

Е. П. Борзова



ТРИАДОЛОГИЯ

Елена Борзова

Триадология

«СПбКО»

2013

Борзова Е. П.

Триадология / Е. П. Борзова — «СПбКО», 2013

Монография доктора философских наук, профессора Е. П. Борзовой посвящена исследованию роли триалектики миропонимания, триединства, триады и троичности в изучении истории культуры, философии и современных глобальных аспектов развивающейся мировой действительности. Работа представляет новый взгляд на основу развития мира, который автор раскрывает в триалектике миропонимания, показывает ее как существующую во всех религиях и культурах народов мира. Автор считает, что в настоящее время триалектика отражает суть развития человечества, на данный момент сформировавшегося в целостную глобальную систему, требующую адекватного подхода исследования, «новой парадигмы мышления». Такой парадигмой может выступить триалектика как метод мышления на уровне всеобщего и разумного понимания действительности. Общая концепция укладывается в единое учение, которое автор назвал триадологией. В основу монографии положены материалы докторской диссертации и курсы, которые читаются в Санкт-Петербургском государственном университете культуры и искусств: «История философии», «История мировой культуры», «Духовные ценности мировых цивилизаций», «Основы межкультурной коммуникации».

© Борзова Е. П., 2013

© СПбКО, 2013

Содержание

Предисловие	7
Введение	10
Глава I. Триединство в истории культуры	19
1.1 Троицы богов, троичность мироздания и человека в Древнем Египте	21
1.2 Триадичность в культуре Месопотамии	28
1.3 Троичность и Тримурти в духовной традиции Древней Индии	33
1.4 Идея троичности в духовных традициях Китая	40
1.5 Трехчленность и троичная природа библейской картины мира в древнееврейской культуре	48
1.6 Триединство в религии Древней Греции	57
1.7 Троичности в культурах этрусков и римлян	65
1.8 Триады в кельтской религии и в скифском мире	72
1.9. Триадичность в славянской культуре	78
1.10. Троица в христианстве	86
1.11 Триадичность в исламе и мусульманской культуре	99
1.12 Значение идеи триединства в формировании своеобразия культуры Японии	104
Глава II. Роль триединства в историко-философских концепциях	114
2.1 Триадичность в античной философии	116
2.2 Триадицизм в концепциях гностицизма и неоплатонизма	126
2.3 Развитие тринитарного мышления в средние века	135
2.4 Философы Возрождения о троичности	146
2.5 Триединство в философии Нового времени	159
2.6 Русская философия о триединстве и сущности Троицы	176
2.7 Философское осмысление отношения лиц в христианской Троице. Современный взгляд на историю вопроса	217
2.8 Герменевтическая триада	224
2.9 Концепция трех миров К. Р. Поппера	232
2.10 Проблемы синергетической креативной триады	238
2.11 Триединство и «золотое сечение»	252
Глава III. Триадицистика миропонимания и триединство мира	262
3.1 Тринитарная природа противоречия и противоречивая триада как субстанция мировой действительности	264
3.2 Познание триадической природы бесконечного процесса развития мира	277
3.3 Триады познания: чувства, рассудок и разум	291
3.4 Тринитарная природа духовности: душа, дух и Бог	313
Глава IV. Конкретные формы триединства	322
4.1 Триадицицическая концепция культуры	324
4.2 Тринитарная природа личности	334
4.3 Триадицицичность как логическая основа права	346
4.4 Триадицицические парадигмы социального и политического развития	358
Литература	379

Иллюстрации

387

Елена Борзова

Триадология

Научный редактор:

доктор философских наук, профессор И. Ф. Кефели

Рецензенты:

кандидат философских наук, доцент И. А. Аносова

кандидат философских наук, доцент О. В. Плебанек

© Борзова Е. П., 2013

© Издательство «СПбКО», 2013

© Электронное издание Чистяков А. Н., 2013

Предисловие

Триалектика как метод мышления

Монография доктора философских наук, профессора Е. П. Борзовой, выпущенная в свет Санкт-Петербургским государственным университетом культуры и искусств, посвящена комплексному исследованию триад – тринитарных структур в бытии и познании. Триада как метод теоретического конструирования известна в истории европейской мысли со времени греческой античности и неоднократно привлекала к себе внимание исследователей. Однако предмет Е. П. Борзовой не ограничивается историко-философской проблематикой. Автор задается целью рассмотреть сущность тринитарного опыта в понимании логики Целого и обобщить то разнообразие учений о триадах, которое накоплено в истории культуры и различных отраслях социогуманитарного знания.

Следует отметить, что научный интерес к триадической концептуализации целостного миропонимания актуализировался в 1990-е гг., когда стремительно развернулись глобализационные процессы. Призыв к построению единого мира без культурной унификации стимулировал теоретический поиск универсального архетипа единства как основы взаимопонимания в диалоге культур и их гармоничного сосуществования. Средоточием этого поиска и выступил тринитарный опыт, зафиксированный во всех сферах духовной деятельности человеческих обществ. Монография Е. П. Борзовой вносит несомненный вклад в разработку данного научного направления с позиций философии и культурологии.

Авторский замысел раскрывается в стройной тематической последовательности четырех глав книги – «Триединство в истории культуры», «Роль триединства в историко-философских концепциях», «Триалектика миропонимания и триединство мира», «Конкретные формы триединства». Первая глава воссоздает панораму вариантов триадичности картины мира в различных религиозных и этнокультурных традициях. Автор уделяет преимущественное внимание тем представлениям о триединстве мира, которые сложились в эпоху древности, и это вполне оправдано в культурологическом аспекте. Именно в культурах древнего Египта, Месопотамии, Индии, Китая, Греции и Рима триединство связывается с идеей гармонии, совершенного Целого.

Анализируя многообразные этнокультурные варианты триад, Е. П. Борзова демонстрирует инвариантность тринитарного опыта, его архетипический характер, а главное – креативную роль в познании Целого. Триада не есть схема описания целостности, расчлененной на три составляющие. Тринитарный познавательный опыт предполагает присутствие третьего начала в любой дуальности, в любой мыслимой оппозиции и актуализацию этого третьего в живой конкретике единства. Тринитарное проникновение в логику Целого Е. П. Борзова называет триалектикой и скрупулезно прослеживает феномен триалектики в кельтской, скифской, древнеславянской культурах, в ветхозаветной, христианской, исламской и буддийской картинах мира. При этом автор «Триадологии» опирается на широкий круг научной литературы, учитывая результаты этнологических, востоковедных, религиоведческих исследований.

Во второй главе монографии Е. П. Борзова выявляет соотношение триалектики и диалектики в истории философской мысли Европы, включая Россию. По объему этот аналитический историко-философский раздел является самым крупным в книге. Автор проясняет истоки формирования тринитарного опыта в теоретико-понятийном мышлении древнегреческих философов, которыми был впервые поставлен вопрос об едином как условии познания многого. Содержательно раскрывая метафизический аспект постановки этого вопроса в истории древнегреческой мысли, Е. П. Борзова отчетливо показывает, что зарождение диалектики

происходило в русле тринитарного опыта – в стремлении к постижению процессуального единства.

Выступая преимущественно как историк философии, автор «Триадологии» не утрачивает культурологический формат исследования и пристально вглядывается в социокультурную ситуацию функционирования диалектики в Древней Греции, определяет векторы развития этой ситуации. Диалектические парадоксы софистики, ориентированной на социальную прагматику философского дискурса (победу в судебных тяжбах и общественных прениях), внесли в тринитарный опыт новое измерение – субъективную деятельность мышления, безразличного к онтологическому статусу мыслимого содержания. Иначе развивается тринитарный опыт в диалектике Сократа: диалектика как диспутальное искусство преобразуется в процессуальность диалога, приводящего к рождению истины, к проявлению объективного в субъективном. Истина в этом варианте тринитарного опыта заключена не в новизне своего объективного содержания, а в новизне мышления об объективном в процессе диалога.

Е. П. Борзова реконструирует путь становления триады как метода философского конструирования в гностических концепциях и неоплатонизме, в философском дискурсе Средневековья и Нового времени, и разумеется, в творениях классиков немецкой философии. Будучи блестящим знатоком гегелевской философии, Е. П. Борзова глубоко и емко излагает триадическую методологию, присущую каждому из аспектов этой фундаментальной мыслительной системы. Триадическая методология предстает в трудах Гегеля двигателем мышления, а диалектика – методом, посредством которого логика процессуального развивающегося единства становится доступной познающему разуму.

Очень содержательно раскрыт тринитарный опыт в русской философии, которую автор монографии всесторонне знает и, по-видимому, преданно любит. Е. П. Борзова не останавливается только на рассмотрении религиозной ветви отечественной философской мысли, идеологически связанной с базовыми ценностями православия, и тринитарной по своей духовной направленности. На страницах монографии запечатлены тринитарные идеи мыслителей, отдавших дань естественнонаучному космизму, А. В. Сухова-Кобылина, В. И. Вернадского. Весьма интересен подход Е. П. Борзовой к философской герменевтике: в различных этапах концептуализации герменевтической триады автор усматривает диалектику духовного роста личности, восстанавливающей через интерпретацию текстов культуры свою интимную связь с историческим прошлым. Понимание как венец герменевтической процедуры рождает единство объекта (символа, языка, текста), познающего субъекта и обретенного смысла.

Е. П. Борзова не обходит вниманием и позитивизм, для которого, казалось бы, исключительно характерен именно бинаристический стиль мышления. Тринитарный опыт эпистемологической рефлексии К. Поппера (концепция трех миров), проанализированный в «Триадологии», свидетельствует об универсализме триалектики. Универсальность тринитарного опыта подтверждается Е. П. Борзовой на материале синергетики, возникшей в мыслительном контексте постнеклассической рациональности. Диалектика самоорганизующихся систем микро- и макромира, оказавшаяся в фокусе научного познания, привела к постановке вопроса об условиях воссоздания того, что создается природой в процессах самоорганизации.

Креативные системные триады, в которых каждый элемент выступает мерой совмещения двух других, преобразуют хаос в порядок самоорганизации. Но хаос не может выступать необходимым и достаточным условием самоорганизации, и в этой связи, по мысли автора «Триадологии», возникает проблема – может ли ученый возложить на себя роль Творца? Гармония Целого, «золотая пропорция» триединства доступна научному познанию. Свобода познания не ограничена, но человек, вторгаясь в тайны природы, неизбежно соприкасается с нравственным ограничением – ответственностью за последствия применения обретенного знания. Разумное отношение, утверждает автор «Триадологии», и есть тот третий элемент, который выступает мерой человека и природы в их триадической системной самоорганизации.

В третьей главе книги Е. П. Борзова выдвигает собственную философскую концепцию триалектики миропонимания и триединства мира. Гуманистическая сверхзадача этой концепции, фундированной в истории культуры и философии, состоит в поиске путей преодоления противоречий глобализации и прочерчивании контуров единого мира, свободного от нигилистической унификации многообразия историко-культурных традиций и ценностей, проверенных временем.

Конкретные формы триединства анализируются в завершающей – четвертой – главе «Триадологии», где принцип взаимосвязи и взаимодополнительности различных отраслей социогуманитарного знания придается в парадигме тринитарного опыта.

Монография Е. П. Борзовой – это не только значительный теоретический труд, безусловно, интересный для специалистов в области философии и культурологии, но и книга, которая будет востребована студенческой молодежью, стремящейся к духовному росту. Написанная хорошим литературным языком, увлекательная и интригующая «Триадология» займет достойное место в образовательном процессе и проложит путь творческой самореализации многих молодых интеллектуалов.

Островская Е. П., доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. (Вопросы культурологии, 2009, № 2, с. 85–86)

Введение

Вместе с наступлением третьего тысячелетия, вероятно, символично обратиться к исследованию сакральности числа три и, пользуясь системно-сравнительным методом, логически обосновать то, что тайны философского эзотеризма непосредственно связаны именно с ним. Триадология как учение о триединой основе бытия развивающейся в себе мировой действительности призвана показать как в религии, философии и других областях культуры триединство находит свое конкретное выражение.

К началу XXI века следует констатировать как факт, что человечество достигло глобального уровня, выросло и превратилось в мегасистему, оформилось как целое во всеобщем масштабе. Многие его явления стали всемирными: мы говорим о глобальной демографии, ноосфере, мировой экономике, культуре мира, мировой политике, новой политической системе мира, миропорядке и др., рассматривая их в масштабе всей планеты, а частные характеристики, такие как классовые, национальные, региональные, конфессиональные и т. п., стали актуальными только как элементы всеобщего. Превратившись в глобальную систему, оформившись в целостное образование, человечество не только в глубинных сущностных процессах развития, но и в своих внешних проявлениях стало подчиняться универсальным законам, которые до этого момента не были им характерны, поскольку вступают в действие при определенном качественном состоянии объекта, т. е. при достижении уровня всеобщности.

В современных условиях многомерная глобализация действительности предполагает и «новую парадигму мышления», соответствующую этой сущности всеобщего, а именно метод мышления, который обеспечил бы возвращение способности человека к пониманию целого, единства и «единого» внутри объединенного многообразия. Для осознания происходящих в мире глубинных процессов интеграции и формообразующих процессов, ведущих к планетарной целостности, необходимо мышление, способное быть не рациональным в позитивистском духе, прагматичным и рассудочным, а, прежде всего, разумным. «Классические», универсальные процессы нуждаются в «классическом осмыслении», т. е. в исследовании на уровне разума, будучи уже раскрытого в классической философии. Новое заключается в том, что анализ сформировавшейся глобальной системы требует не только соответствующего метода, но и изменения сложившейся точки зрения как в пространстве, так и во времени, рассмотрения человечества с самого начала своего появления как глобального образования. Только поднявшись на всеобщий уровень анализа, изменив масштаб проблемы, рассматривая человечество как единый объект и как всеобщую систему, можно «увидеть» действие в нем универсального закона и, соответственно, тенденции его развития. Движущим фактором развития такой системы сегодня оказывается информационная связь, объединяющая все человечество в единую коммуникацию, которая не тождественна понятию «информационное общество», поскольку в данном случае «информация» должна пониматься предельно обобщенно – на всеобщем уровне, как система – связь сведений, верований, традиций, ценностей, знаний, передаваемых из поколения к поколению при обучении, образовании и воспитании человека. Отсюда следует возрастающая роль классического философского осмысления бытия, выводящего мышление на соответствующий всеобщий уровень, способный понимать систему, субстанционально связанную и развивающуюся в целостность. Кроме того, уяснения связи философии не только с собственным развитием, но и с политикой, природной и культурной средой превратилось сегодня в «веяние времени».

Следовательно, все частные формы философствования, ведущие к утрате целостного восприятия мира, постепенно изживают себя, исчерпывая все свои возможности, объективно возникает потребность в обретении способности философии выразить духовную, культурную и политическую целостность, которая и в истории, и в настоящем начинается с триединства.

Примечательно, что основа философского закона гармонии мира связана с фундаментальным значением числа три, которое создает трехмерный способ бытия и трехмерный образ его мышления.

Целостный мир, включая в свою основу триединство,¹ выступая в виде безусловного качества существования структурных форм идеально-материальной связи, представлен в трех ипостасях как неорганическая природа, жизнь и разум.

Три – это не только число и цифра, в истории науки оно приобрело значение символа идеи синтеза, единства, фундаментального принципа организации природы как целого. Творцы самых древних мифов полагали, что космос в своей основе тройствен, и поэтому тройственным должно быть все, что имеет священное, космическое значение. Символизм троичности нередко усиливался путем сложения и умножения тройки: каждая из трех сфер мироздания в некоторых космологических концепциях делилась на три, число богов в языческих религиях зачастую было кратно трем. Еще древние мыслители (Пифагор, Лао Цзы) говорили о его качественной мере, они отмечали, что единица (монада) – это еще значение нерасчлененного, непроявленного мира, это сплошность, не имеющая многообразия, но мир не может существовать без множества и существует в различии внешних форм. Суть числа «два», диады, несет в себе значение дифференциации, расщепления, двойственности, наконец, разрушения и гибели. Сила объединения и созидания заключается в третьем – единстве, примирении, согласии, – поэтому в качестве структурной единицы для методологии целостного подхода древними мыслителями была избрана триада. Бинарное мышление на первый план выдвигает разделение и оппозицию, и диады явно недостаточно, чтобы быть основой и субстанциональным элементом мира.

