть понимание своей собственной и изменяющейся модели мира.

Атомарными единицами предметного сознания являются ценностно нагруженные идеальные образы. Образ нематериален, потому что:

- 1) не содержит в себе ни грана (*granum*, т. е. гран, равен 0,0622 г) вещества воспринимаемого или мыслимого предмета;
- 2) в мозге нет физического отпечатка отражаемого объекта;
- 3) идеальный образ предмета не имеет веса, размера, формы самого предмета;
- 4) предмет в форме образа лишен своего непосредственного субстрата и вторично существует в ином субстрате, в человеке.

Сознает и мыслит не мозг сам по себе, а человек при помощи мозга. Нематериальные образы сознания загадочным способом материализуются (объективируются, опредмечиваются) в языке, речи, поведении, искусственных предметах. В идеальном образе выделяют операциональный, предметный и оценочный компоненты.

Самосознание

Через сознание человек одновременно соотносится не только с внешним миром, но также с самим собой и **з н а е т, ч т о з н а е т**. Самосознание есть знание своего присутствия в мире, уверенность в том, что «я» есть, должен быть и уникально отличаюсь от всего существующего вне меня, т. е. единственный в своем роде, безусловно иной, неповторимый и ни с чем не сравнимый. Важнейшее

условие самосознания — восприятие себя физической корпускулярной среди других отдельностей²³, либо испытания себя в качестве физического объекта среди иных физических объектов²⁴.

Направленность сознания вовнутрь, на себя, и оценка им самого себя называется с а м о с о з н а н и е м, а иногда — р е ф л е к с и е й. Самосознание выходит за рамки сознания либо существует в пределах самого же предметного сознания. Благодаря самосознанию человек «выстраивает себя»: выделяет себя из окружающей среды, становится личностью, стремится выяснить свое отношение к миру. Творение собственного мира дает человеку ощущение свободы.

Религиозное самосознание прежде всего является осознанием, во-первых, причастности религиозным идеалам, идеям и ценностям («я верующий»); во-вторых, принадлежности к конкретной форме религии и религиозной группе («я христианин»). Такую самоаттестацию обозначают термином р е л и г и о з н а я и д е н т и ч н о с т ь. Религиозную идентичность подразделяют на индивидуальную и групповую, добровольную и навязанную.

Онтология сознания

Декарт предполагал, что субстанция духа в полной мере открыта нашему сознанию. Современные философы считают, что сознание следует описывать не столько в терминах гносеологии, сколько в терминах онтологии — как способ бытия. Сознание многомерно: оно не только копирует мир, но и представляет собой непрерывный поток жизни. Благодаря сознанию человек является диссипативной системой — открытой, нелинейной и неравновесной целостностью. По мнению И. А. Бондаренко, символическая структура бытийственного сознания ненаглядна, непредметна, невыразима, безсубъектна, безосновна, самоосновна, а предельной формой жизни сознания выступает философия²⁵.

²³ См.: *Strawson P. Individuals. L., 1959.*

²⁴ См.: *Cassam Q. The Possibility of Knowledge. Oxford, 2007.*

²⁵ См. *Бондаренко И. А. Жизнь сознания. Омск, 2002.*

Русский космизм рассматривает мысль как реальное действие и планетное явление. Помимо интенциональности, к важнейшим свойствам сознания относятся: переживание и регистрация в памяти событий, связность и согласованность, воображение и творчество, понимание, способность выбирать между добром и злом, целеполагание, дар управления деятельностью и покорения новой реальности, стремление к свободе и саморазвитию, умение отдавать себе отчет о происходящем вовне и в самом себе, а также передавать свой опыт другим.

Сознание предвидит, переносит нас в прошлое или будущее, строит фантастические миры, проникает в скрытые реалии, знает о своем незнании, создает абстракции. Термином «идеаторность сознания» К. Мегрелидзе обозначил способность сознания творить и воспроизводить идеи, планы поведения. Сознанию присущи многообразные состояния: вера, сомнение, страх, радость, возбуждение и пр.

Драматизм сознания

Индивидуальное сознание нередко вступает в конфликт с системой культуры, когда культура пытается насильственно переделать сознание людей «под себя». Обладание знанием и свобода выбора драматически сопряжены с ощущением страха за последствия своей деятельности, с грустью и трагизмом, стыдом и страданием. Благодаря сознанию мы различаем в необратимом времени прошлое, настоящее и будущее и знаем о приближающейся к нам смерти. Бердяев считал, что сознание было привито людям, чтобы они испытали муки души, потерявшей связь с Богом, и постарались восстановить эту связь. Как выразился Э. В. Ильенков, сознание — это «проклятый дар» Божий человеку, в нем дана вся боль мира; без него человек был бы счастливее.

Сознание свойственно не только индивидам, но также социальным группам и обществу в целом. Основные формы общественного сознания: религия, право, мораль, наука, философия и т. д. Общественное сознание — это не просто сумма отдельных индивидуальных сознаний, но особый эмерджент, рождающийся из ко-

операции уникальных личных сознаний. Оно не существует вне индивидуальных сознаний и тем не менее обладает относительной автономностью, а также способностью властно подчинять себе сознание индивидов. Чтобы изменить общественный строй, нужно в первую очередь соответственно изменить общественное (массовидное) сознание и самосознание.

Существуют два главных способа изучения человека — внешний и внутренний. Внешний способ предполагает исследование окружающей среды, в составе которой человек — одна из вещей, механически «притирающаяся» к другим вещам. Внутренний способ связан со взглядом на человека как на сумму потребностей, импульсов и желаний; при этом окружающие вещи рассматриваются сквозь призму понятия энтелехии — через детерминирующие их внутренние цели. Отсюда две крайне противоположных теории в объяснении сознания: физикализм и интроспекционизм. К первому тяготеет материализм, а ко второму — субъективный идеализм и солипсизм. Между названными полюсами находятся десятки промежуточных концепций.

Физикалистский подход к сознанию

Согласно физикализму сознание — это разновидность физического процесса (нейрофизиологического, биополевого), оно подчинено действию законов природы. Древние атомисты, начиная с Демокрита, верили, что душа есть особое тело из круглых и горячих атомов, рассеянных по всему организму; душа следует законам космоса и пассивно воспринимает поступающие извне эйдолоны. Вульгарные материалисты (Кабанис, Бюхнер, Фогт, Молешотт и др.) отстаивали тезис, будто мозг автоматически выделяет особую тонкую жидкость — мысль, подобно тому как печень выделяет желчь или желудок переваривает пищу.

Ныне представители бихевиоризма и «научного материализма» тщательно исследуют генетическую и нейрофизиологическую детерминацию сознания и поведения. Дж. Уотсон отождествил мышление со всеми задействованными в речи телесными процессами: с мускульной активностью голосового аппарата, диафрагмами,

руками, пальцами, движениями глаз и т. д. Современная теория тождества (Д. Армстронг, Дж. Сمارт и др.) вообще отвергает факт существования сознания. Духовные состояния в ней уравниваются с телесными, а душевные с мозговыми процессами. Разрабатывается компьютерный аналог работы мозга («за меня мыслит программа мозга»), разворачивается гипотеза о квантовомеханической природе мозга как особой космической системе.

Интроспекционизм

Это течение исходит из посылки, что достоверно существует только индивидуальное сознание, вне которого нет никакой объективной реальности. Природа мира духовна, и сознание можно понять только из себя. То, что обычно называют материальными вещами, суть продукты активной умственной деятельности индивида, существующие исключительно в его личном сознании. Такой взгляд характерен прежде всего для идеализма Востока, но имеет сторонников также в западной философии (витализм Бергсона и др.). Явных солипсистов в истории философии немного. Солипсизму отдавали дань Беркли, Фихте, некоторые сторонники эмпириокритицизма и имманентной философии.

Важны также учения, по-разному отвечающие на вопросы о степени распространенности сознания в мире. Присуще ли сознание:

— всему космосу (панлогизм, учения о надмировом творящем сознании Бога, информационном поле вселенной, космическом разуме, живом теле космоса, о мозге как проекторе и приемнике космической информации и т. д.)?

— биологической форме-материи (социобиологические теории, утверждающие, что сознание — это биопсихические реакции самосохранения; особенно оно развито у муравьев, пчел, обезьян и других животных, имеющих общественный образ жизни, но присуще также растениям)?

— исключительно человеку (монотеистическая теология, марксизм)?

Космоцентристское понимание сознания

В древности, когда господствовало космоцентрическое мировоззрение, не было четкого разделения явлений на материальные и духовные. В античной трактовке разум космичен и синонимичен универсальной закономерности. Шишковидная железа либо сердце объявлялись местом пребывания души. Врач и анатом Алкмеон (VI в. до н. э.) назвал органом психики головной мозг человека.

Своей максимой «Познай самого себя» Сократ привлек внимание публики к теме самосознания. Платон впервые противопоставил материи мир идей и отнес мировой Нус и человеческий ум к сфере идеального. При обсуждении свойств человеческого сознания античные философы чаще ограничивались анализом признаков направленности сознания на внешний мир и копирования им своих объектов. Отсюда метафора сознания как отпечатка букв на восковой дощечке. Под и д е е й первоначально понимался внешний вид отражаемой вещи.

Теоцентристский взгляд на сознание

Средневековые богословы определили первичное сознание как высшее трансцендентное начало, творящее мир из ничего, а низшее (вторичное и зависимое) сознание человека — как искру Божественного разума. В теоцентрическом мировоззрении сознание людей сводилось к воспоминанию ими духовного опыта единения с Божественным (Плотин). Если под человеческим сознанием подразумевать мистическое соприкосновение с Абсолютом, то его в целом следует считать религиозным, несвободным и существующим для «другого».

Христианство культивировало потребность в молитве, самопогружении, внутреннем созерцании и исповеди. Августин говорил, что сознание напоминает нам: «все мы отпали от вечности, наказаны за грех, приговорены к страданиям; испытывая чувства вины и стыда, мы знаем, что непременно умрем». Согласно Аквинату, в сознание включены все человеческие психические процессы.

Антропоцентристское понятие сознания

В Новое время по мере усиления деизма и атеизма сформировалось антропоцентристское мировоззрение, которое возвеличивало индивидуализм, эгоизм и свободу человека. Философия гуманизма воспевала человеческий разум, приписывала актам нашего мышления первичность, автономию и самодостаточность. Она отказывалась объяснять сознание какими-то внешними причинами Божественного, этнического, экономического или политического порядка. Идеалисты (в особенности немецкая классическая философия) наделяли сознание субстанциальностью, свободой и активностью, а материалисты склонялись к трактовке сознания как функции мозга и отражения внешнего мира.

Для рационалиста Декарта сознание (оно же душа) есть единственная реальность, в которой разуму не приходится сомневаться. Душа представляет собой непротяженную субстанцию, открытую лишь для созерцающего ее субъекта и размышляющую о себе предметно-логическим способом. Спиноза отрицал, что сознание (душа) есть особая субстанция, и считал его всеобщим свойством природы. Отсюда каждому человеку от рождения присуще сознание. Порядок и связь идей, учил Спиноза, совпадает с порядком и связью вещей.

Большинство мыслителей XVIII в. сводили содержание психики к отчетливым состояниям сознания. Согласно эмпиризму Локка, сознание есть восприятие того, что происходит у человека в его собственном уме по мере наполнения ума опытом. Идеалисты-рационалисты сравнивали сознание с сосудом, который изначально наполнен идеями. Кант доказывал, что многие наши общие идеи априорны (не зависят от контакта субъекта с объектом) и сами себя порождают в процессах творческого воображения. Человеческое сознание познает себя (свой состав и структуру) через акты самосознания. Таким образом, в философии Нового времени на первый план выдвинулась проблема самосознания, а понятие сознания мало чем стало отличаться от понятия познания.

Социоцентрическое мировоззрение

Носители этого взгляда выводят сознание из совместной трудовой деятельности людей, языка и речи, наделяют его социально-исторической природой и признают его зависимость от общественного бытия. Марксисты рассматривают сознание как высшую форму отражения человеком материального мира, эволюционно возникающую из свойств биологической раздражимости и чувствительности, которая обеспечивается особо устроенным головным мозгом. Вместе с тем марксисты совмещают тезис о вторичности сознания с тезисом о его относительной самостоятельности и активности. Так, Ленин, соглашаясь с Гегелем, писал, что сознание человека не только отражает, но и творит мир.

Постмодернизм

Методологически утратив «базовые опоры» в космосе, Боге, разуме и социуме, постмодернизм описывает человеческое сознание как поток речи и производство текстов. Сознание предназначено для произвольной вербализации и передачи сигналов и посланий «из ниоткуда» анонимному адресату. Провозглашается праздность и полная независимость потока сознания от Абсолюта и всяких авторитетов; оно объявляется свободным от ответственности за скорби мира.

Бессознательное

Это смутная информированность человеческой души о предметах, не воплощающаяся в идеальных образах, совокупность неосознаваемых душевных процессов и их продуктов, безотчетных и не поддающихся контролю со стороны сознания. Возможно, оно не менее реально, чем сознание. Рождаясь из бессознательного, сознание по мере своего развития способно все более активно влиять на него. Примеры бессознательного: инстинкты, сновидения, состояния невменяемости или гипноза, явления сомнамбулизма.

Истоки идеи о бессознательном мы находим в учениях Платона, Ф. Бэкона, Спинозы, Юма, Декарта, Локка, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Дильтея, Гербарта, Лебона. Так, Ф. Бэкон обратил особое внимание на неосознаваемую зависимость нашего сознания от разного рода предрассудков и призраков — от идолов рода, пещеры, площади и театра. Лейбниц предположил, что часть низших психических процессов протекает у человека без участия его сознания и что не всякий бессознательный процесс со временем проникает в сознание.

Маркс показал, что процесс объективной детерминации сознания чаще всего скрыт от нашего внимания, не представлен в опыте людей по причинам социального характера (прежде всего из-за непрозрачности экономических отношений). Люди редко осознают обусловленность своего сознания условиями их жизни и иллюзорно полагают его независимым от каких-либо влияний. По мнению Маркса, только коммунизм способен избавить сознание родового человека от рабства бессознательных мотиваций. Русский мыслитель-космист А. Л. Чижевский обнаружил вероятностное влияние солнечной активности на сферу коллективного бессознательного и через нее — на человеческую историю.

Психоанализ Фрейда

В XX в. секулярная психология заново открыла «бессознательное» и в связи с ним переоткрыла реальность демонического в каждом из нас. «Этим открытием она восстановила (по крайней мере негативно) принцип равенства как элемент справедливости, — пишет Тиллих. — Если церкви не ощутят потребности осознать это, то тогда они устареют и Божественный Дух будет действовать и проявлять себя в тех движениях, которые кажутся атеистическими и антихристианскими»²⁶.

Психоаналитики пытаются выявить глубинные мотивы поведения и истоки религиозности людей путем интерпретации их сновидений, свободно возникающих ассоциаций, оговорок, недоска-

²⁶ Тиллих П. Систематическая теология : в 3 т. Т. 3. СПб., 2000. С. 186.

занностей, очиток, описок, забывания слов и пр. Так, оговорки пациента типа «Боже мой» или «не дай Бог» могут быть истолкованы как свидетельство его внутренней религиозности.

Наибольший вклад в исследование феномена бессознательно-го внес австрийский врач Зигмунд Фрейд (1856—1939). Согласно его учению, всякий душевный процесс начинается в сфере бессознательного и только потом может достичь сферы сознания. Большинство психических актов вообще неподвластны осмыслению. В свою очередь, душа способна вытеснять неприятные переживания (например, комплекс Эдипа, комплекс вины) из области сознания в бессознательное — туда, где живут наши инстинкты. Вытесненное содержание продолжает активно и иррационально влиять на сознание и поведение человека. Феномен незаметного «25-го кадра» в рекламе товаров может служить ярким примером воздействия бессознательного на выбор покупателей.

В анализе структуры души Фрейд опирался на метафору квартиры. Сфера бессознательного ему виделась большой прихожей, наполненной всевозможными душевными импульсами, а сознание он сравнивал с примыкающим к прихожей узким салоном. Между прихожей и салоном поставлен стражник, похожий на Цербера. Стражник решает, впустить или не впустить то или иное душевное движение из одной комнаты в другую. То, что пропущено в салон и находится в нем, становится предсознательным. На задворках салона, в келье, живет наблюдатель — сознание. Предсознательное может превратиться в сознательное, если сознание обратит на него внимание.

Учение Фрейда серьезно поколебало веру интеллектуалов во всеислие человеческого разума и указало на зависимость рационального от иррациональной стихии бессознательного. Парадокс фрейдизма заключается в попытке выразить учение об иррациональном компоненте психики в научно-рациональной форме.

В 20-е гг. XX в. Фрейд уточнил строение личности и выделил в ней три слоя: бессознательное «оно», сознательное «я» и сверхсознательное «сверх-я»: «оно» — это самый глубокий уровень, на котором спрятаны безотчетные демонические силы души; «оно» является угрозой для «я» и похоже на подводную часть айсберга;

«я» — это посредник между «оно» и внешним миром; «сверх-я» состоит из святых ценностей, отеческих догм, традиций, идеалов; имеет функции совести и бессознательного чувства вины; следит за тем, чтобы сознание соблюдало социальные нормы и запреты. «Я» стремится подчинить себе «оно» подобно тому, как всадник старается объездить дикую лошадь. По мере осознания собственного бессознательного личность увеличивает свою свободу и начинает самостоятельно распоряжаться своей судьбой.

Однако часто «я» вынуждено покоряться воле «оно», становясь слугой последнего и теряя возможность оставаться «хозяином в собственном доме». Бессознательное никогда не исчезает полностью и вытесняется только частично. Сознанию остается «довольствоваться жалкими сведениями о том, что происходит в его душевной жизни бессознательно». «Сверх-я» тоже может подавлять «я», заставляя его испытывать угрызения совести.

По Фрейд, «я» является несчастным существом, которое служит трем господам и поэтому подвержено тройкой угрозе: со стороны внешнего мира, со стороны сексуальных вожделений «оно» и со стороны строгости «сверх-я». Отсюда неврозы, «бегство в болель». В лучшем случае следует добиваться сносного баланса между «сверх-я» и «оно».

Либи́до и сублимация

Психические расстройства чаще возникают из-за либидо, т. е. под влиянием полового инстинкта, сексуальных влечений. Чтобы выздороветь, надо осознать собственные бессознательные влечения, осмыслить и разрешить свои жизненные конфликты, прибегнуть к сублимации.

С у б л и м а ц и я (позднелат. *sublimatio* — возвышение, вознесение, от лат. *sublimo* — высоко поднимаю, возношу) есть переключение либидо на более приемлемые и возвышенные цели. Для перевода бессознательного в сознание полезно обратиться за помощью к психоаналитику. Саморазвитие человечества и происхождение форм общественного сознания (религии, искусства, науки и др.) Фрейд объясняет сублимацией. Культура стремится уменьшать

зависимость людей от инстинктов. Но если она делает это чересчур жестко, то инстинкты прорываются наружу и уничтожают саму культуру.