Из всех более сложных структур мира действительности именно триада оказывается определяющей качественное состояние любого явления. Древние греки, размышляя над этим, приводили примитивный, но показательный пример: одно зерно еще не кучка зерна, два – тоже, ну а три уже можно назвать качественно новым явлением. В этом простом суждении как раз обнаруживается определяющая роль «трех» в процессе качественного преобразования идеально-материального мира. Неслучайно наличие универсальной семантической формулы триады является причиной ее проявления и во всех основополагающих открытиях науки, в гениальных произведениях искусства, и жизнеспособных религиях мира. В физике еще в 1917 году нидерландский ученый, один из известных исследователей квантовой теории и теории относительности П. Эренфест отмечал, что трехмерность обладает определенными преимуществами, так как при меньшей размерности не могут возникать сложные структуры, а при большей не могут существовать устойчивые атомы и планетные системы, ибо в многомерных моделях физических пространств дополнительные измерения оказываются свернутыми.²

Примечательно, что и современный физик-теоретик, ученый в области квантовой теории твердого тела, теории металлов и магнетизма, доктор М. И. Каганов также утверждает, «что все

¹ Толковый словарь русского языка (под ред. проф. Д. Н. Ушакова. Т. 4. М.: Гос. изд-во иностр. словарей, 1940) так истолковывает следующие понятия: триединый – имеющий тройкий вид, образ, единый в трех проявлениях (С. 799); троичность (троичный, тройственный) – состоящее из трех; в христианской догматике – триединство, состоящее из трех ипостасей (С. 806); Троица в христианском учении – триединое божество, в котором соединяются три лица, три ипостаси: бог-отец, бог-сын, бог-святой дух. Троицей называются и связанные единым культом божества, например, египетская троица: Осирис – отец, Исида – мать, Гор – сын. (С. 806); триада – (от греч. *trias*-три) – целое, состоящее из трех частей или отдельных членов (С. 798); значение следующих понятий определяется таким образом: триадология – учение о триединой основе бытия; триадизм – неоплатоническое понятие, связанное с раскрытием философии при помощи триад. Понятие триады в философии впервые появляется именно в неоплатонизме (III–VI вв.); триалектика – способ мышления посредством диалектической триады, отражающей триединую природу мира; тритеизм, – тритеиты – еретическая секта VI в., согласно которой Бог троичен по своей сущности, три лица Троицы суть три бога; тринитарный – (от лат. *Trinitas* – троица) – состоящее из трех.

² См.: Эренфест П. Относительность. Кванты. Статистика. М., 1972. Это отмечает Р. Г. Баранцев в статье «Тринитарный архетип единства». См.: Наука и богословие: антропологическая перспектива. М., 2004. С. 178–190.

построено из частиц всего трех типов – электронов, протонов и нейтронов»,³ из них состоят «все живые организмы, как и неорганические вещества».⁴ В самом строении всех веществ принимают непосредственное участие всего три типа элементарных частиц»,⁵ хотя элементарных частиц вообще более трехсот и они сами по себе состоят из субэлементарных частиц (кварков).

Связь элементов креационной триады представляет триединство, которое, как философская категория, всегда вызывает разговор о единстве мира, о сущности его гармонического устройства. Русский химик Д. И. Менделеев, научная деятельность которого была обширна и многогранна, в статье «Попытка химического понимания мирового эфира» и в «Заветных мыслях» говорил о понимании мира, исходя из понятия троицы, как несливаемых друг с другом сочетающихся, вечных и все определяющих составляющих: вещества (или материи), силы (или энергии) и духа (или психоза). Известный русский ученый, называвший себя натуралистом, один из ярких представителей русского космизма, В. И. Вернадский также пришел к выводу о несотворимости и вечности не одного, не двух, а трех первоначал мира: материи, жизни и духа. Он считал, что все три начала являются космическими сущностями на основании презумпции их невозникновения и неисчезновения, поскольку нет неопровержимого доказательства, что они когда-то возникли или насовсем исчезли. Эту мысль он доказывает в своей лекции на тему «Начало и вечность жизни» в Петрограде в 1922 году.⁶ Для философии, которая к двадцатому веку делила все мировоззрения на идеализм и материализм, это было очень смелым и необычным заявлением. Учитывая, что оно относилось к послереволюционному времени, когда в России утверждался «воинствующий» атеизм и материализм, такая триада В. И. Вернадского не могла быть воспринята и, тем более, не могла найти отклик и утвердиться в гуманитарной сфере в нашей стране.

В связи с разговором о триединстве мира следует сказать о самобытном русском мыслителе-космисте А. В. Сухово-Кобылине, который в своих философских исканиях, опираясь на гармоническое сочетание точных и гуманитарных наук, выразил свое видение научной картины мира (Всемира), основанной на триединстве. Он писал: «Триединство, Троичность, Триада есть общая форма всякой жизни, а потому формы и логики, и жизни – ибо жизнь по учению спекулятивной философии есть воплотившаяся логика – и эта форма жизни – трехмоментность, триединство – и есть сокложение, т. е. совершенство – полнота, целость, целое, целое триединство – а потому Всемир триедин и Бог триедин».⁷ Исследуя с точки зрения математики золотое сечение как трехмоментную пропорциональность, Сухово-Кобылин показывает как оно образует Всемир, а «Всемир есть реализованное золотое сечение».⁸

В науке триединство, составляющее определенное гармоническое соотношение трех элементов, действительно стали называть «золотой пропорцией», геометрическое деление на две части в режиме золотой пропорции – «золотым сечением», а геометрический образ золотой пропорции – «золотым треугольником». Ученые-естествоиспытатели не перестают удивляться проявлениям этого загадочного соотношения, открывая все новые примеры триадической мудрости природы. Исследуя трехмерный образ бытия, профессор И. Судницин в своей статье «Через трехмерный образ бытия» сформулировал фактическое и вездесущее присутствие числа «три» в самой реальности и в науках, ее изучающих. Он говорит о проявлении триединства в явлениях от «атома до небес»: «Основа всего «материального» мира – атом – не может (за исключением одного лишь водорода, самого простенького из атомов) существовать

³ Каганов М. И. Из чего все состоит // Наука и жизнь. 2003. № 10. С. 20.

⁴ Там же. С. 21

⁵ Там же. С. 22.

⁶ См.: Вернадский В.И., Начало и вечность жизни. Пг., 1922.

⁷ Сухово-Кобылин А.В., Указ соч. М., 1995. С. 19.

⁸ Там же. С. 45.

без наличия третьей частицы, не имеющей заряда, – нейтрона. Для описания всех физических процессов необходимы три параметра (длина, масса, время).

Пространство описывается системой трех координат. Время имеет три диапазона (прошедшее, настоящее и будущее). Все физические тела могут находиться в трех состояниях движения: нулевом (покой), равномерном и ускоренном.

Существуют три основные фазы состояния вещества (твердое, жидкое, газ). Преобладают три типа радиоактивных излучений (альфа, бета и гамма). Известны три основных типа химических связей (ковалентные, ионно-полярные, донорно-акцепторные). Оксиды бывают трех типов (основные, кислотные и амфотерные).

Среди органических соединений преобладают три типа (ациклические, карбоциклические, гетероциклические). Преобладают три типа реакций органических веществ (замещения, присоединения, отщепления). В экологии выделяют три основные группы организмов (продуценты, редуценты, консументы).

Три уровня факторов окружающей среды (оптимум, максимум, минимум). Три основных типа взаимоотношений в биогеоценозах, в том числе в человеческом обществе (пищевые цепи, конкуренция, симбиоз). Три типа основных политических партий (консерваторы, эволюционисты, революционеры). Три типа отношений между государствами (война, нейтралитет, союз).

В философии – знаменитые триады: Декарта (тело – душа – Бог) и Гегеля, представляющие развитие всех процессов в форме трех этапов: тезис – антитезис – синтез (названный так потому, что он соединяет в себе по-новому основные черты обеих предыдущих ступеней развития)».⁹

В истории в качестве базового представления триадичность утвердили гностики, которые понимали ее как тройственную сущность сущего, тройственный путь познания и тройственную структуру человека. Гностические идеи в период I–IV вв. пронизывали все учения Римской империи, диктуя общее направление мировоззрения того времени.

Рождение и развитие русской религиозной философии второй половины XIX – первой половины XX вв. были связаны с формированием ее особенности, ставшей традицией, которая определялась осмыслением христианских догматов и в первую очередь – Божественной Троицы. Этот Серебряный век русской философии проходил под знаком поиска ключа к «тайне Трех», к тайне, хранящейся внутри божественного триединства. Она не только привлекала, манила русских философов, но и доводила до отчаяния, а иногда до «мистического безумия». В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Л. П. Карсавин для объяснения Божественного тринитарного феномена разработали учение о Софии – Премудрости Божьей, которую П. А. Флоренский назвал софиологией, а о загадочном настроении относительно размышлений о Троице он писал: «... или поиски Троицы, или умирание в безумии».¹⁰

Можно добавить, что триадичность свойственна языку, музыке, в целом искусству. Три ипостаси Троицы, трехмерность пространства, три фазы протекания любого действия – все это подчеркивает универсальность значения «трех», которая доказывается и раскрывается различными науками, но наиболее существенным, сложным и важным для философского осмысления его роли в развивающейся действительности является исследование природы функционирования триад, поскольку это отчасти дает ответ на вопрос, почему и как триединство является источником развития мира, и тем Целым, которое удерживает изменяющееся многообразие мира в единстве.

Г. В. Ф. Гегель, являясь самым фундаментальным представителем классической диалектической философии, показал единство мира в развитии посредством применения три-

⁹ Судницин И. Через трехмерный образ бытия // Наука и жизнь. 2003. № 5. С. 26.

¹⁰ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Paris, 1989. С. 63–64.

ады и диалектического метода, основанием которого она являлась и выполняла роль внутреннего двигателя мышления. Однако, термин «диалектика» не совсем точно выражает то, что в мире представляет многообразное единство противоположных элементов, поскольку в нем нет акцента на то, что основой всемирного закона гармонии является именно третий элемент – связь, само единство. Кроме того, многие думают, что термин «диалектика» включает значение числа «два», и речь идет о двух противоположностях, но, на самом деле, диалектика происходит от греческого *διάλεγομαι* и переводится как искусство вести беседу, спор. Термин диалектика (*διάλεχτική*) впервые применил Сократ, обозначивший им искусство вести беседу, а благодаря греческому *δύαη* (двоица) возникло понятие дуализм, который кладет в основу мира два начала. Триалектика же подчеркивает наличие третьего начала, которое внутри «двух» является их основой, и есть то третье, что сначала скрепляет, затем, становясь видимым противоречием, превращается в конкретное единство. Его значение уже говорит о всеобщности закона единства противоположностей как определенной триады. Такая триадология касается не только мышления, но всех областей нашего мира: и природных явлений, как духовных и материальных, и общества. Эту суть диалектического мышления, обосновывающего единство двух противоположностей в третьем, больше отражает термин «триалектика», поскольку речь идет по сути о третьем связующем элементе двух противоположных или триединстве, где третья ипостась есть само единство. Неслучайно А. В. Сухово-Кобылин, исследуя историю философии с точки зрения роли в ней «трех», отмечал, что уже Платон предложил и использовал триаду, которую «понимал» так, что два без третьего объединиться не могут и что потребно третье, их связка, которая бы их в единое соючила». ¹¹

Дуальное или бинарное мышление всегда схематично, будучи одномерным, порождает тем самым линейное представление о связях и сакраментальную постановку вопроса о том, какое «одно» из «двух» первично: бытие или сознание. Здесь нет разговора о природе их связи. Приняв принцип дополнительности, физика примирилась с наличием двух разных форм у одной сущности; в науке использование бинарного мышления правомерно, но когда оно превращается в мировоззрение становится опасным, поскольку по природе агрессивно, оно начинает действовать отрицательно как только превращается из орудия анализа в способ действия в реальном мире. Бинаризм собственно по своей природе антагонистичен, а идеология антагонизма ведет мир к борьбе, войне, раздору.

Итак, триада – это практически универсальное средство описания и понимания явлений и процессов, протекающих в мире, не только материальном, биологическом, но и духовном, это та логическая форма, при помощи которой создается триалектика, понимаемая как способ мышления триадичнот единства мира.

Следует отметить, что триада в философии разных эпох представляла собой одну из важнейших проблем для познания. Редко кто из выдающихся представителей философской мысли и религиозных мыслителей не уделял сложности понимания троичности особое внимание. Сегодня это называется тринитарным опытом, фиксацию которого можно обнаружить в изданных в Мюнхене Е. Шеделем двух томах Международной библиографии тринитарной литературы, где собрано около 6 тысяч работ по триадическим структурам типа *posse – velle – esse*, т. е. *cognition – act-ing-being*, или познание – действие – бытие, соответствующего нашей семантической формуле *рацио – эмоцио – интуицио*. ¹² «В предисловии на шести языках изложена позиция издателя, объясняющего появление подобной библиографии: предпринятое собрание исторического материала имеет целью способствовать растущим поискам духовной целостности. Троичность понимается издателем довольно широко, включая семиотическую триади-

¹¹ Сухово-Кобылин А. В. Указ. соч. С. 39.

¹² См.: *Biblioteca Trinitariorum. International Bibliography, of Trinitarion Literature* / ed. by E. Schadel. Munchen, 1984. Vol. 1. 624 p.; 1988. Vol. 2. 594 p. Рецензия: Баранцев Р.Г., Хованов Н. В. // *Философские науки*. 1990. № 4. С. 141–143.

стику и прочие триадные структуры в современной науке, культуре, философии». ¹³ Попытка обобщения учений о триаде, имеющих на данный момент, и раскрытие триалектики как способа познания трехмерного мира на новом историческом витке интереса к ней, представляются сегодня актуальными.

Следует подчеркнуть, что сложность понимания триады заключается в том, что она ни в коем случае не является схемой, а представляет собой засимволизированное мышлением, в реальности «живое» триединство и условие рождения нового. Любопытен в этом плане пример, связанный с живописью, которая, безусловно, никакой связи не может иметь со схемой и механически-действующим сознанием. Наблюдение, которое сделал художник К. С. Петров-Водкин, исследуя триаду основных цветов «желтый-красный-синий», связано с тем выводом, что у цвета имеется свойство не выбиваться из грехцветия, дающего в сумме белый цвет, т. е. свет. Благодаря этому свойству сложный, двойной цвет вызывает по соседству нехватящий ему для образования трехцветия дополнительный. В качестве примера он называет зеленый луч заката, синюю ночь у костра, красную дорожку на лугу. Это стихийное стремление к гармонии целого через мираж дополнения является свойством и человеческой психики.

Исторический опыт обращения к триадам очень разнообразен, богат, интересен и, безусловно, на каждой новой ступени развития человечества требует нового обобщения, но следует отметить, что задача анализа и внешнего обобщения является сферой исследовательского рассудка. Главная и более сложная проблема, связанная с пониманием триединства, относится к способности человеческого разума, ибо только он может раскрыть то, как триада действует внутри процесса бытия мира и мышления человека, ответить на вопрос, что именно в природе и в мышлении заставляет триадическую форму двигаться и таким образом преодолевать схематизм, механизм и линейность мышления.

Триадой можно назвать совокупность из трех элементов, взаимосвязанных между собой в единое целое. В зависимости от вида связи современный российский исследователь тринитарных архетипов единства Р. Г. Баранцев выделяет следующие типы триад: линейные – это связь рядоположенных трех элементов, расположенных на одной оси в семантическом пространстве (например, левые-центр-правые), диалектические, характеризующиеся известной формулой «тезис-антитезис – синтез», которые раскрывают снятие противоречия и переход в треть, иногда их называют переходными. Системные (целостные) – их единство создается тремя равноправными элементами одного уровня, каждый из которых может служить мерой совмещения двух других. В поисках синтеза многие авторы, переходя к троичным моделям, используют линейные триады. Р. Г. Баранцев считает, что в таких триадах «посредник помещается буквально посередине, т. е. между противоборствующими крайностями, на той же оси, где происходит столкновение, забывая, что он приходит из другого измерения, принося с собой меру примирения». ¹⁴ Системная триада трактуется уже как результат синтеза, где третий элемент оказался необходимым для решения проблемы противоречий, как мера их компромисса, третий судья и условие развития. Триада, как отмечает Р. Г. Баранцев, является универсальным тринитарным архетипом человечества, он таким образом объясняет развитие системной триады: «Известный антропный принцип возник при телеологической интерпретации удивительного факта чрезвычайно тонкой согласованности фундаментальных физических констант. Синергетическая версия этого принципа трактует его как весьма узкий эволюционный коридор в сложное будущее. Рыть этот тоннель в семантическом пространстве предстоит человечеству путём не менее тонкого согласования существующих различий между этносами, нациями, конфессиями. Надежда на Свет будет опираться на целостность земной ноосферы. А минималь-

¹³ Там же. С. 141.