Учение Юнга об архетипах

Классический фрейдизм был дополнен концепциями А. Адлера и К. Юнга. Швейцарский психолог и психиатр К. Г. Юнг (1875—1961), ученик Фрейда, подразделил бессознательное на личностное и коллективное. «Психика настолько выходит за пределы сознания, что его легко можно сравнить с островом в океане, — пишет Юнг. — Остров невелик, узок, океан безмерно широк и глубок»²⁷. Наше «я» рождается из «тьмы и молчания бессознательного». Коллективное бессознательное первично, концентрирует в себе информацию об истории и культуре человечества и определяет жизнь индивида. По Юнгу, оно образует «всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным. Имея дело с его содержанием, мы сталкиваемся с древнейшими, всеобщими, изначальными типами»²⁸. Коллективное бессознательное всеобщее и сверхлично, состоит из инвариантных для всех времен и народов атомарных образов — а р х е т и п о в.

Архетип нельзя приобрести через личный опыт, он коренится в психике предков, представляя собой родовую память человечества. Архетип — регулятор поведения, появившийся раньше сознания. Он играет роль основной витальной функции человека. Архетипы передаются генетически, а также через традиции, храня в себе архаику картин мира. В форме символов они косвенно проявляются в сновидениях, художественном творчестве и т. п. Пока архетип «дремлет», его нельзя обнаружить. Если что-то его активировало, он управляет поведением человека вопреки воле и разуму. Примеры архетипов: лабиринт, круг мандалы как символ вселенной и вечного потока жизни, образ матери-земли, героя, мудрого старца, тени.

²⁷ Юнг К. Г. Архетип и символ. М, 1991. С. 186.

²⁸ Там же. С. 98.

Например, почти тридцать веков тому назад древние греки описали в мифе о Тезее и Минотавре агрессивный лабиринт человеческой души. Миф повествует о том, что на острове Крит по приказу царя Миноса мастер Дедал построил лабиринт для Минотавра — сына жены Миноса и быка. Лабиринт — подземное сооружение, в котором Минотавр мог жить, но из которого не мог отыскать выход. И любой человек, войдя в лабиринт, не мог найти выход. Физических препятствий на пути назад нет. Человека удерживает в подземелье его собственная душа. Он блуждает в темных коридорах, пока не встречает заблудившегося Минотавра. Людоед Минотавр — не человек и не животное, а чудовище; у него тело человека, а голова быка. Единственный, кто входит в лабиринт добровольно, с целью уничтожения людоеда, — это герой Тезей.

Вместе с тем в процессе осознания коллективного бессознательного оно может измениться. Психические автоматизмы и стереотипы часто рождаются под влиянием сознания, но затем, чтобы уменьшить нагрузку на сознание и защитить его, они переходят в область бессознательного. Тем самым коллективное бессознательное в какой-то мере зависит от индивидуального бессознательного. Личностное бессознательное проистекает из детских впечатлений. Юнг предложил более широкое толкование либидо: это не только сексуальное влечение, но также всякая психическая энергия.

В полемике с Юнгом М. Элиаде отстаивал тезис, что архетипы имеют не бессознательную, а сверхсознательную (надчеловеческую, Божественную) обусловленность. Американский исследователь Ст. Гроф изучил контакты «я» со своим бессознательным при помощи метода глубокого (холотропного) дыхания. Ему удалось обнаружить четыре типа видений: 1) созерцание необычных эстетических картин (цветовых пятен, тропических островов и т. д.); 2) переживание впечатлений собственного детства; 3) припоминание опыта своего появления на свет из лона матери (архетипы смерчей, извержения вулканов и т. д.); 4) приобщение к трансперсональному опыту древнего человечества (видение фрагментов античных культур Египта, Индии, Греции и т. д.).

Постклассический психоанализ в основном представлен маркс-софрейдизмом Э. Фромма, самоанализом К. Хорни, логотерапией

В. Франкла. В концепции психосинтеза Р. Ассаджоли предложены способы опосредованного выстраивания бессознательной области собственного «я» и превращения «бессознательной воли» духовной самости в осознанное переживание. Классический фрейдизм считал появление у человека религиозного опыта следствием невроза. В постклассическом психоанализе, наоборот, сам невроз толкуется как результат утрачивания религиозного взгляда на мир. И все же, по мнению неопрейдистов, на уровне бессознательного человек (неважно, отрицает он бытие Бога или нет) остается религиозным, а его религиозный опыт вбирает в себя весь исторически сложившийся духовный опыт человечества.

Душа как множество противоречий

В некоторой мере душу можно рационально объяснить как сущностный процесс взаимовысвечивания трех ее основных сфер (сверхсознание не поддается рациональному описанию) — сознательного, подсознательного и бессознательного. Каждая сфера имеет свои границы. Например, порогом сознания является граница между сознательным и бессознательным (Гербарт). В итоге противоречивого взаимоотражения этих сфер рождается тотальное качество души, не сводимое ни к каждой из них, ни к их простой сумме и через конфликты консолидирующееся в целостный поток жизни «я». В свою очередь, каждая из названных сфер есть относительно автономная система внутри целостного мира души, причем каждой присущи свои противоречия и локальные меры тождества специфических противоположностей.

Сфера сознательного представлена (в общем и далеко не полном виде) противоречием чувственного и рационального. Чувственно внешний мир дан человеку вовсе не таким, каким он мыслится в понятиях через оперирование знаками вещей. Внешние чувства информируют нас, что физический мир изменчив, случаен, феноменально неповторим и т. д. Напротив, разум в его устремлении к сверхчувственным сущностям вещей склонен к суждениям о постоянстве, необходимости, закономерности явлений.

Мерой конкретного тождества чувственных и рациональных образов внешнего мира является опосредованное знание. Оно обслуживает внешнюю деятельность, ставит цели, ищет средства, устраняет практические противоречия между субъектом и сопротивляющимися объектами. Но есть и непосредственное (мистическое, интуитивное) знание как плод усилий веры. Плотское и духовное знания устремлены к разным полюсам экзистенции. Их гармония вызывает состояние умиротворенности души и счастья, а их дисгармония — состояние несчастного сознания.

Сфера бессознательного образуется, по Д. Н. Узнадзе, противоборством инстинктов агрессии и страха, притяжения и отталкивания, симпатий и антипатий; равновесие этих полюсов реализуется в установке. Установка — предрасположенность действовать вполне определенным способом, она регулирует инстинкты стереотипами: положительными (экстраполяция, риск) и запретительными (сублимация, табуирование). В этой сфере также идет борьба между плотским и духовным человеком, и соответственно установка становится предрасположенностью действовать в русле материальных или духовных аттракторов (центров притяжения, наклонностей).

Если, например, бессознательное влечение к Богу подавляется материальными инстинктами, то бессознательное в человеке может взять верх над рациональной тягой к Абсолюту: плотское начало, властвуя, прорывается в сферу сознания и требует рационально оправдать его. Тогда человек невольно склоняется к нигилизму, скептицизму или атеизму.

Если же вне зависимости от сознания сформировалась установка на духовные ценности, то даже воспитанное в атеистическом обществе сознание не в состоянии полностью подавить ее: называя себя атеистом и человеком «от мира сего», индивид все равно тянется к «жизни в духе» и трансцендентным ценностям. Сфера подсознания образуется сложными взаимопереходами сознания и бессознательного. В этой сфере размыты границы между полюсами души. Формы подсознательных проявлений души мало изучены наукой. С этой сферой нередко сопрягают феномены предчувствия, доверия, дремлющих образов (памяти), неявного знания, предвосхищения, преднамерения и т. д.

Образую изменяющуюся сущность души, локальные противоречия (чувства — разум, влечения — антипатии) и противоречия между бессознательным и сознательным обуславливают собственный временной ритм души, ее реакции на те или иные внешние и внутренние события. Душевная жизнь каждого человека многогранна и уникальна. Каждая грань души в разных пропорциях участвует в отправлениях плотской и духовной функций, составлена событиями внешнего опыта и переживаниями пребывания души в духе.

Душа — совокупность способностей, позволяющих человеку быть человеком. Реализация способностей души осуществляется через ее образование и самообразование. Образование представляет собой погружение в идеалы той или иной культуры; оно имеет духовный, гуманитарный, естественно-научный и телесно-воспитательный аспекты. Духовное же образование требует погружения в сакральные идеалы культуры. В свою очередь, гуманизм — это учение о плотском человеке, взятом с его положительными и отрицательными сторонами и живущем в чувственно данном материальном мире.

§ 3. Гармоническая целостность человека в христианской традиции

Из чего состоит человек? — Целое и часть. — Понятие целостности и ее классификация. — Венец творения. Рай. — Проблема реальности гармонического человека. — Четыре альтернативных учения. — Проблема синтеза альтернативных теорий. — Гармония: понятие и уровни

Из чего состоит человек?

Последние десятилетия продемонстрировали триумф раскрепощенности наших граждан в выборе образцов социального роста и поиске личного места в жизни. Люди все больше доверяют только своему чутью — субъективному методу осмысления мира и

самих себя. Их не устраивает та относительность добра, красоты, истины, с которой всем нам приходится сталкиваться в российской действительности; они жаждут «абсолютного». Но для каждого остается загадкой его собственный внутренний мир.

Из каких частей состоит мое «я», как они связаны друг с другом, как возможно их гармоническое единство, есть ли в них нечто безусловное? Есть ли у человека, помимо плоти, особый нематериальный субстрат — душа, являющаяся телеономической причиной нашего поведения? Или все-таки правы те биологи и психологи, которые не признают душу как отдельную субстанцию, способную осуществлять целевую каузальность? Появление у человека интереса к себе, к тайне постижения самобытия ставит перед ним такие важные проблемы, как отношение между духовным, душевным и материальным.

Продуктивное рассмотрение этой трихотомии так или иначе поможет человеку в выборе пути его становления, определении моральных ценностей и смысла жизни. Знакомство с христианской антропологией в какой-то степени актуализирует трудный вопрос о тайне собственной личности и ее предназначения в универсуме.

Чтобы разобраться с сутью проблем современного «расколотого» отчужденного человека, найти пути решения этих проблем, необходимо выявить идеальный образ человека, то предельное состояние, которое людям необходимо обрести и достичь.

Аристотель понимал под совершенством следующее: 1) то, вне чего нельзя найти хотя бы одну его часть; 2) что по достоинствам и ценности не может быть превзойдено в своей области; 3) что достигло хорошего конца.

М. Элиаде доказывает, что во всех древних культурах совершенный человек представлен бессмертным андрогином, мужеженощиной²⁹. Миф об андрогине описан в платоновском диалоге «Пир», гностической мифологии и других источниках. В ряде апокрифов утверждается, что в Боге (полноте бытия) нераздельно присутствует единое муже-женское начало, и человек сотворен по Его подобию —

²⁹ См.: *Элиаде М. Мефистофель и андрогин*. СПб., 1998.

андрогином. Адам и Ева были сотворены соединенными по плечи спиной к спине; потом Бог разделил их, разрезав пополам, вследствие чего они лишились бессмертия. И все животные в «золотой век» также были мужеженщинами, но после разделились на мужской и женский род.

Филон Александрийский, исходя из платонизма, ввел понятие идеального человека и отличил сотворенного человека от его прообраза: в Адаме содержится вся полнота человеческого рода, а душа человека есть часть мировой души. Совершенный образ человека представлен в различных мировоззренческих традициях: целостный человек; человек-микрокосм как фрактал макрокосма; человек — образ Бога и др.

В натуроцентризме человек видится преимущественно природным существом (Демокрит, Эпикур, Локк, Фейербах и др.), в теоцентризме — как своеобразный храм Божий (апостол Павел, Августин, свт. Лука (В. Ф. Войно-Ясенецкий), о. Серафим (Роуз), Дж. Робинсон и др.), в социоцентрических концепциях — как существо, имеющее сугубо социальную сущность (Маркс, Дюркгейм, П. Сорокин и др.).

Одни авторы усматривают системообразующие силы человека в материальной плоти людей, их физической телесности; другие говорят, что жизнь и целостность индивиду придает его душа; третьи говорят о духе как главном факторе становлении той целостности в человеке, которую философы обычно именуют личностью. Необычайно важную роль в историческом формировании представлений о сути и идеале человека сыграла библейско-христианская традиция. Анализ типов человеческой целостности нужно предварить уточнением общих понятий целого и части.

Целое и часть

Целое и часть — философские категории, высвечивающие в своей взаимосвязи отношения между единым и многим, сложным и простым, качеством и количеством, формой и содержанием. Целое образуется интеграцией частей, а части возникают в процессе дифференциации целого, т. е. целое и части взаимопорождаются.

Ц е л о е — способ существования и кооперации частей, сложное единство простых, качественная определенность взаимоувязанных слагаемых. При внешнем воздействии на некоторое целое A в последнем может измениться и даже нарушиться взаимное расположение его частей. О части имеет смысл говорить только по отношению к целому, и наоборот; всякий раз их следует указывать и противопоставлять как противоположности в одной и той же структурной плоскости. Вне и независимо от целого части не существуют. То, что является частью на структурном уровне R_n , обрачивается целым с соответствующими частями на нижележащем уровне R_{n-1} , а целое на уровне R_n может оказаться частью более сложной реальности на вышележащем уровне R_{n+1} .

Ч а с т ь — то, из чего состоит и на что может распадаться целое. В отношении уровня R_n они могут различаться по степеням простоты (самые простые, более сложные, самые сложные в данном целом), масштабам (мелкие, крупные) и по их роли в целом (существенные, второстепенные). Простейшее — не имеющее частей, атомарное; простое — это то, что состоит из минимального количества частей; сложное — многое, множество частей. Самую мелкую, относительно неделимую и лежащую в основании целого единицу называют **элементарной частью**, **элементом**. Части, взятые вместе с формой их сосуществования и кооперации, образуют содержание целого.

Частью всегда является такое структурное подразделение (фрагмент, момент) целого, в котором само это целое специфически преломлено и представлено. Каждая часть имеет в то же время свои индивидуальные особенности, отличающие ее от свойств целого и противопоставляющие ее целому, благодаря чему часть относительно независима от целого, вступает с целым в диалектическое противоречие, а подчас и в острые конфликты. Тем не менее в конечном счете части подчинены своему целому и управляются им.

Если сопоставить целое с качеством (как с тождеством многих), то часть — это количественно различаемое в качестве; а если видеть в целом сложное, то часть есть относительно простое в некотором сложном единстве. От понятия части образованы такие понятия, как частность, частное, участие, причастность и др.

Ч а с т н о с т ь — специфическая особенность какой-нибудь части; она сопряжена с количественными различиями между слагаемыми качества — с субстратными, структурными или функциональными различиями. **Ч а с т н о е** — принадлежащее части; относительная обособленность (отделенность) части внутри целого, это также доля целого, приходящаяся на ту или иную его часть (например, частная собственность в обществе); в математике это отношение делимого к делителю. **У ч а с т и е**, **п р и ч а с т н о с т ь** — это роль части в целом, воздействие какой-либо части на целое.

Буддизм не признает реальности целого, учит о принципиальной пустоте проявленного бытия и слов, обозначающих вещи. Если рассмотреть какую-нибудь вещь, например стул, то ни в одной из его частей мы не обнаружим вещи-как-целого: каждая ножка стула не есть стул, спинка тоже не является стулом, сиденье — не стул и т. д. Выходит, «стул» не содержится ни в одной из его частей, и части не могут составить «стул» как целое. Либо целое находится по ту сторону от своих частей, либо его просто нет. Вывод о несуществовании целого влечет за собой заявление о призрачности вещей. Нет ни «я» (атмана), ни души, ни тела. Рельны лишь разные скандхи — потоки частей-субстратов (дхарм) и бесконечная перегруппировка этих дхарм, подобно смене картинок в калейдоскопе.

Есть три логических варианта соотношения частного и публичного, индивида и общества: 1) часть больше целого; 2) часть меньше целого; 3) часть диалектически равна целому. Эти варианты могут проявляться в форме общих тенденций в социальной реальности (культ личности правителя и рабство подчиненных, уравнительное распределение общественных благ, общество свободного предпринимательства и демократии, анархический социум и т. п.). О доминировании той или иной из этих тенденций судят по степени участия народа в делах государства, по его причастности к управлению обществом.

Античные атомисты первыми стали противопоставлять целостность и обычную сумму единиц на том основании, что из одной и той же суммы совершенно неизменных атомов всякий раз возникают качественно различные вещи. Правда, атомисты не объяснили

«эффект целостности». Аристотель в «Метафизике» указывает на связь и положение частей как на причину появления разных целых, тогда как для арифметической суммы выполняется правило «От перестановки слагаемых сумма не меняется».

И все-таки что же важнее в целом: сами части (субстрат) или способ их связи? Эта проблема конкретизируется следующими вопросами: 1) целое равно сумме своих частей или оно все-таки больше их простой суммы? 2) части предшествуют целому или целое предшествует своим частям? 3) части порождают целое или целое порождает свои части, но, быть может, зависимость между ними вовсе иная, непричинная? 4) с чего лучше начинать познание целого: с изучения его частей или с постижения всей целостности сразу, знание которой затем позволит описать и объяснить сами части? При решении этих вопросов сложились три основных подхода: холизм с его принципом целостности, меризм с его принципом элементарности и антиномизм, стремящийся диалектически удерживать противоположные решения сформулированных выше задач.

• **Холизм** (от греч. ὅλος — целый, весь) — методологический подход, согласно которому целое онтологически (либо логически) первично и имеет приоритет над своими частями. Платон трактовал целое не как многое или все, а как идеальное единство, которое невозможно разделить на пространственно-временные отрезки. Целое объемлет все свои части, но не содержится в каждом из них в качестве одного из протяженных элементов наряду с другими; в то же время целое, состоя из множества, не есть сумма элементов. По Платону, целое есть нечто эйдетически простое — идеальное единство (т. е. не просто все части); часть же — это не часть многого, а только часть целого. Подлинной целостностью обладают продукты духовной деятельности: в них части отчетливо выражают идею целого.

Аристотель под целым понимал то, у чего не отсутствует ни одна из его составных частей и что так объемлет эти части, что последние образуют нечто одно; соподчиненность частей в целом обусловлена энтелехией; в конечном счете, целое предшествует своим частям и больше их суммы. Многие схоласты понимали Бога,

духов и души как вечные целостности, не состоящие из частей: они вечны потому, что им не на что распадаться. Лейбниц трактовал субстанции-монады как простые и неразрушимые целостности без частей.