¹⁴ См.: Баранцев Р. Г. Тринитарный архетип единства Я Наука и богословие: Антропологическая перспектива. М., 2004. С. 178–190.

ной структурой, сохраняющей целостность, является системная триада, воплощающая тринитарный архетип».¹⁵

В настоящее время в связи с необходимостью поиска путей к диалогу между Востоком и Западом и обнаружения трудностей взаимопонимания представителей данных культур в силу их большого различия в западно-европейской науке возвращается интерес к пониманию логики Целого и, в связи с этим, к триалектике. На Востоке на протяжении всей истории не нарушалась, а только утверждалась как традиция, связанная с религиозными представлениями о мире (буддизм, индуизм, даосизм конфуцианство), логика Целого и Единства. В Европе она, начиная с возникновения древнегреческой философии, то устанавливалась, то наблюдался сравнительно резкий отход от нее. Последнему способствовали секуляризация мышления, бурное развитие науки и техники, которые особо активизировались в XVII веке. В Новое время, в связи с этим, в Европе имело место падение интереса к системной триаде, но в классической немецкой философии уже И. Кант формулирует три всеобщие идеи, присущие разуму: идея о душе, о мире и о Боге,¹⁶ а Г. В. Ф. Гегель, подводя итог историко-философскому тринитарному опыту, сформировавшемуся к XIX веку, показал, как в системе триединства процесс мышления может воспроизвести целостное объективное, внутри себя движущееся единство мира. Он смог это сделать, поскольку сам тринитарный опыт оформился в целостную систему. Но после этого взлета к вершинам классики в лице гениальных немцев западноевропейское мышление направилось в сторону формирования другой логики – «позитивной», логики анализа, разделяющего все на части, логики «нового рационализма», основанного в отличие от метафизики на здравом рассудке, оно вернулось к законам формальной логики Аристотеля и линейному мышлению.

Антитринитарный нигилизм особенно ярко выразился и развился в неопозитивизме и аналитической философии, наряду с которыми стало развиваться и бинаристическое мышление. Почти два века господства позитивизма во всех его исторических формах в науке повлияло на способ мышления западноевропейского человека. Он стал превозносить формальную логику, при помощи которой легко располагать предметы по своему усмотрению в линейный, причинно-следственный ряд, и не нужно подниматься выше обобщающего внешние признаки рассудка. Традиция же, признающая целостность, троичность как двуединство сущности, соотносящаяся с другой логикой – логикой Целого, в европейском мышлении оказалась нарушенной.

Примечательно, что восточные религии, определяющие до сих пор мировоззрение и культуру Востока, предполагают способ мышления, ориентированный не на формальную логику, а на логику троичности. Известный российский ученый, философ, изучающая Восток, Т. П. Григорьева утверждает, что «осмысление буддизма предполагает не столько знание какой-либо информации, сколько соответствующий способ мышления: открытый подвижный ум, способность к интуитивному, спонтанному видению, – вне действия закона «исключенного третьего» (или то, или это). Не освоив логику Целого (которая лежит в основе научных открытий), не понять логику Срединного Пути, ведущего к спасению».¹⁷

Буддизм, индуизм и даосизм объединяет одинаковое отношение к единству и целому, которое закрепилось в мировоззрении восточного человека и сформировало его отношение к миру и самому себе. Это отношение определило традицию мышления посредством неделимости, учета непротиворечивости сущего, как третьего, в единстве противоположностей. Не только в буддизме, следуя «Сутре о Великой Нирване Гаутамы Будды» нужно помнить, что

¹⁵ Там же. С. 181.

¹⁶ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 228.

¹⁷ Григорьева Т. П. Логика Срединного Пути // Вопросы философии. 2004. № 12. С. 20.

«состоящее из частей подвержено разрушению»,¹⁸ но и согласно Лао Цзы и Конфуцию необходимо чтить традицию, признающую двуединство сущего, как третьего, соединяющего в целое части. В этом суть логики даосизма как Срединного Пути, так как китайские инь и ян, это два модуса вселенской энергии, они не могут ни сталкиваться, ни соединяться, ибо присутствуют друг в друге, пребывая в постоянном изменении, инь-ян не теряют связи, – переходя друг в друга, они пребывают во внутреннем единстве. Индусы тоже находят «неподвижную мудрость» в праджне, понимаемую как неизменный центр, благодаря которому возможно спонтанное, безошибочное действие. Таким образом, восточное сознание изначально ориентировано на триединство, где подвижность сторон обусловлена неподвижным и неизменным Центром. В китайских учениях таким Центром является Великий Предел, уравнивающий крайности. До сих пор китайцы считают свое государство срединным, уравнивающим крайности «Востока» и «Запада», «Севера» и «Юга».

Т. П. Григорьева в своей статье «Логика Срединного Пути» отмечает: «В древнем комментарии к «И-цзин» («Книге Перемен»), «Сицычжуань», дается наиболее емкое определение Пути: «Одно инь, одно ян, и есть Дао. Следуя ему, идут к Добру» (кит. Чань, яп. Дзэн – совершенное, всеобщее Добро). Западноевропейский одномерный ум, привыкший видеть что-то одно, понимает эту максиму как чередование инь-ян, тем самым подменяя целое частью. Тогда как «от Дао ни прибавить, ни убавить», сказано в «Чжун-юн», ибо оно есть Целое. Потому и способно привести сущее к Добру. Дао одновременно и чередование инь-ян, и их взаимоприсутствие, а, главное, на одно инь приходится одно ян. То есть совершенный порядок возможен тогда, когда обе стороны достигают полноты, гармоничного равновесия на макро– и микроуровне (в христианской традиции – нераздельное и неслиянное единство – Путь к благому миростроительству). Ни одна из сторон не посягает на другую и не уподобляется ей».¹⁹

Современные японцы, восприняв от китайцев даосизм, не утратили традицию дао, следуя ему в «цзен», они, всегда помня о вечной переменчивости мира, готовые к новому в жизни, умеют вести себя в бурном потоке меняющейся ситуации, чтобы не приходило в противоречие с мировым ритмом, они понимают, что крайность ведет к несчастью, а тот кто следует Пути, входит в Троицу с Небом и Землей, становится Всечеловеком. Как говорят об этом древние тексты: «Когда же высокое и низкое обрели свое место, тогда родились два начала. Лишь человек может стать с ними в один ряд, ибо по природе своей он – вместилище духа, а вместе их всех именуют Тριάдой».²⁰

Христианская религия основополагающей своей традицией имеет целостность в триединстве Троицы, но массовое сознание народов, исповедующих христианство, сегодня утратило ее глубинную суть под натиском секуляризма, позитивизма и прагматического рационализма, которые в Европе начали активно действовать уже в XVII веке, и их влияние актуально до сих пор.



¹⁸ Махапаринирвана – сутра. Сутра о Великой Нирване Гаутамы Будды (избранные главы) / пер. с англ. и коммент. Ф. В. Шведовского; под ред. Т. П. Григорьевой. СПб., 2005. С. 157.

¹⁹ Григорьева Т. П. Логика Срединного Пути // Вопросы философии. 2004, № 12. С. 24.

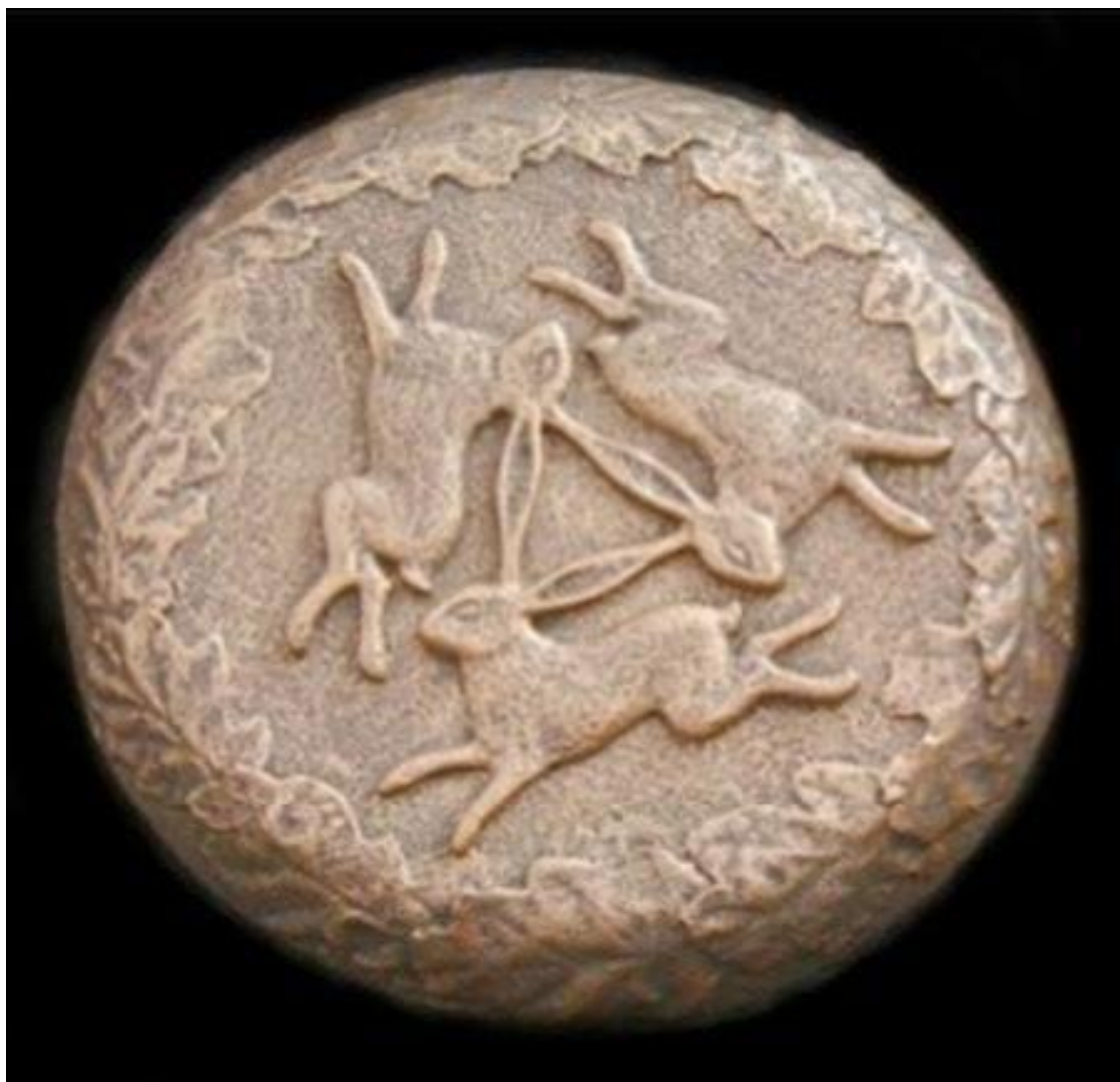
²⁰ Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979. С. 18

Красное кольцо с тремя красными кружками на белом фоне – Символ триадичности мира, его единства и целостности, предложенный Н. К. Рерихом в 1929 году

В 1929 году Н. К. Рерих, хорошо знавший Восток и культуру Европы, провозглашая принципы Пакта по сохранению культурных ценностей, предложил Знамя Мира – символ, представляющий собой красное кольцо с тремя красными кружками внутри, на белом фоне. Это обозначение триадичности мира как символа его единства и целостности, относящееся к глубокой древности и встречающееся почти во всех культурах мира, не может быть ограничено какой-либо сектой, религией и даже традицией, так как представляет эволюцию сознания во всех ее фазах, поскольку является всеобщим принципом, преобразующим и объединяющим мир.

Задача данного философско-культурологического труда заключается в том, чтобы рассмотреть, каким образом в истории культуры и философии триада как триединство является архетипом человеческого мировоззрения и мышления, а также в том, чтобы рассмотреть отношение человека к ней, возможности, открывающиеся ему в освоении тайн ее проявления и развития. Кроме того, в процессе исследования представляется важным ответить на вопросы: как глубоко можно погружаться в тайны создания неживого и живого, постигая условия его воспроизводства? Кто определяет их, Бог или человек? Кто сильнее: природа или человеческий разум в триединстве всеобщего мира?

Глава I. Триединство в истории культуры



- 1.1 Троицы богов, троичность мироздания и человека в Древнем Египте (28).
- 1.2 Триадичность в культуре Месопотамии (39).
- 1.3 Троичность и Тримурти в духовной традиции Древней Индии (46).
- 1.4 Идея троичности в духовных традициях Китая (57).
- 1.5 Трехчленность и троичная природа библейской картины мира в древнееврейской культуре (69).
- 1.6 Триединство в религии Древней Греции (82).
- 1.7 Троичности в культурах этрусков и римлян (91).
- 1.8 Триады в кельтской религии в скифском мире (101).
- 1.9 Триадичность в славянской культуре (109).
- 1.10 Троица в христианстве (119).
- 1.11 Триадичность в исламе и мусульманской культуре (132).
- 1.12 Значение идеи триединства в формировании своеобразия культуры Японии (139)



Метод триадического философского конструирования широко применялся на протяжении всей истории культуры. Сначала в мифах и мировых религиях, затем в философии, везде проявлялась необходимость использования триад. Принцип триадичности имел место в объяснении основы бытия, структуры мироздания, логики познания мира. В реальном пространстве истории уже в египетском эзотеризме использовались понятия троичности и триединства, также они имели место в теогониях Месопотамии, Древней Индии, Китая, Греции. Исследование культуры показывает, что все религиозное мифотворчество архаической эпохи связано с триадическим объяснением мира. Число «три», почитаемое уже в самых ранних цивилизациях, стало главенствующим в культурах, мифах и религиях народов, имеющих абсолютно разную степень развитости. В них складывался и закреплялся тринитарный архетип единства и целостности человеческого мировоззрения.

Среди священных чисел во всех религиозных традициях выделяется роль «трех» как созидательной силы, гармонии. «В трактовке Тройки согласуются между собой пифагореизм и Каббала, христианство и индуизм, даосизм и китайская традиция. Согласно первой «паре» учений – пифагореизму и Каббале, Тройка есть полнота, гармония, понимание. В системах христианства и индуизма Тройка символизирует Божественную Троицу (Отец, Сын и Святой Дух) и Тримурти (Брахма, Вишну и Шива) соответственно, а также тройную организацию человека (тело, душа и дух) и три человеческие природы – гуны (саттва – упорядоченность, раджас – подвижность и тамас – инертность). Даосская и китайская Тройка – это земля, небо и человек».²¹

²¹ Бельденкова Ю. Ю. Священные числа в религиозных традициях // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2004. № 6. С. 124–125.

1.1 Троицы богов, троичность мироздания и человека в Древнем Египте

Среди множества математических значений религиозные мыслители неслучайно выбрали именно число три. Это обусловлено тем, что они придавали числам не только количественные значения, а рассматривали их в качестве носителей тайного сакрального смысла. Число три наделялось первостепенным содержанием, сущность которого пронизывала весь мир, все бытие, все материально-духовные формации, являясь основой и безусловным качеством мира. Разумеется, не только число три имеет значение для объяснения устройства мироздания: пять, например, в Древнем Египте олицетворялось с Гором, соколом, гипотенузой, зрачком глаза, а жрец Гора был хранителем знаний гармонии. Однако число три среди других значительных чисел, таких как один, пять, семь, одиннадцать несет значение функционального масштаба: оно создает, дирижирует, управляет, гармонирует.

Триединство геометрически символизирует «священный» треугольник 3:4:5, в который заключен глаз Гора, и в таком виде он является символом Египта.



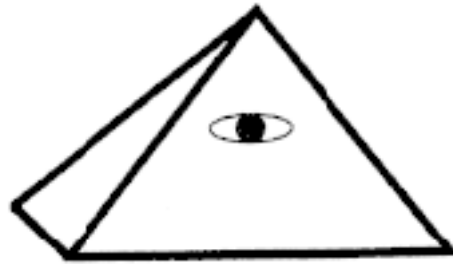
Задача на вычисление площади треугольника Древний Египет



Шотландия. Неолит. Символ солнца

У древних египтян тройка олицетворялась в Исида (Сотис) – богине плодородия, носительнице жизненных, витальных сил, а затем знания и истины. От бога Осириса она произвела на свет сына – Золотого Гора, которого неслучайно отождествляли с соколом, вкладывая в этот символ значение «высокий», «небесный». Все трое составляли триединство богов – Троицу: Исида-Осирис-Гор, триаду, являющейся главной для Египта, символом которой стал «священный» треугольник. Петербургский ученый, архитектор, И. П. Шмелев, исследуя деревянные панели из захоронения древнеегипетского зодчего Хеси-Ра, хранящиеся сегодня в Эрмитаже, показывает каким образом на одной из панелей (4) был получен священный треугольник 3:4:5

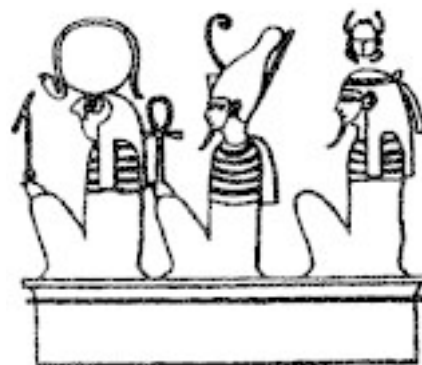
(Исида, Осирис, Гор).²² Кроме того, он доказывает математически, что в Древнем Египте владели формальными кодами ритмического содержания, а соотношение 1:3 называет генетическим кодом, показывая достаточно примеров, подтверждающих это.²³



Пирамида отождествлялась с солнцем. Треугольник с культом бога солнца. На изображении восходящего солнца пирамида видна с боку, в виде треугольника. При восходе или заходе солнца над линией горизонта возникает зодиакальный свет, образующий световой треугольник.

В каждой египетской провинции была своя триада тесно связанных между собой божеств, что не нарушало божественного единства, как и разделение Египта на провинции не нарушало единства центральной власти. Триада, состоявшая из Осириса, Исида, Гора, была главной наиболее популярной и почитаемой во всем Египте. Троица – не единственная догма, хранящаяся в Египте из первоначальных откровений, но вероятно, одна из главных, так как существовало именно три вида сфинксов, символизирующих тайну: андросфинкс – с головой человека и телом льва; криосфинкс – с головой барана; хиеракосфинкс – с головой сокола.

Примечательна глубокая философская мысль египтян о форме равноипостасности внутри Троицы богов, которая встречается в гелиопольском мифе. Согласно ему Шу был сыном Атума, предвечного бога, представляющего «Все» и «Ничто». Атум и Ра отождествлялись, то есть Атум тоже имел солнечную природу (как и Шу, чье имя означает «солнце»). «Атон» буквально «отец» (или солнечный диск), а «Шу, который есть Атон» – это сыновнее солнце; оно являет природу отца, возрождаясь на небе каждое утро. Ту же идею выражает имя Ра-Тарахути, единство солнечного бога-сына Гора и Ра-отца. Сын «равноипостасен» отцу, то есть единство бога не нарушается, но в монотеистический принцип вносится оттенок творческого динамизма (возрождение солнца подобно творению). Впоследствии известный египетский фараон-преобразователь Эхнатон отказался от формулы солнечного богосыновства, заменил «Шу» определением «Ра-отец».



²² Шмелев И.П., Феномен «Древнего Египта». Мн., 1993. С. 21.

²³ Там же. С. 36–37.

Ра. Атум. Хепри

В формуле единства Атона и Шу остается некоторая неясность, поскольку названы только отец и сын, а логика мифа требует триединства, поэтому божественная двоица отца и сына должна быть дополнена образом богини-матери. Третья ипостась безусловно была, она открывается, если обратить внимание на глубокий смысл надписи в храме матери богов в городе Саисе: «Плод, рожденный мною, – солнце», но лик статуи богини символично был закрыт.

О важном значении идеи созидания и постоянного рождения дневного солнца из тьмы ночи повествуют предания о ночном путешествии солнечной барки сквозь царство мрака. Они зафиксированы в Египетской «Книге мертвых», главный смысл которой заключается в раскрытии таинства возрождения солнца, совершающегося в середине ночи. В непостижимых глубинах мира и души таится «божественное вместилище», источник возобновления творческой энергии ночного солнца, где оно соединяется со своей телесной оболочкой, что служит залогом рождения солнца на утреннем небосклоне. Это неведомое «вместилище» называлось «святыней Бенбен», символом которой был космогонический камень Бенбен, связанный с образом птицы Бену – Феникс. Бену у древних египтян – творящая душа Ра, поэтому в «святыне Бенбен» возрождается энергия солнца и энергия души. Святыню хранит Исида – «великая чарами», вершительница чуда преображения солнца, вводящая в солнечный миф женский образ.

В Гелиополе почитались несколько богинь и их божественных супругов, которые были связаны родственными узами. Исида и Осирис – дети Нут (богини неба) и Геба (бога земли), Нут и Геб происходят от Тефнут и Шу-первой пары богов, но далее миф утрачивает определенность. Тайна рождения Тефнут и Шу от первичного Атума зашифрована: в мифологии Атум создал их в акте самооплодотворения; его называют «великий Он-Она». Если другие боги-отцы имеют супруг, то у Атума ее заменяет собственная рука, однако жрецы, посвященные в таинства космогонии, говорили не о руке, а о богине, поскольку «Божьей Рукой» называли и Исиду.

Акт творения мира всегда волновал людей; как и кем он был рожден – это вопрос, ответ на который мы находим в мифах каждого народа. Известный космогонический миф трактует сотворение мира Атумом следующим образом: «вначале в мире царил первозданный Хаос, выразившийся в абсолютном мраке, но однажды появился первый великий Бог Атум-Ра, заявивший: «Я есть, я существую!» – и в доказательство: «Я сотворю мир!». Акт творения он начал с того, что выдохнул из своего рта бога воздуха Шу и выплюнул богиню влаги Тефнут; однако в царившей вокруг крошечной мгле эти боги потерялись, и тогда опечаленный Атум-Ра вырвал у себя глаз, который солнечно осветил мир и позволил найти потерявшихся детей первого Бога; они поженились, и от соединения Воздуха и Влаг в свете божественного Солнца родились бог земли Геб и богиня неба Нут, а уже от их брака – боги Осирис, Сет, Исида и Нефтида; так образовалась Великая Девятка богов, названная греками Эннеадой».²⁴

Боги Египта объединялись, таким образом, в следующие триады: со времен V династии существовала Гелиопольская Троица, представляющая семью Исиды, Осириса, Мемфисская триада богов Птаха, Сохмет и Нефертум возникла, вероятно, в Среднее царство.²⁵ Встречаются еще триады: Нут, Геб, Осирис; Тефнут, Шу, Геб.²⁶ Культ Фиванской триады: Амон, Мут и Хонсу возник в эпоху Нового царства после второго возникновения Фив. Все троичные боги обладают сходными функциями: отец каждой пары является сыном в другой, более ранней триады; каждая богиня может считаться великой Матерью. В высочайшей троице младенца Шу

²⁴ Мировая художественная культура». Древний Египет. Скифский мир: хрестоматия / сост. И. А.Химик. СПб., 2004. С. 72

²⁵ См.: Рак И. В. Мифы Древнего Египта. СПб., 1993. С. 203

²⁶ Там же. С. 232.

окружает в момент рождения дыхание жизни из уст великой богини Феникс, которая является солнечной матерью, чье имя было скрыто от непосвященных. В поздних египетских легендах с этой богиней было связано представление о времени. Периодичность прилета птицы Феникс иногда определяется в 1461 год, что соответствует «Году Бытия» величайшему циклу египетского календаря. Новогодний праздник совпадал с утренним восходом Сириуса – Сотис (Исиды), звезды, символизирующей число три. Слеза Исиды падала к истокам Нила и вызывала его разлив: «Сотис Великая блистает на небе, и Нил выходит из берегов», а бог-отец Осирис уподоблялся оси мира, мировому дереву. На этом священном дереве Ишед египтяне помещали «дом Бену» (Феникс).



Фиванская триада: Амон, Хонсу, Мут. Рельеф из скального храма Гора Рамсеса II в Абу-Симбеле XIX династия. XIII в. до н.

Исида была той богиней, которой, согласно египетскому мифу, Бог Ра раскрыл самую главную тайну власти над миром, людьми и богами, наделил силой, которая превышает всего, – Словом. В нем проявляется символика знания, скрывается истина. Исида стала для египтян символом сакрального знания, хранительницей божественного откровения и истины мира, Софией – Премудростью Божьей в том смысле, как это понимали русские философы В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский. Вероятно, имя, Слово являлись для египтян символами, за которыми открывалась «дверь» в тайные знания, то есть знания, приводящие к пониманию сущности каждой вещи, явления и события, к осознанию значения, которыми наделили их боги. Название любой вещи и есть его имя, именно оно скрывает ее значение, поэтому знать имя, египтяне считали, что знание имени означает доступ к открытию всех значений. Исида неслучайно просит бога Ра открыть свое имя, поскольку это оставалось единственным, что ей было неизвестно: «О мой божественный отец, скажи мне свое имя, ибо тот, кто скажет свое имя, будет жить». В конце концов, она добивается своего желания, Ра открывает богине свое тайное имя, и она становится обладательницей самого великого знания во Вселенной, «первой среди богов».

Большое значение для познания мира и в космической борьбе сил добра и сил зла в Древнем Египте имеет «аху». Один из исследователей древних текстов В. В. Солкин так объясняет это понятие: «Высветить сакральный, т. е. значимый в мире богов, смысл культовых событий и действий могла только «аху» – «сила сияния», или «сила одухотворения» – понятие, употребляемое преимущественно в отношении силы слова. «Сила сияния» обозначает специфическую силу сакрального слова... превращение сверхъестественного в нечто доступное для

восприятия, в событие, имеющее временные и пространственные координаты, осуществляемое посредством слова, которое в силу этой своей функции является сакральным... «Аху» находится в ведении богов, которые связаны со знанием, – Исида, Тот и Ра. Силой сакрального слова Исида и Тот отражают зло и таким образом поддерживают мировой порядок, не давая остановиться вечному круговращению солнечной ладьи Ра». ²⁷

С помощью «аху» Исида исцеляет своего сына Гора, ужаленного скорпионом, оживляет мертвого Осириса; та же «сила сияния» используется в культовой речи, которую египтяне считали «языком богов». «Аху» позволяет увидеть в земных действиях события божественного мира, в вещах новую значимость, связанную потусторонней сферой смыслов. С помощью речи, обладающей «силой сияния», человек проникает в божественный мир. Сакральное слово открывает божественное знание, которое объясняет земную действительность, напоминая, что у всех явлений есть божественное значение, или имя – основа всякого знания. С помощью слова и при помощи «аху» человек проникает в мир знаний, триединство речи, имени и «аху» открывает сущность и божественность самой реальности. В «речевом измерении близости к богу» можно выделить два его аспекта – «сила одушевления», выраженная в произнесении вслух, и «текстуально запечатленное знание». Они представляют собой две нерасторжимые части единого целого, при слиянии которых знание передается согласно всем правилам внутри традиции и становится «именем», а следовательно, «ключом» к просветленному божественному миру, и Маат, олицетворяющую порядок, справедливость и вселенскую гармонию. В Древнем Египте знание изначально находится в божественной сфере и может быть получено лишь при непосредственной помощи божества, человеку не дано самостоятельно познать сущность бога, не может он обрести и другие истины, не прибегнув к посредничеству учителя.

Троичность в Древнем Египте связана не только с троицей богов, символизирующих создание мира, троичен и для египтян сам мир. Мироздание состоит из трех «параллельных» миров: первый мир – это тот, в котором живут люди в земной действительности, второй мир – город мертвых, царство, в котором люди живут в мумифицированном теле, с возвратившейся в него душой Ка. Третий мир – царство Дуат, место «воскресения» Солнца. К началу Среднего царства Дуат начинает отождествляться с западным горизонтом, за который уходит «умершее» Солнце, куда, видимо, попадают души умерших Ба, божественные по своей природе.

Троичность мира соответствует троичности души человека, которую составляют Ка, Ба и Ах. В земном мире они соединены, после смерти разъединяются, и каждая, если готова и может, находит свой мир. Ка – одна из душ – сущностей человека и божества, представление о которой как о «двойнике» и подобии человека, по-видимому, появляется во второй половине Древнего царства. Для Ка египтяне строили гробницу, чтобы обеспечить ее существование в «городе мертвых» в сохраненном мумифицированном теле. Есть мнение о том, что Ка – телесная душа духовной природы, но не видимая глазу. ²⁸ Ба-душа-дух, представляющая «жизненную силу» человека, изображалась в виде сокола с человеческой головой. Уже в «Текстах Пирамид» V и VI династий ей предлагается покинуть гробницу, сблизиться с богами и пребывать в их обществе в потустороннем мире. Ах – одна из душ – сущностей человека и божества, изображаемая в виде хохлатого ибиса, переводится как «просветленный», блаженный. Видимо, «Аху» и «Ах» – одной природы. Есть мнение, что «Ба» и «Ка» – «два энергетических потока, два начала – противоположных и единых, различных и однородных одновременно. Находясь в постоянном соседстве в человеке и взаимодействуя между собой, Ба и Ка являются двумя источниками жизненной энергии. Пока они взаимодействуют между собой, поддерживается процесс жизнедеятельности в организме, человек существует без особых проблем. Слияние Ба

²⁷ Солкин В. В. Сакральный аспект феномена знания в древнеегипетской традиции // Проблема знания в истории науки и культуры. СПб., 2001. С.209.

²⁸ См.: Морэ А. Цари и боги Египта. М, 1998. С. 98–99.

– Ка, их взаимодействие и эволюция рождает Ах. Ах – это посредник между Богом и людьми или низшее божество, способное трактовать послания Богов». ²⁹ Следовательно египтяне уже знали и выражали необходимость для земной жизни связи двух духовных начал Ка и Ба. В их соединении осуществляется жизнь как третья (Ах).

Главная книга Древнего Египта, которой, как известно, пользовались египтяне в Новом царстве, «Книга мертвых», повествует как раз о главном назначении души человека – ее очищении и спасении. Книга состоит из двух частей и обе примечательны относительно идеи триадичности. Первая часть «Книга Амдуат» – «того, что в Дат» – это описание психостазии, взвешивания души, вторая часть раскрывает тайны пути души в запредельном мире.

В книге «Амдуат» описывается, что происходит с душой умершего человека, когда она попадает на суд Осириса. Здесь мы видим то, что в Древнем Египте было довольно глубокое понимание таких понятий как «суд», «справедливость», «гармония», «добро», «зло», египтяне осознавали важность равновесия и «порядка» в мире.