Термин «холизм» ввел в научный оборот Я. Х. Смэтс. Вместе с А. Мейер-Абихом он обосновали принцип органически понятой целостности. Для холизма характерно увлечение интуитивизмом, методами дедукции и анализа. В более широком смысле этим термином обозначают все философские теории, использующие понятия живого целого, жизненной силы, жизненной субстанции (организмические теории, витализм, гештальтпсихологию). Многие холисты предпочитают идеализм.

• **Меризм** (от греч. *μερος* — часть, доля, роль, очередь) — методологическая установка объяснять целое через свойства его частей. Меризм выступает в трех формах: 1) элементаризм (целое сначала делят, теоретически или практически, на простые составляющие, а затем наделяют партитивными свойствами); 2) механицизм (целое понимают как простую сумму механически увязанных частей); 3) редукционизм (высокоразвитое сложное и единое низводят до уровня простых единиц).

Тенденция меризма была отчасти присуща Фалесу, Анаксимену, Анаксимандру, Демокриту, которые стремились объяснить мир через выявление простейшей субстратной основы сущего. Вслед за естествознанием XVII—XVIII вв., ориентированным на механицизм, Бэкон, Гоббс, Локк, а затем и французские материалисты XVIII в. склонились к суммативному толкованию целого: реальны (чувственно воспринимаемы) части и реально сложение этих частей вместе, однако не реально целое, которое бы сверхопытно отличалось от суммы своих частей. В познании целого, по их мнению, важнее всего индукция и синтез освоенных частей.

Атомисты Нового времени объясняли различие вещей комбинациями и пропорциями одних и тех же атомов. Руководствуясь соображениями меризма, Ламетри создал теоретический образ человека как машины. В социологии, наряду с холизмом и в противовес ему, вырабатываются физикалистские подходы, концепции социального атомизма, а общество или социальная группа

объясняются как сумма составляющих их индивидов. Меризм чаще сопряжен с материализмом.

• Антиномизм и рационалистическая диалектика стремятся разрешить дилемму холизма и меризма, сосредоточиваясь не столько на целом или частях целого, сколько на самой связи целого и частей. Секрет целостности заключен в кооперативном эффекте, во взаимовлиянии и взаимопроникновении частей; изменяя друг друга, взаимоувязанные части образуют внутри своего множества такой единый для них посредник, который незримо пронизывает каждую часть и в то же время отличается от каждой части своим качеством.

Кузанец ввел представление об оппозиции и даже противоборстве частей внутри целого: целое не просто общее частей, но и тождество внутренних противоположностей. Гегель объясняет эффект целого рефлексией (взаимоотражением) частей, в процессе которой виртуально (в возможности, в сфере сущности) возникает особое качество целостности. По Гегелю, нет целого вне частей. Целое проявляется только через свои части. Оно не может быть сведено ни к совокупной плоти частей, ни к ансамблю их свойств. Целое виртуально пронизывает все свои части и устремляет их к тотальному единству, но целое нигде не локализовано (аналогично части) метрически. Подобно сущности или внутренней форме вещи оно высвечивается сквозь выявляющееся содержание.

Диалектики-рационалисты пытаются логически последовательно разъяснить недостатки холизма и меризма и отыскать между ними «золотую середину». Антиномисты (Шеллинг, Флоренский и др.), не доверяя логически-системной диалектике, опираются на идею интуитивного постижения целого как чего-то одновременно равного сумме частей и большего, чем эта сумма, как одновременно видимого и невидимого, порождающего и не порождающего свои части, подчиняющего их себе и зависимого от них, совпадающего и не совпадающего с частями по своим характеристикам. Так или иначе тут подчеркивается момент взаимовлияния частей и целого.

Гёте упрекал естествоиспытателей в том, что их аналитический метод — как единство расчленения, измерения и математического описания — мешает познанию живых существ и человека.

Живое можно разделить на части, но обратно из этих частей нельзя составить живое, оживить их: «Во всяком живом существе то, что мы называем частями, настолько неотделимо от целого, что может быть понятно только в нем и с ним, и ни части не могут быть взяты за меру целого, ни целое — за меру частей; таким образом, ограниченное живое существо причастно... бесконечности или, вернее, в нем есть нечто бесконечное. Лучше же всего сказать, что мы не можем вполне охватить понятие существования и совершенства ограниченного живого существа и должны поэтому объявить его бесконечным, как и то колоссальное целое, которое охватывает все бытие»³⁰.

Понятие целостности и ее классификация

В толковых словарях русского языка понятие целостности трактуется как цельность, неразделенность, единство. Целостный — это: 1) весь без изъяна, полный; 2) значительный, большой; 3) невредимый, без ущерба; целое, нечто единое, неразделенное, стройное целое, единое целое.

Строго говоря, в понятии целостности надо различать внутренние моменты «единого» и «единства». В отличие от единства, в понятии единого часто не мыслят разнообразие состава и множественность частей. Под целостностью (тотальностью) будем понимать меру единства частей, т. е. характерную для частей степень их взаимного проникновения друг в друга и соудержания в рамках единого целого.

Целостность (например, социальность) не относят ни к числу чувственно воспринимаемых феноменов, ни к веществу или энергии. Тогда целостность логично определить как внутреннее и единое информационное поле вещи. Сущность качественной целостности предмета кроется в его информационной константе. Космическая полнота бытия — это единое информационное поле, управляющее всеми элементами мироздания, в том числе человечеством. Некоторые современные пантеисты отождествляют

³⁰ Гёте. Борьба за реалистическое мировоззрение. Пг., 1920. С. 476.

концепт мирового информационного поля с понятием безличного Божества. В свою очередь, части мира (в том числе человеческое сознание) как-то влияют на мировое информационное поле, исподволь изменяя его характер.

Любая целостность обладает инерционностью, т. е. пытается так или иначе сохранять установившееся единство своих частей. Еще античные атомисты доказали, что целостность отличается от простой суммы единиц (ведь из одного и того же конгломерата абсолютно неизменных атомов всякий раз складываются качественно различные вещи), а Аристотель объяснил «эффект целостности» связью, положением и кооперацией частей. Платон верил, что подлинной целостностью обладают лишь продукты духовной деятельности, потому что только их части отчетливо выражают идею целого.

Идея универсальной связи вещей немыслима без предположения об их всеобщей связи, т. е. без допущения какого-либо совпадения внешних и/или внутренних противоположностей, их единства. С глубокой древности люди знали, что всякая вещь содержит в себе противоположные устремления, а поскольку противоположности заключены в самой вещи, то они там составляют зримое или тайное единство. Так, Элиаде отмечает, что уже на архаических ступенях развития культур начинает складываться представление о целостности как парадоксальном совпадении противоположностей, лежащем в основе всего сущего³¹.

Целостности классифицируют и типологизируют по-разному. Во-первых, надо различать в первозданной природе неорганические и органические целостности, а в обществе — социальную и индивидуальную тотальности. Во-вторых, целостность может быть либо становящейся, либо уже ставшей и завершенной, либо разрушающейся и диссипативной. В-третьих, в зависимости от характера связи и степени слитности частей в целое можно подразделять целостности на тоталитарную, гармоническую (оптимальную) и партитивную. Принцип членения всякой целостности на тоталитарную, партитивную и оптимально-гармоническую мож-

³¹ См.: Элиаде М. Азиатская алхимия : сб. эссе. М., 1998. С. 241.

но взять как основание для выделения разных типов человеческой целостности.

- Для тоталитарной целостности (тотальности) характерно подавление свободы и всякого рода разнообразия собственных компонентов, нивелирование особенностей составных частей, полное лишение их самостоятельности. Тоталитарная тотальность есть ярко выраженное господство тождества между частями тотального над их сводимым к минимуму различием. Примерами тоталитаризма в обществе в XX в. могут служить фашистский режим Гитлера в Германии или теократия аятоллы Хомейни в Иране.

- Напротив, партитивная (парциальная) тотальность — это такая близкая к бифуркации целостность, большинство компонентов которой стремится достичь максимума возможной автономии и выйти из подчинения системному качеству; в ней различие начинает отрицать тождество. В социальной партитивной тотальности главными являются анархическая и индивидуалистическая тенденции. Среди социальных партитивных целостностей можно особо выделить государства, вступившие в стадию революционной ситуации, когда верхи уже не могут управлять по-старому, а низы не хотят жить по-старому (например, Россия в 1917 г.).

- Гармоническая (соборная) тотальность представляет собой такую целостность, большинство частей которой не стремится выходить из-под контроля и подчинения целому, поскольку им уже предоставлены оптимальные условия для свободной реализации своих особенностей, развития самобытных способностей, проявления уникальных различий. Такой тип тотальности в обществе достаточно редок. Вероятно, к нему близки, например, в древнем мире афинская демократия в период правления Перикла, а в наши дни — процветающая на экспорте нефти Норвегия. Вместе с тем идеал оптимальной тотальности очень привлекателен для мыслителей-реформаторов, ему посвящены десятки философских утопий (Платона, Кампанеллы, Бэкона, Маркса, учений русских философов-славянофилов о соборности и др.)

В истории философской и научной мысли можно найти множество представлений и понятий о сущности и природе человека. Вспомним: по Платону, человек есть двуногое животное без перьев

и с разумной душой, а Аристотель специфицировал сущность этого создания как «животного политического»; средневековые мыслители описывали человека как полуангела и полужверя; Паскаль усматривал в нем хрупкий «мыслящий тростник»; Маркс определял сущность человека как совокупность всех общественных отношений; З. М. Какабадзе доказывал, что человек есть единственное существо, склонное к самообману.

Некоторые теоретики полагают, что о сущности человека можно говорить лишь применительно к взрослым людям; тогда человеческая целостность репрезентируется различными «метками взрослости». Например, в СССР, ряд восхождений к взрослости был составлен следующими «идеократическими метками»: октябренок, пионер, комсомолец, молодой коммунист.

Большинство теоретиков видят в человеке *homo sapiens* — двойственное, психофизическое существо. Но, скажем, Фихте, отвергал деление индивида на душу и тело и полагал, что «я» есть чистая мысль, оно нечувственно и сверхчувственно. Классики экзистенциализма утверждали, что неуловимая сущность людей только на мгновение высвечивается в момент судьбоносного выбора, на изломе пограничной ситуации, а именно тогда, когда, по мнению Ясперса, человек на границах своего повседневного опыта сталкивается с такими преградами, как вина, страдание, случай, борьба, смерть.

Франкл (вслед за Шелером) дедуцирует сущность человека из посылки о безграничном расширении и открытости человеческого бытия: «...сущность человеческого существования заключается в его самотрансценденции. Быть человеком значит всегда быть направленным на что-то или на кого-то, отдаваться делу, которому себя посвятил, человеку, которого он любит, или Богу, которому он служит»³².

К Платону и Аристотелю восходит истолкование природы человека, во-первых, как ансамбля свойств и отношений, существенно отличающего человека от всех остальных вещей, и, во-вторых, как источника, цели и закона развития человеческих индивидов. По Платону, в небесном мире идей извечно пребывает идея человека (духовный прототип всех людей), и по мерке этой идеи обра-

³² Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 51.

зован земной (плотной) человек. Отсюда, вероятно, мистические представления о двух типах — небесных и земных — людей; высший и вечный «второй Адам» произведен от Духа Божьего, а низший и смертный «первый Адам» сотворен из праха земного: «Первый человек из земли перстный; второй человек Господь с неба» (1 Кор. 15 : 47).

В зависимости от ответа на вопрос, искать ли природу и сущность человека либо исключительно в его духе, либо только в душе, либо в теле (плоти), сложились три постоянно противоборствующие философских подхода: спиритуализм, психизм и соматизм. Так, многие идеалисты склонны исключать из идеи человека аспект плоти и редуцировать сущность человека либо к духу, либо к душе, а последовательные материалисты, напротив, отстаивают взгляд на человека как исключительно плотного (вещественно-полевого, материального) существа. Подчас разговор о человеке подменяют дискуссией о личности, которую можно определить как устойчивую систему социально-значимых черт человека.

Время от времени предпринимаются проекты описать человека как *homo compositus*, раскрыть человеческую целостность через принцип иерархического сосуществования и взаимоотражения в антропной сущности трех начал — духа, души и тела. Сегодня, в условиях постмодернистского разрушения классической антропологии, все чаще возобновляются попытки противников постмодерна осуществить подобный проект.

В истории философии и науки нетрудно обнаружить три альтернативных типологии целостности человека: 1) натуроцентрическую, 2) социоцентрическую и 3) геоцентрическую. Так, до сих пор популярна натуроцентрическая схема Гиппократ и Галена, в которой люди подразделены на флегматиков, сангвиников, холериков и меланхоликов³³. Среди социоцентрических концепций, вероятно, наиболее разработанной можно считать типологию людей Э. Фромма³⁴.

³³ См.: Гиппократ. О природе человека // Гиппократ. Избранные книги. М., 1994. С. 193—211.

³⁴ См.: Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 299—374.

Р. Л. Лившиц, придерживающийся парадигмы социоцентризма, выводит три типа личности: индивидуалист, коллективист и личность соборного типа³⁵. В философской антропологии были также попытки построить целостную программу изучения человека с акцентом не на социальность, а на индивидуальность (Н. Гартман, Гелен, Плеснер, Шелер и др.).

Упомянем попытку видного современного отечественного философа В. Н. Сагатовского теоретически синтезировать натуроцентрический, социоцентрический и теоцентрический подходы, который предложил понимать человеческую целостность как противоречивое единство следующих трех функциональных уровней: 1) природного, сконцентрированного в биологическом индивиде; 2) социального — в форме личности, образованной процессами интериоризации индивидом общественных отношений; 3) уровня психологической индивидуальности³⁶.

Из теоцентрических типологии целостности человека наиболее ценной христианские философы и богословы, пожалуй, почитают типологию апостола Павла, уже рассмотренную нами. Если совместить учение Павла о трех человеческих типах, классификацию целостностей на тоталитарные, парциальные и грамничные, а также членение духовности на позитивную и негативную, тогда логично предположить, что существуют следующие идеальные типы людей, полярные друг другу.

• Духовные люди («тела духовные») тоталитарной ориентации со всеми их достоинствами и недостатками. Среди них, в свою очередь, различаются: 1) позитивно-духовные тоталитарные люди, в субъективном духе которых пребывает Святой Дух или иной объективный дух добра и созидания; 2) негативно-духовные тоталитарные люди, прельщенные приводящими в них злыми и разрушительными духами. История человечества знает

³⁵ См.: *Лившиц Р. Л.* Духовное самоопределение личности. Комсомольск-на-Амуре, 1999.

³⁶ См.: *Сагатовский В. Н.* Философия антропокосмизма в кратком изложении. СПб., 2004. С. 111—131.

много примеров как доброй, так и злой духовной тоталитарности. Возможно, основатель христианского монашества прп. Антоний Великий или пустынный Евагрий Понтийский могут быть отнесены к представителям позитивного пневматического тоталитаризма. А вот некоторых высших руководителей черного ордена СС в фашистской Германии, и прежде всего самого Гитлера, наоборот, следует зачислить в разряд людей с сатанинской духовной тоталитарностью. Подчас случаются переходы из разряда злой духовной тоталитарности в разряд доброй духовной тоталитарности и наоборот, яркими примерами которых в христианской традиции являются такие случаи, как преображение апостола Павла (бывшего гонителя христиан Савла) и апостола Иуды Искариота (предавшего любимого им Христа).

- **Плотские люди** («тела плотские») тоталитарной ориентации, свойства которых перечислены в посланиях Павла. Прежде всего это эгоисты, всецело преследующие свои материальные интересы и начисто лишённые духовных устремлений. Среди них бывают созидатели и разрушители. В художественной литературе выведено множество образов плотных созидателей (например, образ Штольца в романе И. А. Гончарова «Обломов») и бездуховных нигилистов (например, фигура Ивана Карамазова в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»).

- **Парциальный человек**, целостность которого неустойчива, а дух и плоть слабо либо неуверенно кооперируют друг с другом. Тотальность этого вида напоминает «человека душевного» в паулинистской типологии. Как уже говорилось ранее, *soma psychikos* есть переходное состояние с тенденциями со временем превращаться либо в *soma pneumatikos*, либо в «тело плоти». Так, неприметный капитан Тушин в «Войне и мире» Л. Н. Толстого в смертельном бою с французскими захватчиками проявил образец высочайшего воинского духа. Напротив, Сальери, в котором, по версии А. С. Пушкина, в конечном счете перевесила неукротимая злодейская зависть, скорее всего вначале относился к душевным людям эклектического склада.

- **Гармонический человек**, в котором дух, душа и плоть уравновешены между собой оптимально (соборно) и устойчиво.

В христианской традиции наиболее репрезентативным примером истинного гармонического человека считается живший в Эдеме первочеловек Адам. Атеист Маркс, решительно отвергая веру монотеистов в реальность Адама, мечтал о «золотом веке» человечества в далеком коммунистическом будущем, когда появятся все реальные условия для воспитания гармонично развитых людей.

Венец творения. Рай

Напомним читателю суть библейской истории сотворения Адама и Евы. Потом сформулируем теоретическую проблему типа целостности праотца человечества и взвесим конкурирующие решения этой проблемы в христианской литературе. Наконец, обсудим возможность принципиального синтеза христианских вариантов решения проблемы на основе философско-диалектических представлений о соотношении гармонии и дисгармонии, совершенства и несовершенства.

В Библии есть рассказ о том, как после сотворения ангелов и космоса Бог (в конце шестого дня, перед рассветом) решил запечатлеть свой образ в венце земного творения — Адаме. Только Ему известным способом Бог соединил в человеке материальную и духовную природы. Физический мир был лишь промежуточной формой творения и предназначался для жизни и развития существа, носящего в себе образ Божий. В иерархии тварей Адам, не рожденный от женщины, а сотворенный сразу взрослым, помещен чуть ниже ангелов, вслед за ними, а по отношению ко всем земным существам он занял высшее место.

В книге Бытия говорится, что после создания всех земных тварей Бог приступил к сотворению человека. «И рече Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию, и да обладает рыбами морскими, и птицами небесными... и всею землею... <...> И сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его: мужа и жену сотвори их» (Быт. 1 : 26—27). Далее дается Божие благословление на их размножение. Указание на сотворение одного мужа и одной жены вместе с благословением на размножение дает понять, что первоначальные муж и жена предназначались быть родоначальниками все-

го человечества. В Эдеме Адам и Ева получили от Бога четыре заповеди: умножать жизнь, возделывать рай, нарекать имена и не вкушать от древа познания добра и зла.

Ева сотворена, во-первых, по той причине, что Адам нуждался в помощнике, подобном ему самому; во-вторых, потому, что была нужна прародительница всего человеческого рода. «Нарече Адам имя жене своей жизнь, яко та мати всех живущих» (Быт. 3 : 20). Ева была создана Богом так: Бог навел на Адама крепкий сон; когда же тот уснул, вынул одно из ребер его, закрыл это место плотью, а из взятого ребра сотворил для него жену. Ева, повторим, означает «жизнь»: Адам сам дал ей это имя после грехопадения.