Троичность в Древнем Египте, выраженная в Высшем суде – Суде Осириса, была важна для жизни каждого египтянина, поскольку отражала единство нравственного закона, по которому должен жить каждый человек, и закона всеобщей гармонии мира. Суд Осириса выглядит так: «Осирис, великий бог восседает на троне из чистого золота в короне с двумя перьями; Анубис, великий бог, слева от него, великий бог Тот справа, боги суда над людьми Аментета – справа и слева, а посередине перед ними стоят весы, на которых они взвешивают добрые и злые деяния, и великий бог Тот записывает, а великий бог Анубис произносит приговор». ³⁰ Осириса называют Владыкой Двух Истин, зал суда – Великим Двором Двух Истин, в котором присутствуют две богини Маат (истины и справедливости). Анубис, вводя покойного, приветствует судью: «Привет тебе, великий бог, Владыка Двух истин!». ³¹ «Прошедших на суд разделяли на три группы. Тех, чьи злодеяния весили больше, чем добрые дела, отправляли на съедение Пожирательнице. Тех, чьи достоинства перевешивали, причисляли к богам. А тех, у кого злых и добрых дел оказывалось поровну, заставляли служить Сокар-Осирису». ³²

Суд Осириса представляется как действие неотвратимой необходимости осуществления справедливости, символом которой служит равновесие. Поскольку нет одной правды и одной истины, присутствие двух богинь Маат необходимо. Третьим объективным судом являются весы, и дальнейшая судьба человека зависит от самого человека, от того, какую жизнь он прожил. На картине взвешивания сердца умершего на весах справедливости, имеет большое значение равновесие, устанавливаемое между тяжестью сердца человека и тяжестью статуэтки богини Маат, поскольку жить дальше имеет право тот, кто не нарушает гармонию, равновесие мира. Весы обеспечивали объективный критерий решения Осириса, жить душе вечно или быть съеденным чудовищем. На примере суда Осириса египтяне показывают свое понимание того, что тяжесть греха нарушает гармонию и равновесие в мире, тяжесть греха должна иметь определенную меру для человека. Идея необходимости равновесия и «взвешивания» своих поступков через миф о суде Осириса доносится до каждого, чтобы было понятно, что будущая жизнь зависит от выполнения нравственных принципов в «городе живых», и что главное в человеческой деятельности – не превысить меру равновесия, не перейти границу весов.

Египтяне, в лице жрецов, глубоко осознавали, что, когда совершается безнравственный поступок, нарушается гармония отношений, а дисгармония влияет на всеобщий естественный закон. Чтобы восстановить природный порядок, нужно установить равновесие сторон, которое является единством, мерой – тем третьим, что соотносит определенным образом две стороны,

²⁹ Цилиндры Фараона, или Закон Гармонического резонанса/сост. В.Уваров. – СПб., 1996. С. 24.

³⁰ Мировая художественная культура. Древний Скифский мир: хрестоматия / сост. И. А.Химик. СПб., 2004. С. 192.

³¹ Там же. С. 193.

³² Там же. С. 192.

две чаши, две истины, уравнивает, упорядочивает. Чтобы установить порядок в обществе, нужно установить равновесие между нравственным и безнравственным, поэтому наказание в Суде служит тем третьим, что восстанавливает равновесие, в силу того, что у обидчика отнимается равное нанесенной обиде, а обиженный получает возмещение морального и материального убытка. Кроме того, правовые нормы обеспечивались обрядностью, связанной с храмами, и жрецы наделялись функциями хранителей этих правил поведения.

Следует подчеркнуть, что в Египте понятие о справедливом суде было связано с предотвращением нарушения равновесия между человеком и природой, пониманием того, что и в природе, и в человеке господствует один закон, который и есть справедливость. Равновесие мира, единство, гармония и справедливость – эти понятия для египтянина, как видно, были взаимосвязаны.

Следует подчеркнуть, что в мифе о Суде Осириса очень важна мысль о всеобщем законе как третьем, которое символически обозначили весами. Они в качестве гармонии действуют в природе и устанавливают «порядок», а как нравственный закон проявляются в человеке, устанавливая «порядок» в обществе, являются также объективной сущностью субъективной деятельности, и установление равновесия есть условие гармонии как природных явлений, так и человеческих отношений.

Главная идея второй части «Книги мертвых» Древнего Египта это идея спасения душ, которая заключается в том, что они могут быть бессмертны и только при условии очищения из тьмы пробьются к свету. Солнце есть то высшее – третье, что помогает душам в борьбе между тьмой и светом, его можно трактовать как свет познания, который в пространстве темной ночи освещает дорогу душам, стремящимся к божественному знанию. Мысль, которую стремятся донести жрецы Древнего Египта во второй части «Книги мертвых», заключается в том, что «ночь очищает», а солнце и его свет из ночи «выводит» в лучезарное утро. Этот путь сознания человека имеет длительность в 12 часов по «Царству Дат» (загробному миру). Путешествие осуществляется в пространстве сознания человека. «Ведь загробный мир египтян – «царство Дат находится не в географическом пространстве. Это пространство мифа, и в нем одновременно, в одном и том же месте происходят смерть и новое рождение, закат и восход Солнца, гибель и новое рождение Вселенной, смена ночи и дня. В этом же реально-ирреальном пространстве свершалось и посвящение в мистерии, которое принималось как второе рождение человека».³³ Все это – процесс очищения души, и «процесс» есть то третье, что является внутренним единством двух противоположностей, проходя который человек приобретает новое состояние, поскольку сознание, преодолев триединство, вливаясь в процесс нового рождения, приобретает духовное «крещение».

Таким образом, познавая законы бытия, проникая в тайны триединства посредством синтетической по сути мифологической системы сознания, текста и символических изображений, египтяне восприняли свой «путь», смысл жизни, как совпадающий с принципом мироустройства, рождения и созидания Вселенной.

³³ О страшной тайне бытия (Сборник) /сост. К. Г.Стрельцов, Н. П. Русских. – Киев, 1993. С. 161.

1.2 Триадичность в культуре Месопотамии

Шумеры и аккадцы создали и через своих преемников, вавилонян и ассирийцев, передали древним грекам, евреям и другим народам понятие о троичной схеме Вселенной, о триадах богов, о троичности судебных законников, о троичной судьбе человека. Силы, которые играли самую видную роль в судьбах всемирной гармонии, с точки зрения жителей Месопотамии, представляли собой триаду следующих главных богов: Ану, Энлиль, Эйя. Ану, верховный бог, олицетворяющий небо, в видимой вселенной занимал то положение, которое имел в пространстве, т. е. высоко над всеми другими вещами, и считался важнейшей доминирующей над всем силой в мире. Энлиль – второе высшее божество, был богом грозы, имя которого означает «Господин Гроза», и он олицетворял ее сущность. Гроза считалась властительницей всего открытого поднебесного пространства и вторым великим компонентом мира. Третий бог – Эйя правил в мировом океане, но для людей самым значимым был все же Энлиль, которому досталась во владение середина между небом и омывающим землю океаном.



Изображение плоскостно-горизонтальной схемы мирового Древа: круг – крест – квадрат. Декоративная деталь глазурованной керамики из дворца Ашурназирпалла II



Вавилонская картина мира. Реконструкция

Земля – основной элемент видимой вселенной, была жизненно важна для человека во множестве своих аспектов, так что ее трудно было воспринять и удержать в рамках единого понятия. Она встречается в мифологии как «Мать-Земля», плодородная подательница благ человеку, и как «царица богов» и «госпожа гор», как источник животворных вод в реках, каналах, колодцах и вод, просачивающихся из огромного моря. А в качестве источника этих вод земля была мужчиной, Энки, «Господином Земли», ранее, возможно, «Госпожой Землей». Она сама представляла триаду богов, разделяясь на Нинхурсаг и Энки, которые завершали список важнейших космических элементов.

В космологических представлениях совершенно особое место занимает модель, которую можно назвать концепцией многоступенчатой вселенной. Согласно этой концепции мироздание подразделяется на несколько располагающихся один над другим миров, которые самостоятельны, но при этом скреплены в единое целое. Главных миров, как правило, три, при этом иногда каждый из них в свою очередь подразделяется на особые три зоны: небеса, населенные богами, земля – обиталище людей и преисподняя, где живут всевозможные демоны и злые духи. Такая картина вселенной впервые сложилась в Месопотамии, а затем перешла и в другие культуры.

В космогонических мифах Месопотамии можно обнаружить триалектику в объяснении самого процесса происхождения Вселенной. В одном из мифов «Энума Элиси» представлено «древнейшее состояние вселенной в виде водного хаоса. Хаос состоял из трех сплетенных вместе элементов: Апсу, представляющего пресные воды, Тиамат, представляющей море, и Мумму, которого пока нельзя с уверенностью отождествить, но который, вероятно, олицетворяет гряды облаков и тумана. Эти три типа воды смешаны в огромную неопределенную массу. Не возникало даже мысли о небе вверху и о твердой земле внизу; все было водой, еще не было даже болота, ни тем более островка; и еще не было богов».³⁴ Затем, посреди этого водного хаоса, возникли два бога: Лахму и Лахаму. Текст мифа ясно дает понять нам, что они были зачаты Апсу, пресными водами, и рождены Тиамат, морем. Может показаться, что они олицетворяют ил, образовавшийся в водах. От Лахму и Лахаму происходит следующая божественная пара: Аншар и Кишар, два аспекта «горизонта».

Согласно мифам о создании Вселенной вавилонян весь мир окружен безбрежным космическим океаном, кроме него существует и земной океан, в центре которого помещается населенная людьми земля, имеющая вид круглой горы с семью уступами. Под земным океаном располагаются два подземных царства, в первом из которых владычествует бог Эа, а второе, нижнее, представляет собой преисподнюю, куда после смерти отправляются умершие. Огромный дворец царства мертвых, окруженный семью толстыми стенами, занимает царица Эрешкигаль, которая правит этим миром, возглавляет сонм подземных богов Ануннаков. Наконец, небеса, густо населенные богами и всевозможными духами, простираются над землей людей наподобие свода и состоят из трех слоев. В представлениях вавилонян о Вселенной опять мы видим три главные составляющие: небо, земля, подземелье.

По другому мифу Вселенная организовалась следующим образом: первые боги вышли из хаоса, отвоевав у него, олицетворенного в драконе Тиамате, пространство, где установили порядок-закон. С тех пор мир, по мнению шумеров, а затем аккадцев и вавилонян, управляется непреложными законами, которые стали обожествляться. Подчинение законам, имеющим происхождение от бога, было свято. Неслучайно шумеро-аккадская, а затем вавилонская цивилизации являются родиной первых сборников законов, по которым люди должны жить, а царь – управлять и вершить правосудие.

Шумеро-аккадская цивилизация по праву является родиной правовых теоретических источников. Царь города Ура из династии Лагаша (2500–2315 гг. до н. э.) имел кодекс законов, по которым справедливо правил, однако о его содержании мало что известно. Второй сборник законов принадлежал царю-основателю III династии Ура – Ур-Намму³⁵ (ок. 2112–2094 гг. до н. э.) и Липит – Иштара (1934–1924 гг. до н. э.) – пятого царя I династии города Иссим. Текст законов дошел до нас в двух копиях на глиняных табличках.³⁶ Зато на стеле с 290 высеченными законами царя Хаммурапи (правление 1792–1750 гг. до н. э.), найденной в Сузах, в 300 км

³⁴ Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Г. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб., 2001. С. 218.

³⁵ История Древнего Востока. Тексты и документы. М., 2002. С. 160–161.

³⁶ История человечества. Том II. III тыс. до н. э. – VII век до н. э. М., 2003. С. 184.

от Вавилона, содержится «кодекс» с четко систематизированными, охватывающими все стороны жизни государства законами.³⁷ Этот памятник древнего права сегодня находится в Лувре и свидетельствует о том, что около 4 тысяч лет назад законы, согласно которым регулировалась общественная жизнь в стране, были необходимы человеку. «Кодекс законов» отражает, как и в Древнем Египте, идею «весов», равновесия, а поэтому некоего абстрактного третьего, устанавливающего и контролирующего меру нравственности – талион. Древний законодательный принцип, называемый «талионом», в своей основе включает идею воздаяния подобным за подобное, принцип «равное за равное», в котором отражена идея равновесия в абстрактном взвешивании на весах правосудия проступка и наказания, где сравниваются тяжесть вины и наказания. Принцип «равное за равное» отражает важную мысль о главенстве всеобщего закона – закона равновесия в природе в целом. Он в качестве мирового логоса всегда преобладает над мировым хаосом и дисгармонией, устанавливает всеобщий порядок космоса. Поэтому идея равновесия, отраженная в принципе «равное за равное», не случайна в законах Хаммурапи, действует как внутренний абстрактный принцип.



Стела царя Хаммурапи со сводом законов. Деталь – рельеф на вершине стелы. Вавилон

Законы даны царю богом Шамашем, и поэтому для людей они имеют божественное происхождение (или естественное, что в Древнем мире отождествляется). Это подчеркивает объективность законов, по которым судят цари. Что касается, самого суда, то судье для объективного решения всегда требуется, чтобы установить справедливость, апелляция к третьему между двумя его сторонами (обидчика и обиженного), а именно к объективному источнику, который бы исключил субъективность и предвзятость суждений, отражал справедливость отношения к обеим сторонам. Таким бесстрастным «объектом» оказался закон, выражающий естественный закон равновесия природы, присущий всему, в том числе и человеческим отношениям. То, что Бог вручает законы царю, символично именно потому, что в них отражено только объективное и нет примеси субъективного, человеческого. По большому счету судит не царь-судья, а Закон, который является заключительным третьим между преступлением и наказанием. Таким образом, закон, всеобщая гармония, равновесие, порядок, справедливость и объективность – те категории, которые взаимопределяют друг друга и изначально существовали в истории права, возникшем в Месопотамии.

На высеченной в камне картине в верхней части базальтового столба, установленного в Вавилоне (найден в городе Сузы), бог Солнца Шамаш вручает царю Хаммурапи свиток с законами. Такая картина предваряет сам перечень, выгравированных на столбе законов, являющихся символом справедливости и объективности суда. Об авторитетности этого памятника

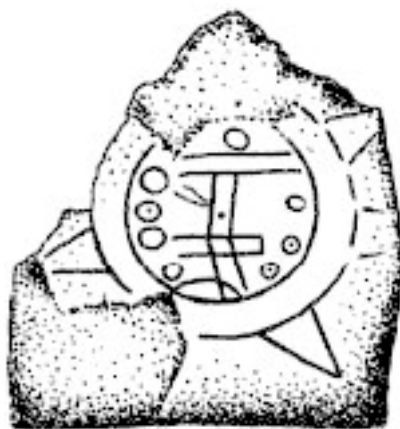
³⁷ История Древнего Востока. С. 191

юриспруденции свидетельствует тот факт, что и спустя полторы тысячи лет после его обнаружения на Востоке многие переписывали текст Законов Хаммурапи, которые оказали несомненное влияние на правовые нормы Ветхого завета древних евреев, а через финикийских мореплавателей, возможно, повлияли на законотворчество других народов Средиземноморья.

Принцип талиона – «равное за равное», заложенный в действие закона, отражал действительность, в Вавилоне часто применялись членовредительные наказания: отсечение языка, руки, пальцев руки, отрезание уха, повреждение глаза и т. д. Многие статьи законов, установившие членовредительные наказания, исторически выросли из обычаев, в которых уже был включен принцип талиона. Например, статья 200 гласит, что человеку, выбившему зуб у другого человека, надлежит выбить зуб. Статья 196 предусматривает повреждение глаза тому человеку, который повредил другому. В некоторых случаях талион проявлялся не в столь прямой форме: врачу, сделавшему неудачную операцию, грозило отсечение пальцев, у кормилицы, уморившей ребенка, отрезалась грудь.

При прочтении некоторых статей законника Хаммурапи нетрудно заметить, что судебный процесс в Вавилонском царстве является обвинительно-состязательным и представляет собой древнейшую форму, в которой судья – это третья сторона, роль которой заключается в том, чтобы примирять двух участников: виновного и пострадавшего. Судья руководит ходом судебного заседания, но активная роль отведена и двум другим сторонам, прежде всего истцу (потерпевшему), который разыскивает ответчика (виновного), вызывает его в суд и старается доказать его виновность, а на обвиняемом лежит обязанность деятельно опровергать возведенные на него обвинения и претензии. Во время судебного разбирательства, которое при обвинительно-состязательной форме процесса проходило гласно и даже протоколировалось на глиняных табличках, стороны могли использовать весьма разнообразные судебные доказательства: свидетельские показания, документы и клятву. Конечно, первые два вида доказательств вместе с личным признанием вины, сделанным обвиняемым в суде, ценились превыше всего.

В некоторых случаях закон требовал, чтобы истина устанавливалась через ордалию («суд божий»), что отражало обращение к «чистой» объективности в споре, к божественному третейскому судье. Так, например, жена, которую обвинили в супружеской неверности, для доказательства своей невиновности должна была броситься в воды Евфрата, и только от бога зависело спасение. Наличие такого вида судебных доказательств лишний раз подтверждает большое значение обращения к божественной истине как самой объективной, к «воле божьей» как самому объективному третейскому судье.



Вавилонская карта мира

Наряду с триединством (поступка, наказания и закона как меры нравственности), проявляемом в осуществлении справедливости в человеческих отношениях, литературный эпос

сохранил еще одну идею, связанную с триадическим ставлением жителей Месопотамии, идею трагизма смерти: в связи с ней они постоянно решали философскую проблему единства конечного и бесконечного, единичного и всеобщего, троичности своего существования. Видно, что в древних мифах и легендах этого народа было отражено то, что человек не мог согласиться с тем, что у него есть только один путь – под землю, в царство Кур. Его взор и мысль устремлялись к небу, туда, где живут боги, всеильные, но главное, бессмертные. Эпос (легенды о царях Эдапе, Этане, Гильгамеше) говорит, что боги готовы дать бессмертие человеку, но он (такова его природа) не может «взять» его, иначе нарушится смысл земного существования. В мифах и легендах проходит глубокая мысль о том, что человек сам есть единство конечного и бесконечного: конечен он – как единичное, а по внутренней природе – бесконечен, принадлежит роду, космосу. Человек стремится познать и осуществить свою природу, но ограниченность конечного не дает ему «ухватить» бесконечное. В их единстве, этой неуничтожимой «связь – третьем», сущем человеческой жизни, скрыта недостижимость и грусть по тщетности человеческих усилий стать бессмертными.

Ни в одной легенде Месопотамии человек так и не получил бессмертия, это подчеркивает ту идею, что люди осознавали, думая над вечностью, что человек его получит, перестает быть человеком, перейдя в другое качественное бытие – он станет богом, потеряв человеческое. Пока есть «связь» или «единство», до тех пор, пока она сохраняется, человек остается человеком и в этом третьем – связи конечного и бесконечного – его суть. Если убрать эту основу, то земное существование человека прекратится.

В качестве центральной темы размышления эта проблема особенно ярко выражена в поэме «Эпос о Гильгамеше»,³⁸ где царь города Урука, преодолевая огромные трудности, добыл траву бессмертия, чтобы оживить своего друга Эбани, но ее у него украли; кроме того, она решается и в художественно-философском произведении «Разговор мудрого мужа со страдальцем»,³⁹ которое повествует о мучениях невинного страдальца, решавшего проблемы судьбы человека, смирения и страдания; своеобразно эта проблема представлена в диалектическом «Разговоре господина с рабом»⁴⁰ о смысле жизни, в которой есть рассуждения о бренности земного, о добре и зле, о смерти и бессмысленности жизни.

В целом о культуре Месопотамии можно сказать, что шумеры и аккадцы, вавилоняне и ассирийцы передали другим народам понятие о троичной схеме вселенной, триадах богов, триадической природе суда, закона, человека, заложили основы триадического мировоззрения.

³⁸ Эпос о Гильгамеше//Всемирная галерея. Древний Восток. СПб., 1994. С. 79–94.

³⁹ Разговор мудрого мужа со страдальцем // То же. С. 106–107.

⁴⁰ Разговор господина с рабом // То же. С. 102–104.

1.3 Троичность и Тримурти в духовной традиции Древней Индии

Индия еще во 2-м тысячелетии до н. э. имела собственную развитую религиозную систему, органично связывающую всю древнюю культуру этого региона. В это же время начала складываться та традиция ритуальной практики, которая к началу первого тысячелетия до н. э. получила литературное оформление в форме священных текстов – Вед. Ведийская религия, уже содержала специфические особенности, которые стали характерны и для более поздних индийских религиозных традиций. К ним можно отнести представление о том, что все существующее живое связано между собой во времени постоянными переходами из одного телесного состояния в другое (перевоплощение), учение о карме, как о силе, определяющей форму этих переходов. Устойчивой оказалась и троичная система пантеона богов, а также вера в троичность мироздания.



В Древней Индии может быть как нигде развивалась духовная традиция, связанная с триалектикой миропонимания. Древнейшие свидетельства об этом мы находим в священных текстах Вед, которые традиционно делятся на риг (гимны), яджус (заклинательные формулы) и саман (напевы). Факт их трехчастного деления не является случайностью, поскольку овладение знанием рига, яджуса и самана значило обладание «тройным знанием», тройной ведой, т. е. полнотой знания. Истина с древнейших времен воспринималась в Индии тройственно. Следует отметить, однако, что самым ранним является четырехчастное деление Вед на Ригведу, Самаведу, Яджурведу и Атхарваведу, которое не ассоциировалось с идеей полноты истины в такой степени, как трехчастное.

В ведах «Тамас, раджас и саттва – три основных компонента или качества (гуны) материального мира, первоматерии (пракрита), означающие космос: инертное начало (тамас); страстное, деятельное, возбуждающее (раджас); возвышающее, просветленное, светлое, сознательное (саттва)».⁴¹

Существующая в Индии традиция соединения богов в триады нашла свое отражение как в самхитах (древнейший пласт ведической литературы), так и в более поздних брахманах, где часто высказывается мысль о существовании трех богов: Агни – бога огня, Вайу – бога ветра, Суры – бога солнца, делящих между собой три сферы мироздания: землю, атмосферу и небо. Это наиболее древняя триада брахманизма, в состав которой входят три отдельных божестваличности. В определенный момент истории (V в. до н. э.) индуизм взял на вооружение эту древнейшую концепцию, объединив многочисленные секты и течения верой в Тримурти.

⁴¹ Антология мировой философии. Т. 1. М., 1969. С. 911.



Священная индийская троица – Брахма, Вишну и Шива

Понятие об индуистской троице – Тримурти, в которой Шива и Вишну соединены с Брахмой, состоит в том, что вместе с ним они образуют тройное олицетворение высшего Брахмана. Наиболее четкое догматическое выражение идеи индуистской троицы содержится уже в одной из позднейших Упанишад «Майтри», которая формировалась в течение длительного времени.

Трехчастная структура вселенной проявляется в древнеиндийском мифе о трех шагах бога Вишну, по которому повелитель демонов-асуров Бали захватил весь мир, а Вишну взялся вернуть его богам. С этой целью, обратившись в карлика, он явился к Бали и попросил у него столько земли, сколько сможет обойти тремя шагами. Не послушав отговаривавших его советников, Бали опрометчиво дал согласие, после чего Вишну, приняв свой истинный облик великана, тремя шагами прошел все три зоны вселенной – небо, землю и преисподнюю. В подражание Вишну индуистские жрецы до сих пор при некоторых церемониях совершают особые три «шага Вишну».

Со временем картина мира усложнилась в «Атхарваведе», где встречается упоминание о трех землях, трех небесах и трех атмосферах. Затем в течение веков многочисленные религиозные мыслители и комментаторы священных книг создали детализированные космологические схемы. При объяснении строения мира в Упанишадах, которые являются комментариями к ведам, речь идет именно о его тройственном делении. Троичности подчиняются и представления о душе, человеке и познании. Для человека важны разум, дыхание и речь. В Упанишадах говорится, что главное божество Брахман подумало: «Что же, да войду я с помощью живого атмана в эти три божества и явлю имена и формы. Да сделаю я каждое из них тройным... Поглоченная пища разделяется на три части... Выпитая вода разделяется на три части... Поглоченный жар на три части...».⁴² Разум, дыхание и речь в Упанишадах важны одинаково и для божества и человека. «Разум, дорогой, состоит из пищи, дыхание состоит из воды, речь состоит из жара...».⁴³

Порождение человеческого рода, жизнь общества и жизнь отдельного человека, выраженные в Упанишадах, тоже троичны: «Поистине этот (атман) сначала становится зародышем в человеке. Это семя – силу, собранную из всех членов тела, – (человек) носит в себе как

⁴² Там же. С. 84.

⁴³ Там же.

атмана. Когда он изливает это в женщину, то он порождает его. Это его первое рождение. Это (семя) становится атманом женщины, словно частью ее собственного тела; поэтому оно не приносит вреда. Она питает этот атман (мужчины), вошедший туда. Ее, питающую, следует питать. Женщина носит его как зародыш. Он питает дитя до и после рождения. Питая дитя до и после рождения, он питает самого себя ради продолжения этих миров, ибо таким образом бывают продолжены эти миры. Это его второе рождение. Он, его атман, становится на место (отца) ради (исполнения) добрых дел. Далее, другой его атман, совершив то, что надлежит совершить, достигнув (своего) срока, уходит. Уйдя (из этого мира), он рождается снова. Это его третье рождение».⁴⁴ Как видно, с точки зрения индуизма мир троичен: в мире существует три мира. Его познание также троично: разум, рассудок (ум) и чувства. То, что является сущностью познающего человека, в Упанишадах представлено как «разум – колесничий; ум поистине поведья. Чувства называют конями...».⁴⁵ Это соответственно: буддхи – способность постижения всеобщего, манас – рассудок, анализирующий и управляющий чувствами, которые есть третье – индрии. Таким образом, уже в древнеиндийской традиции складывается образ мышления, который призывает от индрий подниматься на уровень манаса, и не задерживаясь на нем, проникать в сущность будхи.

Пуруша, упоминаемый уже в ведах и от которого возникло деление людей на варны, а также атман и душа понимаются как одно и то же. Атман – Брахман – тот, кто достигает понимания брахмы или может войти в особое состояние, которому характерны три составляющие «состояние пребывания в этом, в другом мире и промежуточное, третье – состояние сна. Находясь в третьем состоянии, он видит оба состояния – состояния пребывания в этом и другом мире (Брихад. IV. 3. 9)».⁴⁶ Состояние бодрствования называется вайшванара; состояние сна – тайджаса; душа, ставшая единой, пронизанная лишь познанием, состоящая из блаженства, чистая мысль есть праджня.

Каким образом можно достичь человеку третьего состояния, указано уже в Упанишадах. Эта методика называется йогой и представляет приемы поступательного овладения и господства над чувствами. «Сдерживание дыхания, прекращение деятельности чувств, размышление, сосредоточенность, созерцательное исследование и полное слияние-это называется шестичастной йогой. Когда, благодаря ей, просвещенный видит золотоцветного творца, владыку Пурушу, источник Брахмана, то, освобождаясь от добра и зла, он соединяет все в высшем неразрушимом начале (Майтри VI. 18)».⁴⁷

Таким образом высшее достижение человека дается через работу над мышлением, оно позволяет уйти от любого действия тела человека, от любого отношения к другому, мышление уходит от нравственных принципов в сферу, где нет добра и зла, где есть только чистая мысль. Следует отметить, что между древней триадой брахманизма и Тримурти индуизма существует принципиальная разница, не позволяющая устанавливать непосредственную связь между ними. Общей для обеих концепций является лишь идея объединения божеств в триаду, что указывает на существование в Индии с древнейших времен представления о сакральном характере числа три и о той влекущей тайне, которая за ним стоит. Брахман, Абсолютное, в индуизме проявляется в трех лицах: Брахма – творец, Вишну – охранитель порядка и Шива – разрушитель. В них он становится способным к действию и приобщается к «качествам» добра, страсти и мрака, этим тонким началам, разлитым во всем, и в которых древняя философия Санаки суммирует все энергии природы, в которой происходит тройная эволюция божественного единства.

⁴⁴ Там же. С. 86.

⁴⁵ Там же. С. 87.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

Культ Шивы восходит к другому, более древнему культу бога урагана – Ридры, владыки жизни и смерти, часто отождествлявшемуся с Агни, огнем, как элементом разрушения, и со временем поглощает последний. Шива в индуизме, великий бог, равны ему только Брахма и Вишну; он вечен, ему присваивается имя «Махакала» – безграничное время, которое все порождает и пожирает. Он глава злых духов, бог бешеного безумия и диких оргий, убийца своей супруги Камы, богини любви, которая осмелилась взволновать его душу, вместе с тем, бог аскезы и глава йогов. Своими символами Шива имеет быка, фаллос и луну и обычно изображается вооруженным трезубцем и с ожерельем из человеческих черепов, так как культ включал в себя человеческие жертвоприношения.

Культ Вишну восходит к древнему культу солнца – Сурьи, который является олицетворением жертвоприношения и отождествляется с Нараяной, первенцем из сущих, появившимся в начале всего и носившимся над первобытными водами. Он дает начало творения, порождая демиургов, и поглощает его в себя, имеет множество воплощений – аватар. Аватар – мистическое и вместе с тем реальное присутствие высшего существа в человеческом индивидууме, который становится одновременно истинным богом и истинным человеком, причем это тесное соединение обоих естеств переживает смерть того индивида, в котором оно осуществилось. Атрибутами Вишну считаются диск, чакра, военное оружие бога и птица Гаруда, которая служит ему конем. Супруга Вишну Шри или Лакшми – богиня красоты, наслаждения и победы. Культ Вишну как великого бога утверждается гораздо позже культа Шивы и смешивается с культом народного божества – Кришны, героя эпоса «Махабхарата».

Брахма в составе Тримурти является богом-демиургом, творцом мира, который появляется из золотого лотоса, расцветающего на теле Вишну, являясь главным из трех божественных лиц в индуистской триаде. Догмат «троицы» содержится в вероучении почти всех течений индуизма, но не имеет решающего значения в качестве религиозного верования. Различные направления по-разному выстраивают иерархию триады: иногда Шива или Вишну прямо отождествляется с высшим Существом, а два другие, особенно Брахма, ограничены подчиненной ролью. Некоторые направления индуизма отказываются от «троицы», оставляя в стороне Брахму, и тем самым превращают «троицу» в «двоицу»; или другие, напротив, расширяют «троицу» до «четверицы», включая, например, Кришну. С философской точки зрения, в индуизме обнаруживаются два полюса – «воплощения» Вишну и «формы» Шивы вместе с проявлениями их женских двойников.

Буддизм, возникший в Индии в VI веке до н. э. в противовес брахманизму, тоже глубоко пронизан идеей триединства. Его канонические тексты представляют собой собрание достоверных высказываний, принадлежащих Гаутаме Будде. В оригинале они дошли до нас в палийской традиции и получили название палийского канона или «Трипитака» («Три корзины закона»), который стал известен в Европе в XIX веке. Он представлен как триединство взаимосвязанных в целое разделов, первый из которых – Сутра-питака – представляет собой общее изложение буддийской религиозной доктрины, ее положения должен усвоить каждый человек. Второй раздел – Виная-питака, основой которого является Пратимокша-кодекс поведения благочестивого буддиста, стремящегося к воздержанию от безнравственных поступков, это определенный религиозно-поведенческий свод правил жизнедеятельности, представляющий памятник буддийской религиозной мысли. Третий раздел канона – Абхидхарма – питака содержит семь текстов, описывающих технику занятий йогической практикой, направленной на преобразование сознания, его очищения от аффектов, освобождения сознания, его очищения от чувственной зависимости. Исходя из «Трипитаки» в буддизме имеет место отказ от брахманистского представления о вечной субстанциональной духовной целостности, признается полное отрицание бытия субстанциональной души.

В буддизме речь идет только об индивиде, «я» как совокупности психосоматических состояний, о живом существе как совокупности определенных форм существования материи,

чувствительности, понятий, сознания и формирующих факторов, образующих поток психосоматической жизни.⁴⁸

Если в брахманизме речь идет о единстве брахмана и атмана, сущностном тождестве индивидуальной психической субстанции и вечной субстанции духовно-космической, а религиозный идеал «освобождения» в индуизме предполагал обретение блаженства через отождествление индивидуального «Я» (ментальной субстанции) с высшим «Я» как космическим творящим началом – Брахмой.⁴⁹ В буддизме эти положения были подвергнуты критике и предложен другой принцип «Я», который мы находим в учении о четырех Благородных истинах. Три из них говорят об истине мира, четвертая – показывает путь к достижению ее.

Первая благородная истина дукха (с санскр. «страдание») гласит, что жизнь, которую ведет человек, есть страдание, и он видит страдание везде, сам страдает и, естественно, задает себе вопросы: почему все устроено так, какова причина страдания? Дукху в буддийском миропонимании следует интерпретировать как подверженность человеческой жизни внешним изменениям, как ту данность, через которую, прежде всего, познается страдание.