Прожил Адам 930 лет. Согласно Библии, вплоть до Всемирного потопа средняя продолжительность жизни многих потомков Адама измерялась несколькими сотнями лет, что объясняют прежде всего их вегетарианством. После потопа запрет на мясоедение был снят, и средняя продолжительность человеческой жизни резко сократилась. По церковному преданию Адам был погребен на Голгофе, на том самом месте, где потом установили крест Иисуса Христа — Спасителя человечества от первородного греха, наследуемого всеми людьми от Адама. От Ноя и его сыновей, произошедших от Адама, пошло все множество народов. Моисей говорит: «Сия племена сынов Ноевых по родом их, по языком их: от сих разсеяшася острови языков на земли по потопе» (Быт. 10 : 32).

Большинство современных антропологов, в принципе, согласны с утверждением Библии о происхождении человечества от одних прародителей, хотя некоторые атеистически мыслящие неодарвинисты отстаивают противоположную версию антропогенеза — концепции полигенеза и полифилии. Перед свершением столь бесконечно сложного дела, как сотворение Адама, был созван собор Святой Троицы: «Сотворим», — сказал Бог.

Библейская антропология сходится с материализмом, когда утверждает, что человек имеет земное происхождение; она аналогична объективному идеализму, полагая, что человек сотворен по образу и подобию Бога; с философией иррационализма ее сближает тезис о поврежденности человеческой природы. Творимый человек был задуман принципиально отличным от прочих земных

существ: он должен походить на Бога, обладать свободой воли и распоряжаться всем, что создано на земле. Во второй главе книги Бытия сообщаются еще некоторые существенные подробности: «И созда Бог человека, персть (взем) от земли, и вдуну в лице его дыхание жизни: и бысть человек в душу живу» (Быт. 2 : 7). Итак, одним особенным актом посредством Своего слова Бог образовал физическое тело человека, родственное животным, а другим актом, через мистическое вдунование, — дал бытие животворной человеческой душе и одухотворил Адама.

От Феофана Затворника идет истолкование «вдунования души» как дарования людям пяти ярусов жизни: телесной, душевно-телесной, душевной, духовно-душевной и духовной. Бог задумал человека многомерным и симфоничным и при этом дал ему свободу, из-за которой исходный Божий замысел был вскоре искажен: люди быстро впали в состояние разрушения своей соборности, и Бог с этим ничего не смог поделать. Как считают многие православные мыслители, сотворив человека, Бог остановился бессильным перед противоречивой человеческой свободой, и человеку самому предстоит учиться собирать себя воедино.

Материал, из которого сотворен Адам, есть не дикая степная почва, но *adamah*, т. е. «возделанная Богом земля». Само имя *Адам* означает «красный»; это связано с тем, что праотец человечества будто был слеплен из адамита, красной глины. Есть также иное объяснение имени *Адам*: оно от еврейского слова «дама», что значит «уподоблять». В этом смысле Адам — «богоподобный». Слово «гаадама» (евр.) переводится так: «земля принадлежит человеку Адаму». Вряд ли случайно то, что повествования многих древних народов (ассириовавилонян, персов, китайцев, индусов и др.) о происхождении человека и первых людей во многом повторяют друг друга.

Но что означает понятие богоподобности Адама? В. Н. Лосский пишет: «Нашу сообразность Богу видят то в царственном достоинстве человека, в его превосходстве над чувственным космосом, то в его духовной природе, в душе или же в главенствующей части, управляющей его существом, в уме, в высших его способностях — в интеллекте, разуме, или же в свойственной человеку

свободе, в его способности внутреннего самоопределения, в силу которого человек сам является началом своих действий... <...> Множественность и разнообразие этих определений показывают, что мысль святых отцов избегает ограничивать то, что в человеке сообразно Богу, какой-либо одной частью его существа»³⁷.

Проблема реальности гармонического человека

В каждом прошлом и современном социуме сосуществуют (но непременно в разных пропорциях) индивиды, целостности которых можно теоретически различать и распределять между всеми четырьмя указанными выше типами. Всякий раз в одном из четырех множеств окажется гораздо больше элементов (скажем, во множестве духовных или плотских тоталитаристов), чем в другом (допустим, во множестве людей парциального склада). Рано или поздно сложившаяся доминанта непременно сменится на противоположную, чтобы когда-нибудь, по принципу отрицания отрицания, снова восстановиться в обновленном виде.

Яркой иллюстрацией подвижности и неперменной сменяемости пропорций между множествами идеальных типов целостности человека может послужить сравнение между собой двух доминантных типов россиян — *homo soveticus* и *homo postsoveticus*. Первый тип был характерен для эпохи сталинизма, второй явился продуктом разложения советской культуры. *Homo postsoveticus* сейчас процветает, но уже появляются кое-какие признаки, позволяющие предсказывать возможность, пока абстрактную, грядущего восстановления в нашей стране доминанты человека тоталитарного типа. А вот в класс людей гармонической целостности во все времена и эпохи, похоже, попадают только считанные единицы. Не случайно публика считает их светочами человечества, самодостаточными, совершенными.

Если принято равняться именно на «гармоников», то не означает ли это, что магистральной целью человечества надо признать

³⁷ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 88.

«аттрактор» гармонически устроенного человека, к «селекции» которого призывал, например, Маркс? Или, напротив, прогнозируемая редукция всех альтернативных типов целостности к гармонически-соборному типу, о чем мечтали многие гуманисты-экуменисты, есть не просто чистая утопия, но утопия крайне опасная, коль скоро она пропагандирует идею обеднения реального разнообразия людей в будущем обществе и тем самым способна идеологически воспрепятствовать социальному прогрессу? В своем антропологическом проекте будущего Фейербах доказывал, что важнее всего любить людей такими, какие они есть, со всеми их реальными недостатками и крайностями, а не измерять их прокрустовым ложем эталона человека, культивируемого абстрактным гуманизмом.

Рассуждая логически, можно высказать следующие конкурирующие философские гипотезы:

1) в начале человеческой истории эмерджентно появился прототип гармонически целостного человека; из него затем, путем его разложения на отдельные компоненты и через рекомбинацию разделенных частей в разных пропорциях, выросли и ныне сосуществуют все известные типы целостностей людей;

2) исходный соборный генотип есть выдумка чистой воды; соборного первочеловека никогда не было, изначально существовало все разнообразие типов целостности; но тем не менее важно заставить публику поверить, что либо совсем скоро, либо когда-нибудь в необозримом будущем весь ассортимент этих типов-заготовок сольется в массового «сверхчеловека» нового — совершенного и гармонического — типа.

Выведем из этих двух гипотез четыре следствия.

1. Из первой гипотезы вытекает, что образец гармонической целостности человека прекратил свое объективно-реальное существование в глубокой древности, и тем не менее идеал такого человека следует настойчиво культивировать, чтобы снова реализовать в будущем. Для этого потребуется особое систематическое воспитание (например, православное), направленное на оптимальную интеграцию всех сущностных сил людей в высшее соборное единство.

2. Из второй гипотезы следует, что «золотого века» никогда не было, но в будущем он с неизбежностью наступит. Идеал челове-

ка, рождающийся в мечтах теоретиков (Маркса, Ницше и др.), можно практически осуществить средствами революционного или эволюционного преобразования общества.

3. Распространено также отрицательно-скептическое решение проблемы гармоничности человека: в реальной истории человечества скорее всего никогда не было и не будет такого идеального человека, все компоненты которого (дух, душа и плоть) оптимально уравновешены и нацелены исключительно на добро.

4. Гармония многообразна, а различные виды гармонической целостности присущи всем людям во все времена, но не реально, а виртуально, в форме возможности, идеального проекта. Та или иная виртуальная гармоническая целостность есть эйдос конкретного человека, идея индивидуума.

Проблема реальности гармонически целостного человека никогда не снимается с повестки дня и не «закрывается»; она была и всегда остается остро актуальной. Ее можно отнести к числу «вечных» философско-религиоведческих проблем. Попытки решать эту проблему результируются в ряде альтернативных моделей. В истории западноевропейской философии все четыре названных вывода всегда конкурировали и по сей день продолжают бороться между собой за право идеологического первенства.

Если быть точным, то в Европе исходные альтернативные учения о природе человека и смысле общественной истории сначала отливались в формы христианских вероучений, а позже профессиональные философы перекладывали их на язык секулярной метафизики. Так что между тремя богословскими и тремя философскими решениями обозначенной проблемы нетрудно обнаружить принципиальное сходство. И если философ углубляется в логический анализ христианского образа человека, то он порой способен обогащать спекулятивную метафизику новыми проблемами.

Четыре альтернативных учения

Христианская традиция — не монолит, «вылитый из единого куска стали», а противоречивое единство множества идейных течений, и вполне естественно, что среди христианских философов

и богословов нет и не может быть единогласия в принципиальном решении проблемы идеала гармонического человека. Для доказательства и иллюстрации этого тезиса сопоставим четыре альтернативных и широко распространенных сегодня богословско-философских учения внутри христианства, например взгляды С.-М. Муна, Р. Нибура, Е. Г. Уайт, а также православных софиологов.

- **С а н - М ё н М у н** (р. 1920, Корея), лидер Ассоциации Святого Духа за объединение мирового христианства, постоянно доказывает, что Бог сотворил Адама несовершенным. В своих религиозно-философских сочинениях Мун именуется себя пророком, раскрывающим секреты Божьих замыслов, связанных со спасением человека и смыслом исторического процесса.

Вот что мы читаем в одной из его главных книг: «Факт грехопадения также наталкивает на мысль о периоде развития: если бы человек сразу был создан совершенным, грехопадение вообще не могло бы произойти. Если бы совершенный человек, будучи воплощением добра, оказался способным совершить грехопадение, возникло бы сомнение в совершенстве добра, совершенстве Самого Бога как источника добра. До грехопадения человек еще не был совершенным, он развивался в направлении совершенства и мог встать либо на путь жизни, либо на путь смерти (Быт. 2 : 17). Идеал Божьего творения — совершенство, поэтому Бог не мог создать вселенную и человека таким образом, чтобы они навсегда остались несовершенными. Однако грехопадение произошло. Следовательно, человек в тот момент не был совершенным. На этом основании можно заключить, что грехопадение произошло, пока человек находился на стадии развития, то есть еще был несовершенен.<...> Из-за грехопадения творение лишилось своего властелина и центра гармонии (гармонии между духовным и физическим)»³⁸.

Итак, идеал массового гармоничного человека станет реальностью только в будущем, благодаря усилиям Муна и мунистов. Похоже, Мун подает себя своим ученикам как воплощенное совершенство и улучшенный вариант Христа. А вот что он сказал в од-

³⁸ Мун С.-М. Принцип объединения. М., 1995. С. 71—72, 80.

ном из своих выступлений в США в июне 2005 г.: «В отношениях между душой и телом душа важнее. Тело живет примерно 100 лет и затем умирает, а душа, или дух, живет вечно. <...> Вам гораздо лучше установить хороший духовный эталон и затем привести свою жизнь в соответствие с этим эталоном. Сделайте себя человеком целостным и гармоничным, объединяя дух и плоть»³⁹.

Что же, в формальной логике Муна не откажешь, однако его исходную посылку (совершенное и гармоничное не способно к грехопадению) нетрудно оспорить. Совершенное вполне можно разрушить, например, каким-нибудь сильным внешним воздействием. В случае с первым человеком такой силой в Библии указан Люцифер. Хорошо известны примеры разрушения человеком первозданной природной гармонии. Можно, наконец, сослаться на сакральные тексты — на мифы о ссорах между небожителями, рассказы о жестоких поступках Бога-Добра в Священных Писаниях и другие примеры проявления зла во «вседоброй полноте бытия».

• Оптимизму Муна, старающегося убедить публику в скором массовом распространении (под влиянием его организации) человека гармонического типа, противостоят несколько «скептических» направлений христианско-теологической мысли, среди них — диалектическая теология Р. Нибура. В своей книге «Природа и судьба человека» Нибур выводит дисгармоничность и агрессивную интолерантность людей всех времен и народов из греховности, предзаданной Адаму Богом в самый момент его сотворения через главный атрибут родового человека — свободу. С тех пор люди свободны выбирать между добром и злом, а потому родовый человек является существом не только созидающим, но и одновременно разрушающим. Грех Адама и всех последующих людей укоренен в их неизбывном стремлении добиться независимости от Бога.

Идеал гармонической целостности человека, согласно Нибуру, принципиально недостижим во веки веков — ни в начале, ни в конце человеческой истории. Умозаключения Нибура кажутся вполне

³⁹ Мун С.-М. Узы между людьми и континентами // Мир нравственности. М., 2005. № 13. С. 4.

реалистичными и убедительными, отвечают постулатам диалектической философии. Вместе с тем из посылки о том, что человеческая свобода заключает в себе равносильные противоположности (потенции к творчеству и разрушению, подчинению Творцу и сопротивлению Ему, добру и злу, любви и греху и пр.), вовсе не следует с логической необходимостью, будто человек вообще никогда не способен направить свою свободу на оптимальное уравнивание всех своих сущностных сил. Ведь и разрушение подчас вполне конструктивно, а без доли зла добро лишается сил и чахнет. Если Бог все-таки «попустительствовал злу» (Лейбниц), то разве не потому, что пожелал через принцип свободы сразу или позже сделать человека богоподобным? Против выводов Нибура неплохо применимы аргументы Муна, а логика Нибура, наоборот, заставляет сомневаться в выводах преподобного Муна.

• Наиболее распространенной в христианстве является взгляд на Адама периода его безгрешности как на объективно-реальный образец и вечный притягательный идеал гармоничного человека. Такой точки зрения придерживаются большинство православных, католических и протестантских философов и богословов. Поищем характерный пример третьей трактовки свойств первочеловека, например, в лагере протестантов.

Э л л е н (Е л е н а) У а й т (1827—1915), основательница и идеолог церкви адвентистов седьмого дня, безо всяких сомнений оценивает первозданного Адама как г а р м о н и ч е с к и ц е л о с т н о г о ч е л о в е к а. Опираясь на свои «видения» (в ее жизни их у нее случилось более двух тысяч), Уайт написала десятки богословских книг, а по существу — комментариев к Библии. Ее формула сотворенного первочеловека, повторим, такова: «Адам вышел из рук Создателя гармоничным и безусловно-совершенным во всех смыслах — духовном, умственном и физическом».

Вот как Уайт описывает Адама и Еву: «Его отличала благородная осанка и пропорциональность прекрасного телосложения. Он был более чем в два раза выше нынешних обитателей земли. Черты его лица были совершенны и великолепны, цвету лица были чужды желтизна и блеклость, румянец и здоровье играли в нем. Ева была немного ниже Адама — чуть выше его плеча. Она также

была стройна, безупречно сложена и прекрасна. Эта безгрешная супружеская пара не носила никаких искусственных одежд. Они были одеты в неосязаемую одежду из света Божьей славы, какую носят ангелы. До тех пор, пока они жили в послушании Богу, их окутывало это сияние света. <...> Часть своего времени люди должны были посвящать приятным занятиям по уходу за садом, а часть времени отводилась для общения с ангелами, которые навещали их и давали им различные наставления»⁴⁰.

Е. Г. Уайт, по сути, повторяет то же, что говорили об Адаме многие святые отцы: в первочеловеке все было симметрично, гармонично и превосходно: дух, ум, чувства, воля и физическая плоть. Так, характеризуя исключительные умственные способности праотца человечества, они указывали на библейское свидетельство, что Адам нарекал имена всем животным. Бог сотворил животных, а Адам, созданный по образу Творца, дает им имена и как бы *сотворит* самому Богу. Древнегреческая мудрость гласит: «Тот, кто дал всему имя, был самым мудрым человеком на земле». Уайт, например, считала, что все нынешние таланты и гении, обладающие феноменальной памятью, даром предвидения или какими-то другими поразительными способностями, суть лишь слабые отблески тех совершенств, которыми, в христианском предании, обладал Адам.

В видениях Уайт безусловно совершенными были не только Адам и Ева, но и Едем, место их работы и отдыха. Она пишет: «Все сотворенное было величаво и безупречно. Посреди сада росло дерево жизни, слава которого превосходила все остальные плоды. Его плоды были похожи на золотые и серебряные яблоки и увековечивали бессмертие. <...> Первые безгрешные люди счастливо и безмятежно жили в Едеме. Им была дана неограниченная власть над всеми живыми существами. Львы и ягнята мирно резвились вокруг них или дремали у их ног. <...> Они осознавали, что все в мире создано в удивительной гармонии и порядке, и это свидетельствовало о бесконечной мудрости их Творца»⁴¹.

⁴⁰ Уайт Е. Г. История спасения. Заокский, 1996. С. 16—17.

⁴¹ Там же. С. 18.

• В русской православной антропологии важное место занимает учение о невидимом присутствии софийной гармонии внутри духовного мира всех людей. Каждый человек задуман Богом для восхождения к какой-то конечной цели, и эта цель жизни, всякий раз особая, ведома лишь Творцу. Во внутреннем плане самого глубокого и непостижимого уровня своей сущности индивид есть Божественный проект идеальной гармонической личности специфического типа. Каждый такой эйдос-потенциал является безусловной ценностью в ансамбле всех идеальных личностей. Но он существует не физически (реально), а только как заданная траектория движения (судьба) реального индивида, духовный проект, возможность человеческого духа, потенция индивидуального восхождения к Абсолютному Духу.

С. Н. Булгаков характеризовал Софию как идею Бога о твари, идею-существо, образец личности, должное. Воплощаясь в тварный мир, София огрубляется, но имеет в себе возможность непрестанного приближения твари к себе, Софии Небесной⁴². П. А. Флоренский, различая Софию небесную и Софию тварную, определяет последнюю как «собрание первообразов сущего»: «Единая в Боге, она множественна в твари и тут же воспринимается в своих конкретных явлениях как идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его, то есть как проблеск вечного достоинства личности и образ Божий в человеке»⁴³. Вполне можно согласиться с русскими софиологами в том, что, во-первых, могут быть разные формы гармонической целостности человека и что, во-вторых, виртуальная гармоническая целостность — в форме абстрактной или конкретной возможности — укоренена во внутренней сфере сущностных сил всякого индивида.

Итак, перед нами четыре различных решения проблемы реальности гармонической целостности человека:

1) Адам был физически реальным образцом такой целостности;

⁴² См.: Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 188.

⁴³ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П. А. Соч. Т. 1 (1). М., 1990. С. 329.

2) Адам не был таковым, но реализовать мнимый идеал гармонического человека в принципе когда-нибудь возможно;

3) в реальности никогда не было и никогда не может быть гармонически развитого человека;

4) та или иная разновидность гармонической целостности виртуально присуща каждому человеку во все исторические времена, но всегда только как нереализуемая в чистом виде потенциальная возможность.

Проблема синтеза альтернативных теорий

Как же относиться к этим теоретическим вариантам? Считать истинной и идеологически ценной только какую-то одну из точек зрения? Скептически отвергнуть все четыре как сомнительные и недоказуемые? Или попытаться каким-то образом диалектически синтезировать все эти четыре христианских взгляда?

Принципиальный синтез, вероятно, возможен, если более вдумчиво относиться к понятию гармонической целостности. Богословы не утруждают себя выработкой однозначно строгих дефиниций концептов «гармония», «совершенство», «пропорциональность» и т. п., предпочитая понимать их интуитивно, метафорично, поэтично. И тогда «есть либо совершенство, либо несовершенство, безо всяких опосредующих степеней между ними». Это препятствует обнаружению диалектического тождества противоположных учений.

По-видимому, следует сразу же отчетливо различить два смысла гармонически совершенной целостности:

1) абсолютное (безусловное, полное, точное) гармоничное совершенство Бога как полноты бытия;

2) относительное (условное, неполное, неточное) гармоничное совершенство Адама, Богочеловека Иисуса Христа и вообще любого человека гармонического склада.

Только Бог определяется в Писаниях как безусловная полнота бытия, к которой ничего больше нельзя прибавить и у которой нет ни одного недостатка. Совершенство же человека (Адама и его потомков) не следует мыслить как окончательную завершенность и

полноту, поскольку человек не является актуальной бесконечностью в физико-метрическом, ментальном, духовно-творческом и инструментально-техническом отношениях.

Homo sapiens постоянно эволюционирует, и если он способен стать относительно совершенным, то сама мера совершенства исторического человека изменяется, проходит различные эволюционные уровни. Если иметь в виду такие существенные параметры человеческого субъекта, как объем и качество знаний, практических умений, инструментально-техническую вооруженность, уровень физической культуры и т. п., то не лишено основания предположение, что совершенство безгрешного Адама есть всего лишь первая ступень относительного совершенства и условной гармоничности эволюционирующего человека.

Можно также предположить, что в истории все-таки действует закон отрицания отрицания, согласно которому после разрушения гармонической целостности безгрешного Адама и длительного периода относительно дисгармонического развития грешного человечества, в принципе, может произойти возвращение уже не одного человека, а великого множества людей к состоянию гармонии, причем на качественно более высоком уровне развития их духа, разума, воли, чувств, телесно-физических и технических возможностей.

Теория диалектики пытается, хотя и крайне абстрактно, объяснить дисгармонический кенозис субстанции и последующее возрождение ее гармонической полноты следующим универсальным принципом: бесконечное проявляется только через конечное, а конечное — через бесконечное, иначе они объективно (реально) не существуют.

Применительно к нашему случаю из этого принципа вытекает, что всякое человеческое совершенство периодически претерпевает кенозис (становится дисгармоничным, несовершенным и т. п.), чтобы затем снова возрождаться в обновленной форме. Так ли уж Мун и Нибур противоречат друг другу? Допустим, мы теоретически проигнорируем низшую ступень совершенства Адама и сведем ее почти к нулю в сравнении с высшей ступенью сверхчеловека будущего (в трактовках Маркса или Ницше).

Тогда можно, вслед за Муном, весьма неточно заявить: Адам вовсе не был совершенным; человек станет по-настоящему совершенным когда-нибудь в будущем.

Наоборот, переключив теоретическое внимание на *р е л я т и в н о с т ь* (неполноту) всякого человеческого совершенства, нетрудно разглядеть рациональное зерно точки зрения Нибура: безусловно гармонического человека не было, нет и не будет. Понять и в известной степени оправдать точки зрения Муна и Нибура (кажущиеся кому-то строгой альтернативой) вовсе не означает, что надо непременно отдать предпочтение какой-то одной из них. Обе они одинаково неточны в свете диалектико-логического анализа таких понятий, как гармоническое совершенство человека и уровни и стадии его гармонии.

Теория диалектики требует рассматривать сущность целого как совокупность и «борьбу» всех его внутренних взаимоисключающих возможностей и тенденций — интеграции и дифференциации, созидания и разрушения, равновесия и доминирования. Важнейшие сущностные силы человека (и прежде всего духовные и плотские потенции) чаще и дольше пребывают в неравновесном состоянии, но между ними иногда, на короткое время, устанавливается относительное равновесие, гармония, симметрия. Вот в этом периодически возникающем и разрушающемся по разным причинам равновесии и можно, вероятно, усматривать логическую основу понятия гармонически целостного человека. Нарушение же гармонии при перевесе одной из противоположных сущностных сил означает временную победу и преимущественную реализацию в человеке либо духовной, либо душевной, либо плотской тенденций.

Подчеркнем, что скорее всего любому человеку, даже самому униженному и падшему, присущ весь ансамбль такого рода тенденций, которые хотя бы на миг иногда и вдруг приходят в равновесие гармонического характера. Однако чаще мы наблюдаем в обычных людях односторонне-ограниченное проявление их богатой и противоречивой сущности и не успеваем уловить мгновения гармонии их виртуальной целостности.

Гармония: понятие и уровни

Уточним понятия гармонии и уровней гармонической целостности человека. Гармония (от греч. *ἁρμονία* — связь, созвучие, согласие) — симметрия противоположностей, их внутренняя или внешняя согласованность и соразмерность. В греческой мифологии упоминается богиня Гармония. Древнегреческие философы обозначали гармонией организованность вселенной, которая противостоит хаосу. Пифагореец Филолай в своем сочинении «О ритмах и мерах» утверждал, что все произошло по необходимости и согласно с гармонией. Гераклит понимал гармонию как внутреннее единство противоположностей: «Враждующиеся соединяются, из расходящихся — прекраснейшая гармония, и все происходит через борьбу»⁴⁴. Скрытая гармония лучше явной, считал Ипполит. Аристотель учил о гармонии как завершенности целого. В эпоху Возрождения выдвигается понятие о гармонически, всесторонне развитом человеке. Имелась в виду идеально-пластическая организации человеческого тела, равновесное взаимопроникновение души и тела, симметрия всех материальных и духовных структур человека. Это понятие становится знаменем гуманизма.

Позже Лейбниц учил о предустановленной Богом гармонии миров и человеческих тел, а Шефтсбери популяризировал древнегреческую идею *к а л о к а г а т и*: что гармонично и пропорционально, то истинно. Правда, далеко не все классики философии признавали реальность мировой и/или человеческой гармонии. Гольбах, например, доказывал, что идея гармонии есть чисто субъективное измышление, а на самом деле никакой гармонии не существует.

Основой гармонии является симметрия полярных сторон, а дисгармонии — асимметрия полюсов. Различают *г а р м о н и ю м е р ы*, связанную с порядком, симметрией, пропорциональностью в границах сохраняющегося качества, и *г а р м о н и ю с к а ч к а*, подчиненную принципу преемственности между старым и новым качеством (Т. П. Берсенева). Экзистенциалисты считают, что для

⁴⁴ Цит. по: *Аристотель*. Никомахова этика // Сочинения : в 4 т. Т. 1. М., 1976.

достижения гармонии нужно пройти через пограничную ситуацию — страдания, переживания вины, смерть.

Гармония и дисгармония суть особый вид отношений противоположностей внутри всякого целого. Частный вид гармонии — логическая правильность умопостроений. Одни философы сопоставляют ее с непротиворечивостью знания, другие же доказывают: чем парадоксальнее знание, тем оно более правильно и истинно.

Поясним это. Сторонники распространения формально-логического закона непротиворечия на все интеллектуальные процедуры почитают за гармонию абстрактное тождество посылок и вывода. Напротив, в диалектической логике гармонической правильностью считается конкретное тождество уравнивающих контрадикторных утверждений, одно из которых, например, выражает свидетельство чувств, а другое — разума («речка движется и не движется»).

С и м м е т р и я (от греч. *συμμετρία* — соразмерность) — 1) неизменность пропорции частей предмета относительно его преобразований и изменяющихся условий; 2) свойство двучленных отношений типа равенства, родства, соседства, зеркальности. Симметрия — основа законов сохранения. **А с и м м е т р и я** — несоразмерность, непропорциональность, изменчивость соотношений частей объекта.

Лао-Цзы, Гераклит, Платон, Гегель и другие диалектики учили, что в каждой вещи симметричное и асимметричное своеобразно соположены, и реальная гармония есть трудно уловимая мера симметрии и асимметрии. Для доказательства того, что в мире существует многообразие принципиальных видов гармонии, а вовсе не единственный и безусловный ее вид, можно вспомнить о ряде чисел Фибоначчи. Числа Фибоначчи — это числовая последовательность, где каждый последующий член ряда равен сумме двух предыдущих: 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233, 377, 610, 987, 1597, 2584, 4181, 6765, 10946, 17711, 28657, 46368, ..., 75025, ..., 3478759200 и т. д. В 1997 г. исследователь Владимир Михайлов, описав несколько странных особенностей ряда, предположил, что ряд чисел Фибоначчи представляет собой некий зашифрованный закон природы и что природа и человек развиваются по законам этой числовой последовательности.

Так, если посмотреть на сосновую шишку со стороны черенка, то можно обнаружить две спирали. Одна закручена против, а другая по часовой стрелке. Число этих спиралей 8 и 13. В подсолнухах встречаются пары спиралей: 13 и 21, 21 и 34, 34 и 55, 55 и 89. И отклонений от этих пар не обнаружено. У человека в наборе хромосом соматической клетки (23 пары) источником наследственных болезней являются 8, 13 и 21-я пары хромосом. По гипотезе Михайлова, набор из 24 цифр является своеобразным цифровым кодом развития цивилизации.

Леонардо да Винчи развил традиционное понятие золотого сечения, т. е. гармонической пропорции. Если делить отрезок AC на две части таким образом, что большая его часть AB относится к меньшей BC так, как весь отрезок AC относится к AB ($AB : BC = AC : AB$), то приблизительно это отношение равно $5 : 3$, а точнее $8 : 5$, еще точнее $13 : 8$ и т. д. В архитектуре и изобразительном искусстве признаются несколько разных математических измерений гармонии. Следовательно, есть основание предполагать, что могут существовать весьма разные, но тем не менее равноценные виды гармонической целостности человека. Из этой гипотезы вытекает, что безгрешный Адам — вовсе не единственный предполагаемый вид человеческого совершенства.

Итак, объективно-реальная гармония частей внутри целого воплощена в нескольких вариантах. А есть ли среди них наилучший вариант? Пифагорейцы, например, считали самым лучшим из всех золотых сечений целостность пентаграммы, символизирующей жизнь, здоровье и защиту от нечистой силы. Далеко не все согласны с пифагорейцами и предпочитают считать все золотые сечения равноценными. Могут быть также разными идеалы симфонической пропорциональности духа, души и плоти в человеке. Вовсе не обязательно считать наилучшим (как в случае с выбором пентаграммы) простой арифметический вариант, в котором на долю каждого компонента целостности человека приходится ровно по одной трети.

Подобно тому как критерий красоты существенно субъективен («на вкус и цвет товарищей нет»), субъективных эталонов гармо-

нического человека может оказаться значительно больше, чем форм гармонии в природе или среди геометрических фигур. Разные идеалы гармонической жизни типологизируются в соответствии с типами целостности человека: человеку духовному потребны вовсе не те же самые идеалы гармонии, что и человеку плотскому.

Например, монотеизм непременно акцентирует в идеале гармоничного человека ведущую роль духа, а плотской стороне человека уделяет второстепенную роль. Марксистский атеизм, наоборот, больше ценит в гармонической личности ее умение материально преобразовывать мир: развивать свои физические и практические способности, тренировать «хитрость разума» и т. п., а о душе и духе человека предпочитает хранить молчание, а то и вовсе не признавать их существования. Но, быть может, по отношению ко всему человеческому идеал человека «духовного» и идеал человека «плотского» одинаково важны?

В каждой культуре базовые идеалы гармонического человека конкретизируются наглядными образами, красочно олицетворяются в культурных героях. Один и тот же интегральный идеал воплощается во множестве культурных модусов, транслируется в социуме через свои взаимодополнительные воплощения в мифе (Геракл, Сизиф и т. д.), религиозном примере (Авраам, Иов и др.), художественном образе (князь Мышкин, Павел Корчагин и пр.), политическом деятеле (Александр Невский, Петр I).

Например, в русской художественной культуре создано немало замечательных шедевров живописи, олицетворяющих гармонические образцы «духовных» и «плотских» людей. Для *soma pneumatikos* с положительно-тоталитарной установкой весьма привлекателен идеал Христа, воплощенный И. Н. Крамским в картине «Христос в пустыне». Тоталитарно-отрицательный идеал духовной целостности воспет М. А. Врубелем в работах «Демон» и «Пан». В картине «Богатыри» кисти В. М. Васнецова перед зрителем предстают три разных гармонии мужественной жизни с преобладанием плотского начала: Илья Муромец, Добрыня Никитич и Алеша Попович.

Б. М. Кустодиев, великий мастер концентрированного выражения представлений о гармонической целостности жизни разных сословий русского общества, сословные идеалы гармонического

человека отображает изящно и оценивает с тонкой иронией. Так, в полотне «Большевик» Кустодиевым представлен духовно-демонический идеал русского революционера.

В «Купчихе» художник с едва заметным снисхождением любит идеалом «плотной гармонии» купеческого сословия. Большую часть этого дивного полотна составляет «условный» (не натуральный) портрет женщины в роскошном платье с белым платочком в руках — пышной, молодой, красивой, беспорочной, мирной, приветливой. Она изображена в полный рост и вписана в устремленный в небо узкий равнобедренный треугольник. Вокруг ее головы оранжевый нимб — это задний фон из багряных листьев мощного дерева («древа жизни»). Купчиха схематически напоминает православный храм, неподалеку от которого расположился и сам молящийся на нее моложавый купец. Он готов принести ей в жертву все свои капиталы. Купчиха, как символ храма плоти явно доминирует над изображенным позади купца храмом духа, православным собором. Это живописный образец такой гармонической целостности жизни, в которой культу духа отведена лишь четвертая часть жизни, а три четверти жизни посвящены сакрализации земной плоти и материальных ценностей.

Особый образец плотского гармонического человека представлен Кустодиевым в портрете Ф. И. Шаляпина. Преуспевающий певец стоит на возвышении, на нем шуба и шапка из очень дорогого меха. Благодаря своему уникальному голосу, актерскому таланту и умению зарабатывать деньги кумир театральной публики высоко вознесся над городскими обывателями.

Но, пожалуй, максимально емкий образ буквальной равновесной гармонии духа, души и плоти заключен в мировом шедевре А. А. Иванова «Явление Мессии». Композиционная формула картины представляет собой лемнискату — геометрическую фигуру в виде математического знака бесконечности. В центре картины художник изобразил самого себя, но так, чтобы его автопортрет не слишком бросался зрителю в глаза. В фигуре художника совмещены соприкасающиеся сплюснутые окружности (точнее, две петли лемнискаты). Подобно чашам весов, они находятся в полном равновесии. В левой части, символизирующей мир духа и силу рели-

гиозной веры в Бога, изображены Иоанн Креститель с учениками, будущими апостолами. В правой окружности размещены фарисеи и книжники, олицетворяющие рациональное знание, мир науки.

Каждый персонаж выражает какую-то определенную и типичную физическую плоть: юноша и старец, раб и воин и т. п. С разной соматикой сопряжено соответствующее (спокойное, восторженное, страдальческое и пр.) состояние души и духа. Взять, например, фигуру Нафанаила, стоящего за спиной Иоанна Предтечи. Этот будущий апостол помещен в самый центр левого круга. Он стоит с опущенной головой, его лицо выражает горькое сомнение в вере в приближающегося к ним Христа. В центре правого круга мы видим раба, сидящего на корточках с веревкой на шее. Раб предчувствует грядущее освобождение, улыбается, в нем пробуждается вера в Христа⁴⁵.

Выходит, художник хочет сказать зрителю, что в истинно гармоничном человеке вера и религия должны в равной степени дополняться сомнениями и научными знаниями. И, наоборот, истинный ученый, вкупе с сомнениями, на 50 % должен быть наполнен религиозной верой; в противном случае научное знание однобоко и несовершенно.

Заметим, однако, что ни одному художнику до сих пор не удалось в полной мере изобразить идеал совершенного человека, поскольку всякое отдельное существо несет на себе неизгладимую печать ограниченности — рода, племени, времени, места, воспитания и т. п., а «совершенство» же такой печати не имеет по определению. Всесторонний художественный идеал человечества с неизбежностью лишен индивидуальности, и икона, пожалуй, лучше всего отображает его обобщенный лик.

Вот что, например, пишет проф. М. Муретов о попытке художника А. А. Иванова изобразить Христа в картине «Явление Христа народу»: «...Владея даром открывать и изрекать языком красок самые глубочайшие тайны человеческой души и сокровенная “святая святых” нравственно-религиозного гения человеческого, величайший

⁴⁵ См.: Жуковский В. И. Формула гармонии: секреты шедевров искусства. Красноярск, 2001. С. 145—160.

художник оказался немощным в изображении центральной фигуры своей картины — Христа... <...> ...образ Христа на оцениваемой нами картине производит впечатление чего-то незаконченного, второстепенного, туманно-неопределенного»⁴⁶.

Итак, можно предположить следующее:

— виртуальная гармоническая целостность всегда положена в сущность человека в форме слабой или сильной потенциальной возможности;

— в периодически возникающем и разрушающемся по разным причинам равновесии усматривается логическая основа понятия гармонически целостного человека;

— нарушение гармонии при перевесе одной из противоположных сущностных сил означает временную победу и преимущественную реализацию в человеке либо духовной, либо душевной, либо плотской тенденций.

⁴⁶ М. Муретов. Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса». Сергиев Посад, 1892. С. 104.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. Каково место философии религии в структуре религиоведческого знания и в каких основных формах существует философия религии?
2. Каков предмет академической философии религии? Что можно сказать о структуре философии религии и основных ее исследовательских парадигмах?
3. Раскройте понятия общей онтологии и онтологии религии.
4. Обсудите понятия связи и отношения в сопряжении с термином *religio*.
5. В каких смыслах религия есть изменяющаяся связь?
6. Каковы принципы классификации религии и каково значение этого метода исследования религии?
7. Оцените учение Плотина о Едином как сверхъестественном.
8. Как вы понимаете дефиницию религии как веры в сверхъестественное?
9. Сравните учения Эриугены и Спинозы о природе творящей и природе сотворенной.
10. Разъясните определение религии как чувства бесконечного (Шлейермахер).
11. Рассмотрите религию как символику первобытных мифов о природе (М. Мюллер).
12. Что понимал Э. Б. Тайлор под понятием «минимума религии»?
13. Сопоставьте взгляды Фейербаха и Энгельса на сущность религии.
14. Как Фрейд истолковал природу религии?
15. Согласны ли вы с Д. Б. Праттом в том, что религия — это вера в судьбу?
16. Какими основными противоречиями образуется сущность религии?
17. Как различаются естественные и профетические религии?
18. В чем сходство между политеизмом и монотеизмом?
19. Как исторически взаимосвязаны национальные и мировые религии?