Второй постулат буддийской доктрины – это «истина возникновения страдания», которое есть влечение к пребыванию в сансарном мире. Вторая благородная истина называется тришной (с санскр. «хватание», «цепляние»), выражает учение о причинах страдания. Тришна – это стремление к обладанию реальностью, при котором человек привязывается к различным обстоятельствам, тем самым связан с внешним миром майя. Неведение или ложное знание человека о мире и самом себе порождает тришну, т. е. хватание или цепляние за реальный мир как нечто неизменное и вечное. Тришна порождает, в свою очередь, деяния человека. Как пагубные, так и благородные деяния формируют карму и сансару – круговорот – рождений и смертей. Таким образом, вторая благородная истина указывает, что у страдания есть причины, которые заключаются в желании утвердиться в сансарном бытии.

Истинный мир в сознании человека, очищение сознания может стать человеческой отрадой, что дает состояние нирваны. Поэтому третья благородная истина Будды – это учение о нирване. Цель нирваны совпадает с целью йоги добиться прекращения «вращения» ума, освобождения от ложного знания, т. е. от мыслей, с помощью которых ум человека пытается ухватить мир и самого себя как нечто вечное и неизменное. Нирвана – это то состояние человека, когда его сознание освобождено от хаоса мыслей, погружено в состояние покоя, это соединение «я» и «ничто». Для этого человек должен усмирить все имеющиеся чувства и мысли, установить контроль над собственным сознанием, руководить им или делать сознательный выбор между положительными и отрицательными мыслями.

Третий постулат – «истина прекращения страдания» – вводит представления о религиозной прагматике Учения. «Центральное понятие этого доктринального положения – «прекращение страдания» (ниродха) – есть частичный синоним нирваны – такого состояния сознания, при котором полностью устранены аффекты, сняты иллюзорные субъективные установки и не остается никакого неведения (авидья) относительно сансарного бытия и причинной обусловленности в работе индивидуальной психики».⁵⁰

В четвертой благородной истине Будды – садханае, что означает восьмеричный благородный путь освобождения от страданий и достижения нирваны, синтезируется все три предыдущие. Этот путь открыт для всех и содержит основные черты буддийской морали: не убивать живое, не употреблять мясной пищи, потворствуя убийству живого, не причинять страдания другим, выполнять требования, предъявляемые кастам, работать над своим положительным сознанием, улучшая свою карму. Действие закона кармы объясняется следующими обстоятель-

⁴⁸ См.: Введение в буддизм. СПб., 1999. С. 15.

⁴⁹ Там же. С. 16–17.

⁵⁰ Там же. С. 19.

ствами. Духовный центр человека, который, с точки зрения индийской культуры, находится в «я», имеющем в качестве неотъемлемой основы сознание, вырабатывающее мысли. «Я» контролирует их, таким образом руководит своим сознанием, определяя свою карму. В «восьмеричном благородном пути», который ведет к полному прекращению страдания, выдвигаются положения, охватывающие три сферы жизни души ученика: сферу, в которой устраняется даже бессознательная субъективная ориентация (праджня); сферу добродетельного поведения, включающую, наряду с действиями, помыслы, мотивы и слова (шила), и сферу монашеской духовной практики – сферу буддийской йогической психотехники (самадхи). Таким образом, «восьмеричный благородный путь» синтезирует все три аспекта буддийской религиозной идеологии». ⁵¹

Будда согласно учению имеет три тела, это три ипостаси Будды: Тело Дхармы, которое является главным; «Тело воздаяния», которое обретают бодхисатвы, ставшие буддами, и которым воздается пройденный путь; «Тел о соответствия», в котором Будда является в мир проповедовать свое учение.

Космология буддизма избегает в своих построениях предметной наглядности и чувственно воспринимаемых характеристик, углубляясь в понятие как таковое. Объясняется это тем, что философская доктрина буддизма объявляет окружающий нас мир иллюзией, порожденной неверным, ошибочным знанием. Путь к спасению, согласно буддизму, лежит не через преобразование окружающего мира, а через познание его истины в процессе внутреннего самосовершенствования, самосознания, которое может помочь достичь блаженного состояния нирваны. Поэтому не имеет особого значения, как именно устроен реальный физический мир, поскольку внимание буддистов сосредоточено на духовной сущности. Но тем не менее, представление о Вселенной в буддизме есть и она состоит из трех расположенных друг над другом миров: нижнего-камадхату (мир чувств), среднего – рупадхату (мир форм), верхнего – арупадхату (мир отсутствия форм).

Каждый из них, в свою очередь, делится на ярусы, обитатели которых отличаются друг от друга степенью совершенства. Люди нижнего из миров наименее совершенны, им присущи грубые плотские потребности, жители среднего мира стоят на ступень выше – они не испытывают чувственных влечений, но еще сохраняют бrenную оболочку, форму, поэтому этот мир и называется миром форм. Обитатели высшего из миров не имеют видимого тела, невозможно сказать что-либо об их внешности. Цель их бытия состоит в том, чтобы, постепенно совершенствуясь, избавиться от всего грубого и чувственного. Эти представления о мире принадлежат проповедующим буддизм школе махаяны (букв, «большая колесница»), которая в отличие от хинаяны («малая колесница») обещает спасение не только монахам, ушедшим от мира и посвятившим себя созерцанию, но и благочестивым мирянам.

Фундаментальной идеей буддийской картины мира является идея о нерасчлененном единстве субъекта и объекта, человека и природы, где весь мир и человек рассматриваются как одна динамическая психофизическая целостность (Универсум). Все взаимосвязано в этом мире и находится в единстве. Не случайно Вселенную сравнивают с «драгоценным ожерельем Индры», где каждая жемчужина отражает все остальные и сама отражается во всех. Отказ от индивидуального «Я», от личности, обладающей желаниями, дает осознание целостности, которая неизвестна обыденному сознанию и открывается лишь на уровне сознания универсального. Это знание рождает у людей чувство сопричастности ко всему, что происходит в Универсуме. Его называют всеведением, которое означает познание всеобщего и понимание истинной природы любого явления, умения видеть в отдельном единое.

В буддизме мы находим триалектику, посредством которой Будда учит отходить от одностороннего линейного мышления и объясняет логику Срединного Пути, заключающейся в

⁵¹ Там же. С. 20.

поиске середины между крайностями или единства противоположностей. В «Сутре о Великой Нирване» Будда учит: «Если кто-то видит пустоту и не видит не-пустоту, то нельзя сказать, что это – Срединный Путь. Также нет и речи о Срединном Пути, если видят не-я всех вещей и не видят их «я».⁵² «Суть заключается в охватывании их единства. Срединный Путь – это и есть природа Будды. ... Есть три вида Пути: низкий, высший и срединный. На низшем говорят о невечности Брахмы, который приходящее ошибочно принимает за вечное. На высшем говорят о том, что рождения и смерти, которые воспринимаются людьми как вечные, на самом деле являются преходящими. Вечны Три Сокровища, которые по ошибке видятся невечными. Почему этот Путь называется высшим? Потому что на таком Пути обретается непревзойденное бодхи».⁵³ Три сокровища, о которых говорится, это сам Будда, Дхарма (учение), Сангха (монашеская община). Три Сокровища являются символом веры, общим для всех буддистов.

«Есть три видения Срединного Пути. Первое заключается в деянии, которое только радостно; второе – в деянии, которое только печально; третье – в печально-радостном деянии».⁵⁴ Последнее позволяет обрести сознание Срединного Пути, которое приближает к постижению природы Будды.

«Изначальная обитель жизни и смерти бывает двух видов. Первый – это неведение, второй – прилипание к тому, что существует. Между ними – горести рождений, старости, болезней и смертей. Срединный Путь – сокрушающий рождение и смерть».⁵⁵ Только таким образом идущий по Срединному Пути постигает природу Будды.

Таким образом, религиям Древней Индии: брахманизму, буддизму, индуизму свойственно проникновение в сакральность триады, троицы и триединства. Все они пронизаны идеей трехчленной соединенности всего в мире.

⁵² Махапаринирвана– сутра. Сутра о Великой Нирване Гаутамы Будды (избранные главы) / пер. с англ. и коммент. Ф. В.Шведовского. СПб., 2005. С. 109–110

⁵³ Там же. С. 111.

⁵⁴ Там же. С. 110.

⁵⁵ Там же. С. 112.

1.4 Идея троичности в духовных традициях Китая

Обратимся к древнейшему письменному памятнику Китая – «Книге перемен» («И цзин»), входящей в собрание канонических книг конфуцианства – «Пятиканония». Сохранилось предание о том, что Конфуций настолько тщательно изучал эту книгу, что пришлось три раза менять изнашивавшиеся кожаные ремешки на бамбуковых дощечках с текстом, прежде чем он смог сказать, что понимает содержание книги. Изучение «Книги перемен» открывает понимание мировоззрения древних китайцев, их представлений о миропорядке и справедливости.



Эмблема взаимодействия Инь и Ян. Древний Китай

Основу «И цзин» составляют 64 гексаграммы, по преданию изобретенные правителем древности Вэнь-ваном. Каждая из них имеет собственное название, выражающее ее символический смысл, основой для которой является триграмма, символически изображающая тремя линиями триединство меняющегося мира. Триграмма – знак, состоящий из трех горизонтальных линий, каждая из которых может быть либо сплошной, либо прерывистой, что является геометрическим изображением единства моментов прерывности и непрерывности движения мира в целом. Согласно преданию, легендарный император древности Фу Си чудесным образом обрел «Карту желтой реки» («Хэ ту»), которая и послужила ему прообразом триграмм.

Схема построения триграмм, которая дает восемь комбинаций, представляющих собой восемь идеальных явлений, формирует всеобщую картину мира. Внутреннее многообразие этой картины, представленное 64-мя гексаграммами, содержащими в себе бытие всего возможного множества вещей. Сама триграмма есть выражение духовных сущностей неба («цян»), земли («кунь») и их возможного единства в «Великом Пределе» («Тай Цзи»), который «сам по себе не есть некая сущность, а только мыслимое и нераздельное единство «цян» и «кунь». Таким образом, «Книга перемен» сводит все многообразие феноменального мира к символу триграммы, которая, в свою очередь, обнаруживает способность свертываться до единицы – «Великого Предела», которому уже нельзя приписать никакие сущностные характеристики. Известный российский ученый Ю. К. Шуцкий отмечал: «В теории «Книги Перемен» рассматривался процесс возникновения, бытия и исчезновения... Но так как мир есть достижение, борьба противоположностей, то постепенно творческий импульс отступает, происходит утончение создающих сил, и дальше по инерции сохраняется некоторое время лишь сцепление их, которое приходит в конце концов к распаду всей сложившейся ситуации, к ее разрушению».⁵⁶

⁵⁶ Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». СПб., 1992. С. 14.



Ту – древнекитайское обозначение стихий земли, центра

Таким образом, мир рассматривается как вечный возвращающийся в себя процесс через три момента, сменяющих друг друга, – возникновения, бытия и исчезновения. В то же время единство двух триграмм в гексограмме рассматривается как их взаимное отношение, и «принято считать, что нижняя триграмма относится к внутренней жизни, к наступающему, к создаемому, а верхняя – к внешнему миру, к отступающему, к разрушающемуся...».⁵⁷ Кроме того гексаграмма рассматривается в «Книге перемен» и как соединение трех пар черт, они последовательно располагаются снизу вверх как триада, включающая землю, человека и небо. «По теории «Книги перемен» в мире действуют три космические потенции – небо, человек, земля».⁵⁸

Небо у древних китайцев было многослойным. Уже у известного поэта Древнего Китая Цюй Юаня (IV век до н. э.) в поэме «Вопросы к Небу», целиком посвященной мифологическим сюжетам, есть утверждение, что небесный свод имеет форму девяти этажей. Согласно более поздней традиции небо делилось по горизонтали на девять участков, из которых один находился в центре и восемь – симметрично по сторонам. Каждому из них были приписаны определенные созвездия, соотнесенные со сторонами света, но позже даосские мыслители вернули идею многослойных небес, разработав ее во всех фантастических деталях.

С глубокой древности небо играло чрезвычайно важную роль в религиозном сознании китайцев, существуя как официальный культ, вплоть до падения в 1911 году маньчжурской династии Цин в Китае. Император, он же верховный жрец империи, считался сыном неба и от его имени управлял своими подданными. Это почитание имело и свои особенности: у неба не было какого-либо конкретного олицетворения, оно мыслилось беспредельным и абстрактным началом, незримо и неслышно повелевающим всеми событиями в мире. Столь же бесплотным и абстрактным представлялся и обитавший на небе верховный бог Шан-ди, разверзающий двери неба, время от времени по тому или иному случаю. О таких воротах неба говорится в древнекитайских источниках. Более того, легенда сообщает, что жившему в V веке императору Сюань-ди посчастливилось узреть ворота неба открытыми, когда однажды он проезжал близ горы Ляоян.



Символ, выражающий взаимосвязь «небо-человек-земля». Древний Китай

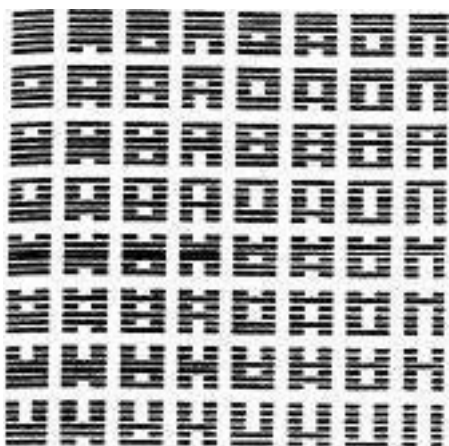
Конфуцианство имеет учение о триаде, в состав которой входят небо, земля и человек, занимающее очень важное место не только в системе Конфуция, но и во всей религиозно-фило-

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же. С. 15.

софской системе Древнего Китая. В священном тексте даосизма «Дао-дэ-цзин», в 25-м чжане, говорится о том, что существуют четыре великих понятия: Небо, Земля, Дао и человек.⁵⁹ В данном случае «троица» пронизывается Дао, как субстанцией. Она и сама представляет умо-зрительную акциденцию из трех понятий: Небо, Земля, человек, которые сливаются в некое целое с новым общим качеством, в силу того, что совершенно мудрый человек может способствовать исполнению воли Неба. Таким образом, появляется возможность поставить человека в один ряд с Небом и Землей по их деяниям в мире, хотя человек не возвышается над Небом и Землей, не становится равным с ними.

В вероучении конфуцианства мы обнаруживаем еще одну «троицу» – это три понятия, являющиеся определениями Верховного Начала: «Тай И» – «Великое Одно», «Верховный Владыка», единая субстанция»; «Тай Цзи» – «Великий Предел», «Высшее Начало»; «Тай Сюй» – «Великая Пустота», «Первозданная Пустота». Данные категории часто рассматривались в качестве признаков, присущих Небу, или в виде некоего закона, происходящего от Неба. Религиозно-философская традиция Китая, представленная даосизмом, включенная в конфуцианство, была выражена в «Дао-дэ цзин» в 42-м чжане: «Путь породил Одно. Одно стало Двумя» Два стало Тремя. Три – всем остальным». ⁶⁰ «Десять тысяч вещей несут в себе инь и объемлют ян, а пустотное ци приводит их к гармонии». ⁶¹ Примечательно, что именно в ней обнаруживается ярко выраженная идея троичности, порождающей мир начала. Три аспекта единого Дао в 14-м чжане в оригинальном тексте обозначены тремя иероглифами: «И», «Си», «Вый».



И-цзин: 64 комбинации из цельных и прерывистых линий

Философское понимание Дао выражается в том, что оно есть великий закон природы и первопричина всего сущего, как высшая его абсолютная реальность (единое), из гигантского пути-потока которой рождается феноменальный мир, чтобы, в конце концов, уйти туда же и затем появиться вновь, но уже обновленным. На протяжении тысячелетий Дао воспринималось в Китае в качестве генеральной нормы бытия, вне которого китаец не мог мыслить. Как фундаментальная категория китайской философии Дао принималось всеми школами и направлениями, но поскольку его нельзя определить однозначно – оно не воспринималось европейской философией. Дао можно соотнести с Верховным разумом божественного бытия, и Высшего существа, имеющего Разум с Логосом, Богом, Абсолютом. Дао – общее, имманентно присущее всем единичным предметам и явлениям в каждый момент их существования. «Великое Дао растекается повсюду. Оно может находиться и вправо и влево. Дао в огромном не исчерпы-

⁵⁹ См.: Лао Цзы Дао Дэ Цзин. Учения о Пути и Благой Силе. М., 1998. С. 102.

⁶⁰ Там же. С. 136.