20. Что такое, с точки зрения Джемса, личная религия?
21. Какие реалии обозначаются понятием эгоцентрической религии?
22. Каковы основания для признания существования светских религий?
23. Почему Гегель считал Абсолютное предметом философии религии?
24. Проанализируйте учение В. С. Соловьева о религии как связи с Абсолютом.
25. Имеет ли смысл различать объективную и субъективную религиозность?
26. Рассмотрите религию в аспекте понятий конечного и бесконечного.
27. Охарактеризуйте религию как связь абсолютного и относительного.
28. Осмыслите абсолютное как единое, относительное — как многое и единство.
29. Объясните абсолютное как основание, а относительное как обоснованное и условие.
30. Почему абсолютное толкуют как непрерывное, а относительное как прерывное?
31. Опишите относительное как видимость и кажимость абсолютного.
32. Сопоставьте альтернативные учения о трансцендентности и имманентности Абсолюта.
33. Какую роль категории границы и пограничной ситуации играют в философии религии?
34. Что такое софийность как связь абсолютного и относительного?
35. Сформулируйте основной вопрос религии и выделите его аспекты.
36. Что такое бытие и каковы его альтернативные трактовки в философии религии?
37. Каковы функции понятия небытия в философии и теологии?
38. Раскройте понятие религии в аспекте взаимосвязи понятий существования и бытия.
39. Каковы основные модели соотношения сущности человека и его существования?
40. Рассмотрите понятие свободы в философско-религиозном аспекте.
41. Определите религию как онтологическое отчуждение человека.
42. Сопоставьте гегельянскую и марксистскую версии религиозного отчуждения.
43. Разъясните древнегреческое понятие теологии.
44. Что нового внесло христианство в развитие теологии? Каково общекультурное значение теологии?
45. Что такое «либеральная теология»?
46. Почему деривативная теология имеет амбивалентный характер и склонна к ереси?

47. В чем суть теоретических разногласий между христианской теологией и религиоведением?
48. Определите понятия экзегетики, герменевтики и герменевтического круга.
49. Какова этимология термина *Бог*?
50. Почему понятие Бога прежде всего определяют как «полноту бытия»?
51. Сопоставьте апофатическую и катафатическую версии теологии.
52. Какова суть пантеизма? Чем религиозный пантеизм отличается от атеистического?
53. Расскажите о пантеистическом учении об эманации.
54. Сравните пантеизм и панентеизм.
55. Каковы мировоззренческие и культурологические последствия монотеизма?
56. Сопоставьте понятия *ничто* и *нечто* и разъясните монотеистическое понятие творения из ничего.
57. Как взаимосвязаны деизм и атеизм?
58. Разъясните «парадокс творения» Ю. Бохеньского.
59. В каком органе человека богословы усматривают средоточие связи с Богом?
60. Кого и как могут убеждать основные доказательства бытия Бога?
61. Раскройте принцип детерминизма как основу космологического аргумента о бытии Бога.
62. Определите роль категорий причины и следствия в философии религии.
63. Что нового Авиценна внес в космологическое доказательство Аристотеля?
64. Разъясните онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского.
65. Как Кант пытался атаковать онтологическое доказательство бытия Бога?
66. Найдите сильные и слабые стороны в телеологическом доказательстве бытия Бога.
67. Изложите теодицею Лейбница.
68. Сопоставьте историческое и психологическое доказательства бытия Бога.
69. Что нового Кант внес в моральное доказательство бытия Бога?
70. Оцените пари Паскаля о рисках веры и неверия в Бога.
71. Что такое чудо и как оно трактуется в мировых религиях?
72. Каким было отношение к чудесам у физиков XVII в.?
73. Опишите философско-религиозное обоснование чудес.

74. Какую роль играет понятие времени в философии религии и теологии?
75. Сравните главные философско-религиозные модели соотношения времени и вечности.
76. Что такое эсхатология и каковы ее разновидности?
77. Раскройте учения стоиков и христиан о Провиденции.
78. В чем различие взглядов Августина и Пелагия на предопределение и свободу воли человека?
79. Каковы богословские и философские истолкования проблемы закона природы?
80. Разграничьте феномены пророчества и прорицательства.
81. Опишите типы религиозных пророков.
82. Что есть благодать как средство спасения?
83. Раскройте понятие греха в христианстве и его классификацию.
84. Правильно ли объяснять грех природой человеческой свободы?
85. Каковы идейные архетипы понятий духа и души?
86. Проанализируйте основные идеи трудов Гегеля «Философия духа» и «Феноменология духа».
87. Обсудите определения духа как бытия, а души как экзистенции.
88. Сравните учения о материи-субстанции и природе человеческой плоти.
89. Раскройте понятия души как принципа тела и «внутреннего человека».
90. В чем сходятся и различаются учения о бессмертии и смертности души?
91. Проанализируйте проблему реинкарнации, ее основные решения.
92. Сравните учения различных религий о рае и аде.
93. Что такое ангелология и демонология? Каковы классификации ангелов и демонов?
94. Каковы основные взгляды на локализацию души в теле?
95. Что такое добрая духовность и злая духовность?
96. Раскройте понятия духовного человека и плотского человека.
97. Сопоставьте одномерную и дуальную модели человека.
98. Изложите учение апостола Павла о тройственном строении человека и типах людей.
99. Раскройте место сознания, самосознания и бессознательного в структуре души.
100. Обсудите проблему типов целостности человека и христианский идеал человека.
101. Достижим ли идеал гармонически развитого человека?

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Основной

Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века / К. М. Антонов. М., 2009.

Василенко Л. И. Введение в философию религии / Л. И. Василенко. М., 2009.

Иванова И. И. Религиозная философия / И. И. Иванова. Бишкек, 2001.

Кимелев Ю. А. Философия религии : систематический очерк / Ю. А. Кимелев. М., 1998.

Копцева Н. П. Философия религии / Н. П. Копцева. Красноярск, 1999.

Лебедев В. Ю. Религиоведение / В. Ю. Лебедев, В. Ю. Викторov. М., 2011.

Митрохин Л. Н. Понятие религии / Л. Н. Митрохин. М., 2003.

Митрохин Л. Н. Философия религии / Л. Н. Митрохин. М., 1993.

Мюррей М. Введение в философию религии / М. Мюррей, М. Рей. М., 2010.

Назаров В. Н. Введение в теологию / В. Н. Назаров. М., 2004.

Панкин С. Ф. Религиозная антропология / С. Ф. Панкин. М., 2006.

Пивоваров Д. В. Онтология религии / Д. В. Пивоваров. СПб., 2009.

Пивоваров Д. В. Философия религии / Д. В. Пивоваров. М., 2006.

Писманик М. Г. Лекции по религиоведению / М. Г. Писманик. Пермь, 2006.

Подольская Е. А. Религиоведение / Е. А. Подольская, Н. В. Подольская. М., 2010.

Религиоведение : энцикл. словарь. М., 2006.

Смирнова Е. Т. Введение в религиозную психологию / Е. Т. Смирнова. М., 2003.

Философия религии : альманах. М., 2007.

Томпсон М. Философия религии / М. Томпсон. М., 2001.

- Шапошников Л. Е.* История русской религиозной философии / Л. Е. Шапошников, А. А. Федоров. М., 2006.
- Шохин В. К.* Введение в философию религии / В. К. Шохин. М., 2010.
- Яблоков И. Н.* Религиоведение / И. Н. Яблоков. М., 2002.

Дополнительный

- Аббаньяно Н.* Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно. СПб., 1998.
- Абдуллаев Р. Р.* Развитие представлений об относительности и абсолютности в античной философии / Р. Р. Абдуллаев // Филос. науки. 1985. № 6.
- Абеляр П.* Теологические трактаты / П. Абеляр. М., 1995.
- Августин Аврелий.* Исповедь / Аврелий Августин. М., 1989.
- Аверроэс (Ибн Рушд).* Опровержение опровержения / Аверроэс (Ибн Рушд). СПб., 1999.
- Агафонов А. Ю.* Человек как смысловая модель мира / А. Ю. Агафонов. Самара, 2000.
- Адлер А.* Понять природу человека / А. Адлер. СПб., 2001.
- Азимов А.* В начале / А. Азимов. М., 1989.
- Акулинин А. В.* Философия всеединства: от В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому / А. В. Акулинин. Новосибирск, 1990.
- Александр Ф.* Человек и его душа: познание и врачевание от древности до наших дней / Ф. Александр, Ш. Селесник. М., 1995.
- Аль-Фараби.* Философские трактат / Аль-Фараби. Алма-Ата, 1972.
- Андерхилл Э.* Мистицизм: опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Э. Андерхилл. Киев, 2003.
- Андреев Д. Л.* Роза мира. Метафилософия истории / Д. Л. Андреев. М., 1993.
- Анисин А. Л.* Принцип соборного единства в истории философской мысли / А. Л. Анисин. Тюмень, 2010.
- Ансельм Кентерберийский.* Сочинения / Ансельм Кентерберийский. М., 1995.
- Антология средневековой мысли* : в 2 т. Т. 1—2. СПб., 2002.
- Антонян Ю. М.* Человек и Бог, творящие друг друга. М., 2003.
- Аристотель.* Метафизика / Аристотель ; пер. А. В. Кубицкого. Ростов н/Д, 1999.
- Аристотель.* О душе // Аристотель. Соч. : в 4 т. Т. 1. М., 1976.
- Армстронг А. Х.* Истоки христианского богословия / А. Х. Армстронг. СПб., 2003.

- Афанасий Александрийский*. Творения : в 4 т. / Афанасий Александрийский. М., 1994.
- Ахутин А. В.* Понятие «природа» в Античности и в Новое время / А. В. Ахутин. М., 1988.
- Байкушев С.* Seriously о сверхъестественном / С. Байкушев. М., 1991.
- Балашов Ю. В.* Антропный космологический принцип в зеркале криптики / Ю. В. Балашов // Филос. науки. 1990. № 9.
- Барт К.* Очерк догматики / К. Барт. СПб., 2000.
- Безант А.* Алхимия духа / А. Безант. М., 2000.
- Бейль П.* Исторический и критический словарь : в 2 т. / П. Бейль. М., 1968.
- Бергсон А.* Творческая эволюция / А. Бергсон. М., 1998.
- Бердяев Н. А.* Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. М., 1994.
- Беркли Д.* Сочинения / Д. Беркли. М., 1978.
- Бесконечность* и Вселенная / под ред. В. В. Казютинского и др. М., 1969.
- Бёме Я.* О тройственной жизни человека / Я. Бёме. СПб., 2007.
- Блаватская Е. П.* Теософский словарь / Е. П. Блаватская. М., 1994.
- Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М., 1993.
- Боголюбов Н. М.* Философия религии / Н. М. Боголюбов. К., 1915.
- Боголюбов Н.* Теизм и пантеизм и их логическое взаимоотношение / Н. Боголюбов. Н. Новгород, 1899.
- Богословие* в культуре Средневековья. Киев, 1992.
- Бородай Т. Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона / Т. Ю. Бородай. М., 2008.
- Борунков Ю. Ф.* Структура религиозного сознания / Ю. Ф. Борунков. М., 1971.
- Борхес Х. Л.* Письмена Бога / Х. Л. Борхес. М., 1992.
- Бохеньский Ю.* Сто суеверий : крат. филос. слов. предрассудков / Ю. Бохеньский. М., 1993.
- Бруно Д.* Диалоги / Д. Бруно. М., 1949.
- Бубер М.* Я и Ты / М. Бубер. М., 1993.
- Бубер М.* Проблема человека / М. Бубер. М., 1992.
- Булгаков С. Н.* Философия имени / С. Н. Булгаков. Париж, 1953.
- Бурлака А. К.* Метафизика культуры / А. К. Бурлака. СПб., 2009.
- Буткевич Т.* Зло, его сущность и происхождение : в 2 т. / прот. Т. Буткевич. Киев, 2007.
- Бутрын С.* Идея спонтанного возникновения материи из «ничего» в космологии XX века / С. Бутрын // Вопр. философии. 1986. № 4.

- Бэкон Ф.* Сочинения : в 2 т. / Ф. Бэкон. М., 1972.
- Вавилов С. И.* Развитие идеи вещества / С. И. Вавилов // Под знаменем марксизма. 1941. № 2.
- Василий (Родзянко).* Теория распада вселенной и вера отцов / еп. Василий (Родзянко). М., 2003.
- Василий Великий.* Беседы на Шестоднев / Василий Великий. М., 1999.
- Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста / В. И. Вернадский. М., 1988.
- Вио Т. де.* О бессмертии души, или Смерть Сократа / Т. де Вио. СПб., 2001.
- Владимиров Ю. С.* Метафизика / Ю. С. Владимиров. М., 2002.
- Владимиров Ю. С.* Фундаментальная физика, философия и религия / Ю. С. Владимиров. Кострома, 1996.
- Волков А. Б.* Ветхий Завет о жизни и смерти / А. Б. Волков. М., 1996.
- Вольней К. Ф.* Избранные атеистические произведения / К. Ф. Вольней. М., 1962.
- Вольтер Ф.* Философские сочинения / Ф. Вольтер. М., 1988.
- Воронов Л.* Догматическое богословие / Л. Воронов. М., 1994.
- Ворошилова А. А.* Религиозное сознание и способы его существования / А. А. Ворошилова. Красноярск, 2002.
- Вочман Ни.* Духовный человек / Ни Вочман. Чикаго, 1984.
- Габинский Г. А.* Теология и чудо : критика богословских концепций / Г. А. Габинский. М., 1978.
- Гаврюшин Н. К.* Русское богословие : очерки и портреты / Н. К. Гаврюшин. Н. Новгород, 2005.
- Гагарин А. С.* Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх / А. С. Гагарин. Екатеринбург, 2001.
- Гаджиев К. С.* Этюды о тоске человека по вечности / К. С. Гаджиев // Вопр. философии. 2009. № 3.
- Гайденко В. П.* Природа в религиозном мировосприятии / В. П. Гайденко // Вопр. философии. 1995. № 3.
- Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность / П. П. Гайденко. М., 2007.
- Галилей Г.* Диалог о двух системах мира / Г. Галилей // Избр. тр. : в 2 т. Т. 1. М., 1964.
- Гартман Н.* К основоположению метафизики / Н. Гартман. СПб., 2003.
- Гегель.* Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. СПб., 1992.
- Гегель Г. В. Ф.* Философия религии : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. М., 1975, 1977.

- Гегель Г. В. Ф.* Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. Т. 3. М., 1977.
- Геккель Э.* Бог в природе / Э. Геккель. М., 1906.
- Гельвеций К. А.* Сочинения : в 2 т. / К. А. Гельвеций. М., 1973—1974.
- Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике / Р. Генон. СПб., 2000.
- Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. М., 1977.
- Гершензон М.* Дух и душа / М. Гершензон // Наше наследие. М., 1993. № 28.
- Гесиод.* Теогония / пер. В. В. Вересаева.
- Геффдинг Г.* Философия религии / Г. Геффдинг. СПб., 1912.
- Гвишвили Г. В.* Тёмная энергия и «сверхсильный» антропный принцип / Г. В. Гвишвили // Вопр. философии, 2008. № 5.
- Гиренок Ф.* Патология русского ума. Картография духовности / Ф. Гиренок. М., 1998.
- Гиренок Ф. И.* Русские космисты / Ф. И. Гиренок. М., 1990.
- Глаголев С. С.* Пособие к изучению основного богословия / С. С. Глаголев. М., 1912.
- Глаголев С.* Материя и дух / С. Глаголев. СПб., 1906.
- Гоббс Т.* Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. М., 1991.
- Голубинский Ф. А.* Лекции по философии. Метафизика / Ф. А. Голубинский. М., 1984.
- Гольбах П.* Системы природы / П. Гольбах // Избр. произв. : в 2 т. Т. 1. М., 1963.
- Гончаров С. З.* Логика мышления и аксиология сердца / С. З. Гончаров. Екатеринбург, 2006.
- Горфункель А. Х.* Философия эпохи Возрождения / А. Х. Горфункель. М., 1980.
- Григорий Богослов (Назианзин).* Слова. Собрание творений : в 2 т. / св. Григорий Богослов (Назианзин). [Сергиев Посад], 1994.
- Григорий Нисский.* Об устройении человека / св. Григорий Нисский. СПб., 1995.
- Гроф С.* Холотропное сознание / С. Гроф. М., 1996.
- Гроф С.* Человек перед лицом смерти / С. Гроф, Дж. Хэлифакс. Киев, 1996.
- Гудинг Д.* Мировоззрение : в 2 т. / Д. Гудинг, Дж. Леннокс. Т. 2, кн. 2. Ярославль, 2004.
- Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. М., 1984.

- Гурко Е. Н.* Божественная оноματοлогия : Именованіе Бога в імяславіі, сімвалізіме і деконструкціі / Е. Н. Гурко. Мінск, 2006.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. СПб., 2004.
- Давыденко О.* Догматическое богословие / О. Давыденко. Ч. 1, 2. М., 1997.
- Давыдов А.* Научное доказательство личного бессмертия / А. Давыдов. М., 1912.
- Данте А.* Божественная комедия / А. Данте. М., 1967.
- Де Роберти Е. В.* Понятіе разума і закони вселенной / Е. В. Де Роберти. СПб., 1914.
- Девис П.* Суперсила. Поиски единой теории природы / П. Девис. М., 1989.
- Декарт Р.* Сочинения : в 2 т. / Р. Декарт. М., 1989.
- Демонология* эпохи Возрождения. М., 1996.
- Денисов С. Ф.* Библийские і філософские стратагемы спасенія : антропологические этюды / С. Ф. Денисов. Омск, 2004.
- Деррида Ж.* Эссе об имени / Ж. Деррида. СПб., 1998.
- Дидро Д.* Душа // Сочинения : в 2 т. / Д. Дидро. Т. 1. М., 1986.
- Дильтей В.* Категории жизни / В. Дильтей // Вопр. философии. 1995. № 10.
- Дионисий Ареопагит.* Мистическое богословие / св. Дионисий Ареопагит. М., 1993.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. М., 1979.
- Дионисий Ареопагит.* О божественных именах и мистическом богословии / Дионисий Ареопагит. СПб., 1994.
- Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит. СПб., 1996.
- Дмитриев И. С.* Религиозные искания Исаака Ньютона / И. С. Дмитриев // Вопр. философии. 1991. № 6.
- Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии / А. Л. Доброхотов. М., 1986.
- Докинз Р.* Бог как иллюзия / Р. Докинз. М., 2008.
- Долженков А. В.* Сокрытые истины Библии и Корана / А. В. Долженков. Екатеринбург, 2007.
- Донини А.* Люди, идолы, боги / А. Донини. М., 1962.
- Дубров А. П.* Парапсихология и современное естествознание / А. П. Дубров, В. Н. Пушкин. М., 1990.
- Дугин А. Г.* Философия традиционализма / А. Г. Дугин. М., 2002.

- Дюринг Е.* Ценность жизни / Е. Дюринг. Минск ; М., 2000.
- Евлампиев И. И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина / И. И. Евлампиев. СПб., 1998.
- Евсюков В. В.* Мифы о Вселенной / В. В. Евсюков. Новосибирск, 1988.
- Емельянов Б. В.* Три века русской философии. Русская философия XX века / Б. В. Емельянов. Екатеринбург, 2003.
- Еремеева А. И.* Астрономическая картина мира и ее творцы / А. И. Еремеева. М., 1984.
- Жаров С. Н.* Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки / С. Н. Жаров. Воронеж, 2006.
- Железняк В. Н.* Медиум. Опыт онтологического истолкования кантовской философии / В. Н. Железняк. Пермь, 1997.
- Жильсон Э.* Избранное: христианская философия / Э. Жильсон. М., 2004.
- Жуковский В. И.* Визуальная сущность религии / В. И. Жуковский, Н. П. Копцева, Д. В. Пивоваров. Красноярск, 2006.
- Зандер Л.* Бог и мир : в 2 т. / Л. Зандер. Париж, 1948.
- Зачарованный мир.* Боги и богини. М., 1996.
- Звиревич В. Т.* Обожение человека в Античности / В. Т. Звиревич. Екатеринбург, 2001
- Западная теология XX века : избр. тексты / под ред. Е. А. Степановой.* Екатеринбург, 2001.
- Зеличенко А. И.* Психология духовности / А. И. Зеличенко. М., 1996.
- Зенько Ю. М.* Психология и религия / Ю. М. Зенько. СПб., 2002.
- Зеньковский В. В.* Основы христианской философии / В. В. Зеньковский. М., 1992.
- Зеньковский В. В.* Апологетика / В. В. Зеньковский. М., 2002.
- Зинченко В. П.* Размышления о душе и ее воспитании / В. П. Зинченко // *Вопр. философии.* 2002. № 2.
- Зубов А. Б.* Православное учение о человеке : избр. ст. / А. Б. Зубов. М. ; Клин, 2004.
- Ибн Сина (Авиценна).* Избранные философские произведения / Ибн-Сина (Авиценна). М., 1980.
- Иванов В. Г.* Проблема мироздания в науке и культуре / В. Г. Иванов, А. В. Солдатов. СПб., 1994.
- Иванова Е. В.* Мифология добра и зла / Е. В. Иванова. Екатеринбург, 1999.
- Иванова И. И.* *Sacra doctrina*: теология, богословие, теософия / И. И. Иванова // *Религиоведение.* 2006. № 2.

- Иванов О. Е.* Метафизика в богословской перспективе / О. Е. Иванов. СПб., 1999.
- Йейтс Ф. А.* Джордано Бруно и герметическая традиция / Ф. А. Йейтс. М., 2000.
- Иларион.* Слово о Законе и Благодати / Иларион. М., 1994.
- Иларион (Алфеев).* Православное богословие на рубеже столетий / еп. Иларион (Алфеев). М., 1999.
- Иларион (Алфеев).* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров / еп. Иларион (Алфеев). СПб., 2007.
- Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / И. А. Ильин. СПб., 1994.
- Имяславие* : антология / ред. Е. С. Полищук. М., 2002.
- Иоанн Лествичник.* Лествица / Иоанн Лествичник. Сергиев Посад, 1908.
- Иоанн Лествичник.* Лествица, возводящая на небо / Иоанн Лествичник. М., 1988.
- Иоанн (Снычев).* Посох духовный / митрополит Иоанн (Снычев). СПб., 2002.
- Ирхин В.* Уставы небес / В. Ирхин, М. Кацнельсон. Екатеринбург, 2000.
- Казаков Е. Ф.* Генезис душевной жизни / Е. Ф. Казаков. Кемерово. 2000.
- Камю А.* Бунтующий человек / А. Камю. М., 1990.
- Кант И.* Религия в пределах только разума / И. Кант // Трактаты и письма. М., 1980.
- Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант // Кант И. Соч. : в 6 т. Т. 3. М., 1964.
- Капра Ф.* Дао физики. Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом / Ф. Капра. СПб., 1994.
- Капралов Е.* Вопросы вечности и положительная наука / прот. Е. Капралов. Киев, 2004.
- Кармин А. С.* Проблема бесконечности и диалектика абсолютного и относительного / А. С. Кармин // Филос. науки. 1987. № 1.
- Кармин А. С.* Познание бесконечного / А. С. Кармин. М., 1981.
- Карпунин В. А.* Воля к бытию: онтологический импульс / В. А. Карпунин. СПб., 2004.
- Карсавин Л. П.* София земная и горняя / Л. П. Карсавин // Вопр. философии. 1991. № 9.
- Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. М., 1998.
- Катасонов В. Н.* Борющийся с бесконечностью / В. Н. Катасонов. М., 1999.

- Кейс В.* Духовность. Формы, принципы, подходы : в 2 т. / Ваайман Кейс. М., 2009.
- Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу / Ф. Х. Кессиди. М., 1972.
- Кестлер А.* Дух в машине / А. Кестлер // *Вопр. философии.* М., 1993. № 10.
- Килис Ю. А.* Абсолютное и человеческое / Ю. А. Килис. Омск, 1999.
- Кимелев Ю. А.* Философский теизм. Теология современных форм / Ю. А. Кимелев. М., 1993.
- Киприан (Керн).* Чудо / Киприан (Керн) // *Богословский сборник.* Вып. 7. М., 2001.
- Клеман О.* Богословие отцов Древней Церкви / О. Клеман. М., 1993.
- Клемен К.* Жизнь мёртвых в религиях человечества / К. Клемен. М., 2002.
- Климент Александрийский.* Строматы / Климент Александрийский. СПб., 2003.
- Князев В. М.* Целительные силы русской духовности / В. М. Князев. Тюмень, 1997.
- Коган Л. Н.* Вечность / Л. Н. Коган. Екатеринбург, 1994.
- Коган Л. Н.* Зло / Л. Н. Коган. Екатеринбург, 1992.
- Кожев А.* Введение в учение Гегеля / А. Кожев. СПб., 2004.
- Коллинс Ф.* Доказательство Бога. Аргументы ученого / Ф. Коллинс. М., 2008.
- Колосницын В. И.* Религиозное отчуждение / В. И. Колосницын. Свердловск, 1987.
- Колосницын В. И.* Лекции по теории научного атеизма. Ч. 1 / В. И. Колосницын. Свердловск, 1975.
- Колосницын В. И.* Человек и Бог / В. И. Колосницын. Свердловск, 1968.
- Комаров С. В.* Метафизика и феноменология субъективности / С. В. Комаров. СПб., 2007.
- Конт О.* Дух позитивной философии / О. Конт. СПб., 1910.
- Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии / Ф. Ч. Коплстон. М., 1997.
- Корет Э.* Основы метафизики / Э. Корет. Киев, 2001.
- Коркунова О. В.* Проблема духовного в философской антропологии / О. В. Коркунова. Екатеринбург, 2006.
- Коркунова О. В.* Образ человека в теософии / О. В. Коркунова. Екатеринбург, 2002.
- Корзо М. А.* Образ человека в проповеди XVII века / М. А. Корзо. М., 1999.

- Корольков А. А.* Русская духовная философия / А. А. Корольков. СПб., 1998.
- Космическое мировоззрение — новое мышление XXI века : в 3 т. Т. 3.* М., 2004.
- Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и Средние века : (исследования и переводы) / общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М., 2005.*
- Косыхин В. Г.* Онтология и нигилизм: от Хайдеггера к постмодерну / В. Г. Косыхин. Саратов, 2008.
- Красиков В. И.* Конструирование онтологий. Эфемериды / В. И. Красиков. М., 2007;
- Красников А. Н.* Методологические проблемы религиоведения / А. Н. Красников. М., 2007.
- Крейг У.* Самое начало. Происхождение Вселенной и существование Бога / У. Крейг. Киев, 1990.
- Кришнамурти Д.* Проблема жизни : в 2 кн. / Д. Кришнамурти. М., 1993.
- Круглова И. Н.* Метафизика судьбы как онтология свободы / И. Н. Круглова. Красноярск, 2007.
- Ксенофонов В. И.* Духовность как экзистенциальная проблема / В. И. Ксенофонов // Филос. науки. 1991. № 12.
- Кувакин В. А.* Личная метафизика надежды и удивления / В. А. Кувакин. М., 1993.
- Кудрявцев В. Д.* Об источнике идеи Божества / В. Д. Кудрявцев. М., 1864.
- Николай Кузанский.* Об ученом незнании / Николай Кузанский // Николай Кузанский. Соч. : в 2 т. Т. 1. М., 1979.
- Кураев А.* Христианская философия и пантеизм / диакон А. Кураев. М., 1997.
- Куртц П.* Испытание потусторонним / П. Куртц. М., 1999.
- Кутырёв В. А.* Бытие или ничто / В. А. Кутырёв. СПб., 2010.
- Кьеркегор С.* Страх и трепет / С. Кьеркегор. М., 1993.
- Кюнг Г.* Начало всех вещей. Естествознание и религия / Г. Кюнг. М., 2007.
- Кюнг Г.* Существует ли Бог? / Г. Кюнг. М., 1982.
- Лагранд Л. Е.* Общение после смерти / Л. Е. Лагранд. СПб., 1997.
- Ладыженский М. В.* Сверхсознание и пути его достижения / М. В. Ладыженский. М., 2002.
- Лаздин Р. Х.* От материи к Богу. Фундаментальные вопросы бытия / Р. Х. Лаздин. М., 1998.

- Ламетри Ж. О.* Трактат о душе / Ж. О. Ламетри // Ламетри Ж. О. Соч. М., 1983.
- Ламонт К.* Иллюзия бессмертия / К. Ламонт. М., 1984.
- Ланге Н. Н.* Душевные движения / Н. Н. Ланге. СПб., 1986.
- Лапшин И. И.* Проблема «чужого я» в новейшей философии / И. И. Лапшин. СПб., 1910.
- Лебон Г.* Психология народов и масс / Г. Лебон. СПб., 1995.
- Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. М., 1994.
- Леви-Строс К.* Первобытное мышление / К. Леви Строс. М., 1994.
- Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. М., 2000.
- Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. СПб., 1998.
- Ледбитер Ч.* Высшее сознание / Ч. Ледбитер // Вестн. теософии. 1913. № 5, 6.
- Лейбниц Г. В.* Теодицея / Г. В. Лейбниц // Лейбниц Г. В. М. Соч. : в 4 т. Т. 4. М., 1989.
- Леонтьев К. Н.* Избранное / К. Н. Леонтьев. М., 1993.
- Лившиц Р. Л.* Духовность и бездуховность личности / Р. Л. Лившиц. Екатеринбург, 1997.
- Лобанов С. Д.* Бытие и реальность / С. Д. Лобанов. М., 1999.
- Лобовик Б. А.* Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. Киев, 1986.
- Лобье П. де.* Время конца времен : эссе на тему христианской эсхатологии / П. де Лобье. М., 1995.
- Лойола И.* Духовные упражнения / Игнатий Лойола. Краков, 1933.
- Лонг М. Ф.* Магия чудес / М. Ф. Лонг. Киев ; Львов, 1998.
- Лопатин Л. М.* Аксиомы философии : избр. ст. / Л. М. Лопатин. М., 1996.
- Лоргус А.* Дух и душа: природа и бытие / свящ. А. Лоргус. М. ; Клин, 2004.
- Лосев А. Ф.* Личность и Абсолют / А. Ф. Лосев. М., 1999.
- Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос / А. Ф. Лосев. М., 1993.
- Лосев А. Ф.* Философия имени / А. Ф. Лосев. М., 1990.
- Лосский В. Н.* Боговидение / В. Н. Лосский. М., 2003.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. М., 1991.
- Лосский Н. О.* Бог и мировое зло / В. Н. Лосский. М., 1994.

- Лосский Н. О.* Учение о перевоплощении. Интуитивизм / В. Н. Лосский. М., 1992.
- Лукач Й.* Пути богов / Й. Лукач. М., 1984.
- Лукреций Кар.* О природе вещей / Лукреций Кар. М., 1983.
- Льюис К. С.* Чудо / К. С. Льюис. М., 1991.
- Майоров Г. Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические / Г. Г. Майоров. М., 2004.
- Майоров Г. Г.* Цицерон и античная философия религии / Г. Г. Майоров. М., 1989.
- Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Г. Г. Майоров. М., 1979.
- Макарий Д. Б.* Православно-догматическое богословие : в 2 т. СПб., 1868.
- Макарий (Булгаков).* Введение в православное богословие / митр. Макарий (Булгаков). М., 1994.
- Макарий (Оксиюк).* Эсхатология св. Григория Нисского / Макарий (Оксиюк). М., 1999.
- Макдауэлл Дж.* Неоспоримые свидетельства / Дж. Макдауэлл. М., 1992.
- Максимов Ю.* Пневматология апологетов II века / Ю. Максимов // Альфа и Омега. 2006. № 2 (46).
- Малиновский Н. П.* Православное догматическое богословие : в 4 т. / прот. Н. П. Малиновский. Сергиев Посад, 1910.
- Мамлеев Ю.* Судьба бытия. За пределами индуизма и буддизма / Ю. Мамлеев. М., 2006.
- Мандес М. И.* Огонь и душа в учении Гераклита / М. И. Мандес. Одесса, 1912.
- Марешаль С.* Избранные атеистические произведения / С. Марешаль. М., 1958.
- Маритен Ж.* Философ в мире / Ж. Маритен. М., 1994.
- Марков Б. В.* Человек, государство и Бог в философии Ницше / Б. В. Марков. СПб., 2005.
- Мартин* Хайдеггер и теология : в 2 ч. М., 1974.
- Марсель Г.* Опыт конкретной философии / Г. Марсель. М., 2004.
- Маслоу А.* Психология бытия / А. Маслоу. М., 1997.
- Материалисты древней Греции.* М., 1955.
- Медведев М. И.* Человек и его отражение в религии / М. И. Медведев. Минск, 1983.
- Мееровский Б. В.* Английский деизм и Джон Локк / Б. В. Мееровский // Филос. науки. 1972. № 4.

- Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие / Иоанн Мейендорф. Рига, 1992.
- Мелих Ю. Б.* Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия / Ю. Б. Мелих. М., 2003.
- Мелье Ж.* Завещание : в 3 т. / Ж. Мелье. М., 1954.
- Менделеев Д. И.* Заветные мысли / Д. И. Менделеев. М., 1995.
- Мень А.* Магизм и единобожие / А. Мень. М., 2004.
- Мень А.* Тайна жизни и смерти / А. Мень. М., 1992.
- Мерло-Понти М.* Око и дух / М. Мерло-Понти. М., 1992.
- Милославский П.* Исследования о странствиях и переселениях душ / П. Милославский // Переселение душ. М., 1994.
- Миронов А. Ю.* Историзм и теология / А. Ю. Миронов // Вопр. философии. 2000. № 11.
- Мистическое богословие.* Киев, 1991.
- Митрохин Л. Н.* Философские проблемы религиоведения / Л. Н. Митрохин. СПб., 2008.
- Михаил (Грибановский).* Лекции по введению в круг богословских наук / еп. Михаил (Грибановский). Киев, 2003.
- Михаил (Мудьюгин).* Введение в основное богословие / архиеп. Михаил (Мудьюгин). М., 1995.
- Митер Х. Г.* Основные идеи кальвинизма / Х. Г. Митер. СПб., 1995.
- Михаил (Семенов).* Бессмертие души / архим. Михаил (Семенов). СПб., 1906.
- Монтень М.* Опыты : в 3 кн. / М. Монтень. М. ; Л., 1958.
- Москвичева Н. А.* Рудольф Штайнер (эзотерическая философия) / Н. А. Москвичева. М. ; Ростов н/Д, 2006.
- Московичи С.* Машина, творящая богов / С. Московичи. М., 1998.
- Московичи С.* Век толп : ист. трактат по психологии масс / С. Московичи. М., 1998.
- Моуди Р.* Жизнь после смерти / Р. Моуди. М. ; Рига, 1991.
- Мун С. С.* Бог и мы / С. С. Мун. М., 1992.
- Мунье Э.* Что такое персонализм / Э. Мунье. М., 1994.
- Мысли о душе: Русская метафизика XVIII века.* СПб., 1996.
- Мюшембле Р.* Очерки по истории дьявола, XII—XX вв. / Р. Мюшембле. М., 2005.
- Нагевичене В. Я.* Целостный человек: христианская традиция / В. Я. Нагевичене, Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 2005.
- Немезий Эмесский.* О природе человека / Немезий Эмесский. М., 1996.
- Несмелов В. И.* Наука о человеке : в 2 т. / В. И. Несмелов. Казань, 1994.

- Нестерук А.* Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / А. Нестерук. М., 2006.
- Никитин Е. П.* Духовный мир: органичный космос или разбегающаяся вселенная? / Е. П. Никитин // *Вопр. философии.* 1991. № 8.
- Никонов К. И.* Религиозен ли человек по природе? / К. И. Никонов. М., 1990.
- Ницше Ф.* Антихристианин / Ф. Ницше // *Сумерки богов.* М., 1989.
- Ничипоров Б. В.* Введение в христианскую психологию / Б. В. Ничипоров. М., 1994.
- О первоначалах мира* в науке и богословии : сб. ст. СПб., 1993.
- Океанская Ж. Л.* Язык и космос : «Философия имени» о. Сергия Булгакова / Ж. Л. Океанская. М., 2008.
- О'Коллинз Дж.* Фундаментальная теология / Дж. О'Коллинз. СПб., 1993.
- Омельчук Р. К.* На пути к онтологии веры / Р. К. Омельчук. Иркутск, 2010.
- Ориген.* О началах / Ориген. М., 1995.
- Орлов В. В.* Избранные труды : в 2 ч. / В. В. Орлов. Пермь, 2002.
- Орлов М. А.* История сношений человека с дьяволом / М. А. Орлов. М., 1992.
- Осипов А. И.* Основное богословие / А. И. Осипов. М., 1994.
- Основы буддийского мировоззрения.* М., 1994.
- Основы онтологии.* СПб., 1996.
- Паври П. Т.* Теософия в вопросах и ответах / П. Т. Паври. М., 1997.
- Панкин С. Ф.* Религиозная антропология : конспект лекций / С. Ф. Панкин. М., 2006.
- Парадоксы бесконечного.* Минск, 2000.
- Паскаль Б.* Мысли / Б. Паскаль. М., 1994.
- Патнэм Х.* Философия сознания / Х. Патнэм. М., 1999.
- Певницкий В. Ф.* О загробной жизни / В. Ф. Певницкий. Киев, 1903.
- Перцев А. В.* Типы методологий историко-философского исследования. Закат рационализма / А. В. Перцев. Свердловск, 1991.
- Петренко В. Ф.* Психосемантика сознания / В. Ф. Петренко. М., 1988.
- Петров А. В.* Феномен теургии / А. В. Петров. СПб., 2003.
- Петров А. Н.* Ключ к сверхсознанию / А. Н. Петров. М., 1999.
- Петров Ф. Н.* Эсхатологический миф: миф о грядущей гибели и последующем возрождении мира / Ф. Н. Петров. Челябинск, 2001.
- Петтацони Р.* Высшее существо: феноменологическая структура и историческое развитие / Р. Петтацони // *Религиоведение.* 2001. № 1.

- Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве.* Париж, 1935.
- Пивоваров Д. В.* Синтетическая парадигма в философии / Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 2011.
- Пивоваров Д. В.* Душа и вера / Д. В. Пивоваров. Оренбург, 2003.
- Пивоваров Д. В.* История и философия религии / Д. В. Пивоваров, А. В. Медведев. Екатеринбург, 2000.
- Пикок А.* Богословие в век науки / А. Пикок. М., 2004.
- Пикок А.* От науки к Богу: Новые грани восприятия религии / А. Пикок. М. 2002.
- Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения / Ч. С. Пирс. М., 2000.
- Планк М.* Религия и естествознание / М. Планк // *Вопр. философии.* 1989. № 3; 1990. № 8.
- Плантинга А.* Бог, природа и зло / А. Плантинга. Новосибирск, 1995.
- Платон.* Собрание сочинений : в 4 т. / Платон. М., 1994.
- Плотин.* Избранные трактаты : в 2 т. / Плотин. М., 1994.
- Позов А. С.* Основы древнецерковной антропологии : в 2 т. / А. С. Позов. Мадрид, 1965—1966.
- Полкинхорн Дж.* Вера глазами физика / Дж. Полкинхорн. М., 2001.
- Полкинхорн Дж.* Наука и богословие / Дж. Полкинхорн. Введение. М., 2004.
- Половинкин С. М.* Русская религиозная философия : избр. ст. / С. М. Половинкин. СПб., 2010.
- Пономарев П. П.* Идея спасения как основной принцип христианского вероучения / П. П. Пономарев. Казань, 1911.
- Понятие судьбы в контексте разных культур.* М., 1994.
- Попов И. В.* Идея обожения в древневосточной церкви / И. В. Попов. М., 1909.
- Почепцов Г. Г.* Тоталитарный человек. Очерки тоталитарного символизма в мифологии / Г. Г. Почепцов. Киев, 1994.
- Православное учение о человеке : избр. ст. М. ;* Клин, 2004.
- Прилуцкий А. М.* Дискурс теологии / А. М. Прилуцкий. СПб., 2006.
- Проблема человека в западной философии.* М., 1998.
- Прокл.* Первоосновы теологии / Прокл. М., 1993.
- Психологические аспекты буддизма.* Новосибирск, 1986.
- Пухов Г. Ю.* Мировоззрение / Г. Ю. Пухов. М., 2008.
- Пушкин В. Г.* Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру / В. Г. Пушкин. СПб., 2003.

- Пушкин В. Г.* Философия Гегеля: абсолютное в человеке / В. Г. Пушкин. СПб., 2000.
- Райри Ч.* Основы богословия / Чарльз Райри. М., 2001.
- Рассел Б.* Почему я не христианин / Б. Рассел. М., 1988.
- Раушенбах Б. В.* О логике троичности / Б. В. Раушенбах // Вопр. философии. 1990. № 11.
- Реати Ф. Э.* Бог в XX веке: человек — путь к пониманию Бога / Ф. Э. Реати. СПб., 2002.
- Реати Ф. Э.* Есть ли Бог? Введение в философское богословие / Ф. Э. Реати. Гатчина, 2000.
- Риккерт Г.* Философия жизни / Г. Риккерт. Киев, 1998.
- Робинсон Дж.* Быть честным перед Богом / Дж. Робинсон. М., 1993.
- Рождественский Н. П.* Курс основного богословия / Н. П. Рождественский. СПб., 1893.
- Розеншток-Хюсси О.* Бог заставляет нас говорить / О. Розеншток-Хюсси. М., 1997.
- Роолингз М.* За порогом смерти / Морис Роолингз. СПб., 1994.
- Русский космизм.* М., 1997.
- Рязанцев С.* Танатология (учение о смерти) / С. Рязанцев. СПб., 1994.
- Сабиров В. Ш.* Русская идея спасения / В. Ш. Сабиров. СПб., 1995.
- Сагатовский В. Н.* Философия антропокосмизма в кратком изложении / В. Н. Сагатовский. СПб., 2004.
- Садыков Р. Г.* Природа и разум в исламской философии / Р. Г. Садыков. СПб., 2006.
- Сайр Д.* Парад миров. Типология мировоззрений: теизм, деизм, натурализм, нигилизм, экзистенциализм, восточный мистицизм / Д. Сайр. СПб., 1997.
- Сандулов Ю.* Дьявол. Исторический и культурный феномен / Ю. Сандулов. СПб., 1997.
- Сапронов П. А.* Русская софиология и софийность / П. А. Сапронов. М., 2006.
- Сапронов П. А.* Реальность человека в богословии и философии / П. А. Сапронов. СПб., 2004.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто : опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. М., 2000.
- Сатрем.* Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания / Сатрем. Л., 1989.
- Секлитова Л. А.* Философия Абсолюта / Л. А. Секлитова, Л. Л. Стрельникова. М., 2008.

- Семенкин Н. С.* Философия богоискательства / Н. С. Семенкин. М., 1986.
- Серафим (Роуз).* Душа после смерти / иеромонах Серафим (Роуз). СПб., 1995.
- Серафим (Роуз).* Человек против Бога / иеромонах Серафим (Роуз). М., 1995.
- Сержантов В. Ф.* Человек, его природа и смысл бытия. Л., 1990.
- Сергий (Страгородский).* Православное учение о спасении. М., 1991.
- Сиддонский Ф. Ф.* Генетическое введение в православное богословие / прот. Ф. Ф. Сиддонский. СПб., 1877.
- Сидорова Е. Г.* Буддийская философская антропология глазами психоаналитика / Е. Г. Сидорова. СПб., 2008.
- Силк Дж.* Большой взрыв: рождение и эволюция Вселенной / Дж. Силк. М., 1982.
- Синицын С. А.* Диалектика духовности. От эры Рыбы к эре Водолея / С. А. Синицын. М., 2000.
- Сирс У.* Как тать ночью : Дело о так и не наступившем пришествии / У. Сирс. СПб., 1993.
- Скибицкий М. М.* Мировоззрение, естествознание, теология / М. М. Скибицкий. М., 1986.
- Слинин Я. А.* Трансцендентальный субъект : феноменол. исслед. / Я. А. Слинин. СПб., 2001.
- Соколов Б. Г.* Герменевтика метафизики / Б. Г. Соколов. СПб., 1998.
- Соловьев В. С.* Духовные основы жизни / В. С. Соловьев. СПб., 1995.
- Соловьева О. Л.* Современное русское православное богословие: проблемы и перспективы / О. Л. Соловьева. Минск, 1991.
- Солодухо Н. М.* Философия небытия / Н. М. Солодухо. Казань, 2002.
- Солодухо Н. М.* Бытие и небытие как предельные основания мира / Н. М. Солодухо // Вопр. философии. 2001. № 6.
- Сонди Л.* Судьбоанализ / Л. Сонди. М., 2007.
- Спиноза Б.* Богословско-политический трактат / Б. Спиноза. М., 1998.
- Степанова И. Н.* Духовность как качество личности и проблема ее воспитания / И. Н. Степанова, С. М. Шалютин. Курган, 2004.
- Степанюгин К. В.* Онтологическое доказательство бытия Сверхсущего в истории европейской и русской философии / К. В. Степанюгин // Религиоведение. 2007. № 3.
- Стяжкин Н. И.* Проблема универсалий в средневековой философии / Н. И. Стяжкин // Филос. науки. 1980. № 2.
- Суарес Ф.* Метафизические рассуждения / Ф. Суарес. М., 2007.

- Судзуки Д. Т.* Мистицизм: христианский и буддийский / Д. Т. Судзуки. София, 1997.
- Суинберн Р.* Есть ли Бог? / Р. Суинберн. М., 2003
- Сумерки богов.* М., 1989.
- Суминова Т. Н.* Ноосфера: поиски гармонии / Т. Н. Суминова. М., 2005.
- Сухотра Свами.* Тень и реальность / Свами Сухотра. М., 1998.
- Тарт Ч.* Измененные состояния сознания / Ч. Тарт. М., 2003.
- Тарханов И. Р.* Дух и тело / И. Р. Тарханов. СПб., 1904.
- Тейяр де Шарден П.* Божественная среда / П. Тейяр де Шарден. М., 1992.
- Тейяр де Шарден.* Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. М., 1965.
- Тиллих П.* Систематическая теология : в 3 т. / П. Тиллих. М. ; СПб., 2000.
- Трофимов В. К.* Душа русского народа / В. К. Трофимов. Екатеринбург, 1998.
- Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции / С. Н. Трубецкой. М., 1890.
- Трубецкой С. Н.* О природе человеческого сознания / С. Н. Трубецкой. М., 1954.
- Уайтхед А.* Избранные работы по философии / А. Уайтхед. М., 1990.
- Угринович Д. М.* Проблема трансцендентности Бога в современной христианской теологии / Д. М. Угринович // Филос. науки. 1990. № 1.
- Угринович Д. М.* Психология религии / Д. М. Угринович. М., 1986.
- Унамуно М. де.* О трагическом чувстве жизни / М. де Унамуно М., 1996.
- Усачев А. В.* Онтология в структуре русской религиозной философии / А. В. Усачев. Воронеж, 2006.
- Успенский П. Д.* Новая модель вселенной / П. Д. Успенский. СПб., 1993.
- Уткина Н. Ф.* Тема всеединства в философии Вл. Соловьева / Н. Ф. Уткина // Вопр. философии 1989. № 6.
- Федоров Н. Ф.* Сочинения / Н. Ф. Федоров. М., 1982.
- Федяев Д. М.* Литературные формы приобщения к бытию / Д. М. Федяев. Омск, 1998.
- Фейербах Л.* Избранные философские произведения : в 2 т. / Л. Фейербах. М., 1995. Т. 1, 2.
- Фельми К. Х.* Введение в современное Православное богословие / К. Х. Фельми. М. 1999.
- Феномен человека : антология.* М., 1993.

- Фиолетов Н. Н.* Очерки христианской апологетики / Н. Н. Фиолетов. Киев, 2000.
- Фихте И.* Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / И. Фихте. М., 2000.
- Флоренский П. А.* Имена / П. А. Флоренский. М., 1993.
- Флоровский Г. В.* Пути русского богословия / Г. В. Флоровский. Вильнюс, 1991.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии / Фома Аквинский. М., 2006. Ч. 1, т. 2 (вопросы 1—64).
- Фома Аквинский.* Учение о душе / Фома Аквинский. М. ; СПб., 2004.
- Фонтенель Б.* Рассуждения о религии, природе и разуме / Б. Фонтенель. М., 1979.
- Франк С. Л.* Метафизика человеческого бытия / С. Л. Франк. М., 1990.
- Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека / С. Л. Франк. СПб., 1995.
- Франк С. Л.* Духовные основы общества / С. Л. Франк. М., 1997.
- Франк С. Л.* Учение о переселении / С. Л. Франк // Христианство и индуизм. М., 1992.
- Франк С. Л.* Непостижимое / С. Л. Франк // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.
- Франкл В.* Основы логотерапии. Психотерапия и религия / В. Франкл. М., 2000.
- Фрейд З.* Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Сумерки богов. М., 1990.
- Фромм Э.* Иметь или быть? / Э. Фромм. М., 1990.
- Фромм Э.* Психоанализ и религия / Э. Фромм // Сумерки богов. М., 1990.
- Фромм Э.* Душа человека / Э. Фромм. М., 1962.
- Фрумкин К.* Теория чуда в эпоху науки / К. Фрумкин // Наука и религия. М., 2006..
- Фуллер С.* Антропная или кармическая альтернатива: модернизация научно-религиозного дуализма для XXI века / С. Фуллер // Наука и религия. М., 2006.
- Хаббард Р. Л.* Дианетика / Р. Л. Хаббард. М., 1993.
- Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас. М., 2002.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. М., 1997.
- Хаксли Дж.* Религия без откровения / Дж. Хаксли. М., 1992.
- Хейворд А.* Бог — есть? Взгляд ученого на существование Бога / А. Хейворд. М., 2000.
- Хомяков А. С.* Сочинения : в 2 т. Т. 2 : Работы по богословию / А. С. Хомяков. М., 1994.

- Хомяков М. Б.* Толерантность в христианской философии / М. Б. Хомяков. Екатеринбург, 2000.
- Хоружий С. С.* Диптих безмолвия / С. С. Хоружий. М., 1991.
- Хэтчер У. С.* Понятие духовности / У. С. Хэтчер. Киев, 1992.
- Цветков Е.* Что такое чудо? / свящ. Е. Цветков. М., 1903.
- Циолковский К. Э.* Очерки о Вселенной / К. Э. Циолковский. М., 1992.
- Циолковский К. Э.* Грезы о земле и небе / К. Э. Циолковский. Тула, 1986.
- Чанышев А. Н.* Трактат о небытии : бостонские тезисы / А. Н. Чанышев. М., 2000.
- Чекановский А. И, прот.* Степень неизменности догмата / прот. А. И. Чекановский. Киев, 1913.
- Человек и его духовные ценности.* Курган, 1995.
- Человек как философская проблема: Восток и Запад.* М., 1991.
- Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера / А. Г. Черняков. СПб., 2001.
- Честертон Г. К.* Вечный человек / Г. К. Честертон. М., 1991.
- Чешев В. В.* Человек как мыслящее существо, или Оправдание разума / В. В. Чешев. Томск, 1999.
- Чижевский А. Л.* Космическая философия / А. Л. Чижевский. М., 1990.
- Чуковенков Ю. А.* Формирование христианского человековедения / Ю. А. Чуковенков. М., 2002.
- Шалютин С. М.* Машины. Люди. Ценности / С. М. Шалютин. Курган, 2006.
- Шахнович М. М.* Очерки по истории религиоведения / М. М. Шахнович. СПб., 2006.
- Шахнович М. М.* Парадоксы теологии Эпикура / М. М. Шахнович. СПб., 2000.
- Швейцер А.* Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. М., 1992.
- Шенкао М. А.* Смерть как социокультурный феномен / М. А. Шенкао. Киев ; М., 2003.
- Шестов Л. И.* Избранные сочинения / Л. И. Шестов. М., 1993.
- Шеховцова Л. Ф.* Философско-богословский взгляд на онтологию психических явлений / Л. Ф. Шеховцова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 1.
- Шеховцова Л. Ф.* Принцип антропологизма в современной философии и христианской антропологии / Л. Ф. Шеховцова // Там же. № 3.
- Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирующим / Ф. Шлейермахер. СПб., 1994.

- Шмеман А.* Введение в богословие : курс лекций по догмат. богословию 1949—1950 гг. / А. Шмеман. М., 1993.
- Шопенгауэр А.* О религии / А. Шопенгауэр. СПб., 1908.
- Шохин В. К.* Интеркультурная естественная теология и индийские физико-теологические аргументы / В. К. Шохин // Вестн. РФО. М., 2007. № 3.
- Шредингер Э.* Разум и материя / Э. Шредингер. Ижевск, 2000.
- Шри Ауробиндо.* Западная метафизика и йога / Ауробиндо Шри. Сат-прем, 1970.
- Штайнер Р.* Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека / Р. Штайнер. Ереван, 1990.
- Шубарт В.* Европа и душа Востока / В. Шубарт. М., 2000.
- Шуман А. Н.* Трансцендентальная философия / А. Н. Шуман. М., 2002.
- Шумихина Л. А.* Генезис русской духовности / Л. А. Шумихина. Екатеринбург, 1998.
- Щеглов А. П.* Древнерусская ноуменальная философия / А. П. Щеглов. М. ; Иерусалим. 1999.
- Щедровицкий Д. В.* Пророчества Книги Даниила / Д. В. Щедровицкий. М., 2006.
- Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. М., 1988.
- Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания / Г. Эйкен. СПб., 1907.
- Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения / М. Экхарт. М., 1991.
- Элбакян Е. С.* Религиоведение и теология: специфика объектов исследования / Е. С. Элбакян // Наука и религия. М., 2006.
- Элиаде М.* Космос и история / М. Элиаде. М., 1987.
- Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. М., 1961.
- Элфорд А.* Боги нового тысячелетия / А. Элфорд. М., 1998.
- Эразм Роттердамский.* Философские произведения / Эразм Роттердамский. М., 1987.
- Эриксон Э.* Молодой Лютер : психоаналит. ист. исслед. / Э. Эриксон. М., 1996.
- Это человек :* антология. М., 1995.
- Юдина Н. С.* Теология и философия в религиозной мысли США XX века / Н. С. Юдина. М., 1986.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Д. Юм // Д. Юм. Соч. : в 2 т. Т. 1, кн. 1. М., 1965.

Юм Д. Естественная история религии / Д. Юм // Юм Д. Малые произведения. М., 1996.

Юнг К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. М., 1991.

Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / К. Г. Юнг. М., 1997.

Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий / К. Г. Юнг. М., 1994.

Юнг К. Г. Психология бессознательного / К. Г. Юнг. М., 1996.

Юнг К. Г. Ответ Иову / К. Г. Юнг. М., 1985.

Юрганов А. Л. Категории средневековой культуры / А. Л. Юрганов. М., 1998.

Яки Л. С. Бог и космологи / Л. С. Яки. Долгопрудный, 1993.

Яковлев А. И. Религиозное сознание / А. И. Яковлев. М., 2004.

Янкелевич В. Смерть / В. Янкелевич. М., 1999.

Ясперс К. Ницше и христианство / К. Ясперс. М., 1994.

Учебное издание

Пивоваров Даниил Валентинович

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

В 3 томах

Т. 1. ОНТОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Учебное пособие

Зав. редакцией

Редактор и корректор

Компьютерная верстка

М. А. Овечкина

Р. Н. Кислых

Л. А. Хухаревой

На первой странице обложки:
У. Блейк. Великий архитектор. 1794

Подписано в печать 20.09.2012. Формат $60 \times 84 \frac{1}{16}$
Бумага офсетная. Гарнитура Times
Уч.-изд. л. 31,75. Усл. печ. л. 33,02. Тираж 100 экз. Заказ 1395.
Издательство Уральского университета
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4

Отпечатано в ИПЦ УрФУ
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4
Тел.: +7 (343) 350-56-64, 350-90-13
Факс: +7 (343) 358-93-06
E-mail: press.info@usu.ru