⁶¹ Там же. С. 136

ваются, в мельчайшем не отсутствует. Поэтому-то оно представлено полностью во всей тьме вещей. Обширное-обширное оно все в себе объемлет». ⁶² «Человек следует законам земли. Земля следует законам неба. Небо следует законам Дао, а Дао следует самому себе». ⁶³ Дао – это универсальная закономерность мироздания, познав Дао, мы познаем эту закономерность. «Небо не может не быть высоким, земля не может не быть широкой, Солнце и Луна не могут не двигаться по небу – они получают это от Дао». ⁶⁴ Весь порядок космоса порожден Дао и определен им во всех своих проявлениях. Отступление от природного порядка наносит вред не только самой природе, но и отступникам от ее истинной сути-Дао, поэтому человеческое своеволие, нарушение Дао приводит людей к гибели.

Дао присуще всем бинарам (противоположностям), оно их источник, имманентный им закон, то третье, которое есть сущность. Известный петербургский востоковед Е. А. Торчинов в своей монографии «Даосизм» рассматривает свойства Дао таким образом: «Ряд мест «Дао-дэ цзина» содержит имплицитно идеи продления жизни, обретения бессмертия и неуязвимости через единение с Дао, получившие развитие в позднем даосизме. С ними связано и учение о Дао как женственном принципе («Сокровенная самка»-сюань пинь, «мать Поднебесной» – тянь ся му и др.), к возвращению, к которому следует стремиться через уподобление младенцу». ⁶⁵

Еще одна важная категория древних китайцев – ци. Ци – тонкая энергетическая перво-материя, общекитайская единая вселенская субстанция, категория, понятие которой широко разрабатывалось еще в ранних даосских трактатах. Ци – материя, воздух, эфир, газ, дух, жизненная сила, жизненная энергия – это не только материальная субстанция, но и некоторые элементы духовного начала. У ранних даосов ци выступает в масштабе космически универсальном, ци непосредственно связано со всей Вселенной с Дао, с инь и янь, с небом и землей, с четырьмя сезонами года, образуя основу как физической, так и психической жизни человека. Невозможно назвать ни одного феномена, рассматриваемого древними даосами, субстрат которого представлял бы нечто отличное от ци. Если условно выделить даосскую космологию и космогонию, антропологию и этику – все стоят на учении о ци. Понятие ци перенесено и в китайскую медицину, где используется практически. Согласно представлениям китайских медиков, болезнь – это нарушение движения ци, нарушение состояния человеческой энергетики. Рождение человека – это просто скопление эфира ци. «Собирается эфир, образуется жизнь, рассеивается – образуется смерть». ⁶⁶

Кроме вышеуказанных двух категорий, Дао и цы, даосы определяют третью категорию дэ – как относящуюся к уровням бытия в форме жизни. Дэ выступает на уровне органической жизни как гарантия развертывания Дао в единичное. «Дао – хозяин дэ, жизнь, свет от дэ, а характер – сущность жизни». ⁶⁷ Высший смысл жизни у даосов состоит в успокоении и очищении ци, в медитации, в постижении Дао, единого. Идеал даосов – человек-мудрец, возвращенный в Дао, к природе, находящийся в отчуждении от бытия вплоть до забвения самого себя.

Согласно идеалам даосов общество и человек должны соответствовать природе, занимать подчиненное место по отношению к космосу, к природе. Социальный идеал даосов – царство утвердившихся дэ: человек, слившись с природой в состоянии всеобщего единства, есть олицетворение полного осуществления принципа естественности, являющегося необходимым условием развертывания дэ.

⁶² Лею Цзы. Указ. соч. С. 58.

⁶³ Древнекитайская философия. Т.1. М., 1990. С. 122.

⁶⁴ Васильев Л. С. Дао и даосизм в Китае. Т. 1. М., 1982. С. 58.

⁶⁵ Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1993. С. 139.

⁶⁶ Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты диалектики Древнего Китая. М., 1967. С.202.

⁶⁷ Лао цзы. Дао дэ цзин. М., 1998. С.48.

Специфика китайского мышления лежит в основе призыва к гармоническому слиянию человека с природой, достижение которого является целью. Сближение с природой, соединение с ней в нечто единое, общее дает в качестве результата достижение единого с ней ритма.

Важно уточнить, что в «Дао-дэ цзин» говорится о двух аспектах Дао: именуемом (собственно Дао) и неименуемом, порождающем вещи и «вскармливающим» их. Последнее получает название дэ – Благодать, Благая Сила Пути. Весь мир оказывается как бы проявлением, разворачиванием Дао, Путем, воплощенным в сущем. Каждая вещь, доходя до предела своего созревания, вновь возвращается в глубину Первопринципа Дао. Однако, человек может сходить с этого Пути, отступать от него, нарушая первоизданную простоту естественности, как своего бытия, так и всей Вселенной. Проявляется это и в приверженности к многознанию, и в создании усложненных социальных институтов. Поэтому «Дао-дэ цзин» призывает к возвращению к изначальной природе, упрощению и естественности. И выражен этот призыв прежде всего в понятии «недеяния» (у вэй), которое не означает бездействия или пассивности. Под «у вэй» имеется в виду отказ от нарушения собственной природы и природы всего сущего, отказ от несообразной с природой, основанной исключительно на эгоистическом интересе, субъективной целеполагающей деятельности и вообще снятие всякой изолирующей субъективности во имя включенности в единый поток бытия.

Особого рассмотрения требует вопрос о триаде божеств в даосском пантеоне. В первом тысячелетии до н. э. главенствующее место в этом пантеоне занимали божества-категории, олицетворявшие важнейшие концепции даосизма – идеи о «дао», «инь», «ян».

Иногда эти Верховные Божества изображались в виде божественной триады из Трех Единственных – «Тянь И» (Небесное Начало), «Ди И» (Земное) и «Тай И» (Высшее). Со временем на смену божествам-категориям стали приходиться персонифицированные божества-личности, которые вначале почитались наряду с первыми, а затем вытеснили их в сферу «чистой» даосской теории. Во главе даосского пантеона оказываются три самых высших и почитаемых божества, воспринимавшихся в качестве устойчивой троицы: Лао-цзы, основатель даосизма, позднее воспринимался как гипостазированное Дао; Хуан-ди – легендарный Желтый Император, которого еще древние даосы считали своим родоначальником, первым бессмертным, покровителем всех добивавшихся бессмертия; Пань-гу – космический великан, из тела которого было создано все сущее, воплощение идеи мироздания. Позднее Хуан-ди был заменен другим высшим небесным божеством – Юйхуан Шанди (Нефритовым Императором), отождествлявшимся с древнекитайским Шан-ди – Верховным Владыкой, Единым, Духовным, Личным Богом монотеистической религии Древнего Китая. Со временем Нефритовый Император возглавил даосский пантеон, превратившийся во всекитайский. Юйхуан Шанди считался сидящим на самом высоком небе во дворце из нефрита, вокруг него находились помощники и министры, он – верховным повелителем всех богов и духов, по положению своему равный императору на земле.

Култ третьего верховного божества в указанной триаде, Пань-гу, со временем стал ослабевать и иногда заменялся другими божествами, например, Тай И. Таким образом очевидно, что число три в духовных традициях Китая имеет отчетливо выраженный сакральный характер: триграммы в «И цзине», философская «троица» в «Дао-дэ цзине»; три определения Верховного Начала в конфуцианстве объединены единым понятием. Три сворачивается в единицу, единица разворачивается в «троицу». Триады личных божеств не носят устойчивого характера, состав триад варьируется. Ближе всего к непостижимой тайне Троичности подошел Лао-Цзы, концепция которого показывает, что мистическая мысль Китая вплотную подошла к восприятию единого.

Важно обратить внимание на то, что можно говорить о даосской философии триадичности бессмертия, которая возникла в период кризиса мифологического мышления. Сначала бессмертие относилось к царям, которые после смерти становились слугами Небесного Вер-

ховного императора, а позже Цзы-чань (Цзо-чжуа-ни) писал уже о бессмертии и аристократов, и простых людей.

Классический взгляд о существовании душ: «хуань» (разумная душа) – отвечает за жизнедеятельность, и «по» (животная душа). Хуань (их три) после смерти превращаются в «шень» (дух) и существуют так, а затем растворяется в небесной пневме. «По» превращаются в демона, призрака («гуй»), потом отправляются в подземный мир к желтым источникам. Телото третье, что является единственной формой, связывающей эти души воедино. В этом виде энергетическая субстанция «ци» вошла в даосизм. Для древних китайцев было ясно: чтобы сделать бессмертным дух, требуется сделать бессмертным тело, которое было неотделимо от духа.

Для традиционной китайской философии была нехарактерна вера в бессмертие конкретной души. Реальной признавалась только единая психофизическая целостность живого существа, поскольку сам дух понимался вполне натуралистически: как утонченная материально-энергетическая субстанция (ци), которая после смерти тела рассеивалась в природе. К тому же даосизм унаследовал от шаманизма учение о множественности душ – животных (по) и мыслящих (хунь). Тело выступало единственной нитью, связывающей их воедино. Смерть тела приводила к разъединению и гибели душ. Поэтому уже в глубокой древности огромное значение придавалось средствам продления физической жизни, а долголетие (шоу) стало одной из важнейших ценностей китайской культуры.

Истинный даосский бессмертный сянь в процессе движения по пути бессмертия радикально трансформировал, преображал свое тело, которое согласно даосскому учению приобретало сверхъестественные силы и способности: умение летать по воздуху, становиться невидимым, одновременно находиться в нескольких местах и даже сжимать время, но основная трансформация в процессе занятий даосской медитации – духовная: бессмертный в полной мере ощущал и переживал даосскую картину мира, реализуя идеал единства (единотелесности) со всем сущим и с Дао, как таинственной первоосновой мира.

Путь к бессмертию по даосскому учению предполагал занятия сложными методами особой психофизической тренировки, которая включала два аспекта: совершенствование духа и совершенствование тела. Первый заключался в занятиях медитацией, созерцанием Дао и единства мира, единением с Дао. Применялись и различные сложные визуализации божеств, символизировавших собой особые состояния сознания и типы жизненной энергии. Второй заключался в специфических гимнастических (даоинь) и дыхательных (сын ци) упражнениях, сексуальной практике для поддержания энергетического баланса организма и занятиях алхимией (практикой управления дыханием и визуализацией).

Особенность психических концепций даосов заключалась в том, что они рассматривали природное не как сугубо психофизиологическое в человеке, а как воплощение всеобщих и универсальных закономерностей мира, единых для всей природы – как живой, так и неживой. Поэтому главная задача даосской практики психической саморегуляции (так называемой даосской йоги) заключалась не в подчинении человека биологическому началу как таковому, а в выявлении изначально заложенного в нем космического начала и в подчинении психофизиологических процессов всеобщим космическим законам с тем, чтобы устранить все препятствия для их естественного и полнокровного самопроявления и на макроскопическом уровне. В результате человек становился равноправным во всех отношениях членом космической триады «небо – земля – человек».

Чтобы постичь принцип всеобщего космического порядка и слиться с ним, действовать в неразрывном единстве с этим принципом, даосы предлагали просто «забыть» нормы и условности и в порыве спонтанного «просветления» идентифицироваться с безусловным Дао. Они утверждали, что в «самозабвенном» состоянии, постигая свою истинную природу, тождественную истинной сущности каждой вещи, каждого явления, человек одновременно отождествля-

ется с миром окружающей природы, образуя с ней нераздельное и гармоничное единство, так как постижение Дао есть такой психологический опыт, в котором исчезает различие между субъектом и объектом, между «Я» и «не-Я». Поэтому для даоса, обретающего состояние «не-дуальности», нет движения к некоему абсолюту.

Конфуций в отличие от Лао Цзы связывал Дао не столько с космической природой, сколько с человеком, о чем свидетельствует текст его суждений в «Лунь юе». С помощью комплекса нравственных принципов он собирался направить человека на путь истинный, управлять им, воздействовать на него.⁶⁸ Конфуций ввел понятие «маленького человека» (Сяо-жень) и «благородного мужа» (Цзюнь-цзы). Последний постоянно должен заниматься самосовершенствованием, постигая Дао-Путь.

Следует отметить, что с I в. н. э. в Китае распространяется буддизм, который впитал идею троичности, вобрав в себя достижения китайской культуры. Взяв на вооружение иероглифическую письменность, буддизм в значительной степени китаизируется, далеко отойдя от своего исторического истока. На первый план в пантеоне китайского буддизма выдвигается триада будд, пользовавшихся наибольшим почитанием: Майтрейя, Амитаба, Гуань-инь. Возникновение этой триады стало возможным именно в контексте китайской культуры под влиянием даосизма. Культ Майтрейи, Будды будущего, Преемника Великого Будды (основы которого были заложены первым патриархом китайского буддизма Дао-анем (325–385 гг.).

Наиболее почитаемой среди трех высших божеств буддийского пантеона в Китае была бодхисаттва Гуань-инь, Авалокитешвара, богиня милосердия и добродетели, покровительница материнства. Интересно, что изначально бодхисаттва имела мужской облик и именно в таком виде стала известна в Китае. Только в III в. до н. э. происходит удивительная трансформация, и Авалокитешвара превращается в женское божество.

Медленно, с определенными сложностями, буддизм утверждался на китайской почве, входил в сознание китайцев, становился их мировоззрением. В конце II века была создана китайско-буддийская традиция, которая превратила исходно чуждое для китайцев учение в одну из трех нормативных, наряду с конфуцианством и даосизмом, систем. Их сочетание стало называться «Три учения».

К III веку в Китае окончательно сложилась традиция быть последователем «Трех учений». «Начиная с III–IV вв. для высших привилегированных сословий китайского общества, – отмечает современный китаевед М. Е. Кравцова, – стала типичной ситуация, когда один и тот же человек декларировал себя последователем всех «Трех учений». Имеется немало исторических лиц, которые проявляли себя и оценивались современниками как «благородный муж», состояли членами даосских школ и занимались алхимическими экспериментами, становились мирскими апологетами буддизма, активно участвуя в буддийской (сочинениях и авторских трактатов) и пропагандистской деятельности».⁶⁹

Буддизм, становясь, все более заметным явлением в духовной жизни китайского общества, проникает в даосизм, а в период IV–VI веков сложились школы в рамках даосизма и буддизма, которые повлияли на дальнейшее развитие синкретических традиций. В рамках даосизма в период с VII–XII века активно развивается практика «внутренней алхимии» (нэй дань), являющаяся результатом развития приемов управления дыханием и визуализации, разрабатывавшихся в рамках всех направлений даосизма того периода. Период Тан (618–907) характеризуется процессом постепенного взаимного признания друг друга последователями даосизма и буддизма.

Ко времени воцарения династии Мин концепция единства «трех учений» получает распространение в широких слоях китайского общества, результатом чего является появление

⁶⁸ Переломов Л.С. Конфуций: «Луш, юй». М., 1998. С. 146.

⁶⁹ Кравцова М. Е. История культуры. СПб., 1999. С. 281.

объединений, получивших в традиционной официальной идеологии название «вредных учений» (се цзяо) или «тайных учений (мими цзунцзяо), а в синологии обозначаемых термином «синкретические религии». Обычно их возникновение связывают с деятельностью Ло Цина (1443–1527), образованного буддиста-мирянина, популяризатора буддизма, известного крайне критическим отношением к ритуальной стороне религиозной жизни и стремлением объединить учение Чань и школы Чистой Земли. Основные его идеи изложены в «Пяти канонах Ло Цина» (Ло Цин у бу цзин). Центральным понятием учения Ло Цина было понятие «беспредельного» (у цзи), отождествляемое с природой Будды (фо син). Основой практики он полагал «недеяние» (ю вэй), под которым подразумевал «всматривание в собственную природу», то есть практику чань буддизма, а всякое внешнее благочестие как «деяние» (ю вэй) отвергал. Другим известным деятелем того времени, опиравшимся на принцип единства «трех учений» и создавшим свое особое учение, был Линь Чжаоэнь (1517–1598), создавший школу «Учение о соединении трех» (Сань цзяо), подразумевающая объединение основных принципов всех «трех учений», которые он рассматривал по аналогии с триадой Неба, Земли и Человека. Он утверждал, что «три учения» играют разную функциональную роль в становлении человека: конфуцианство – это основа, даосизм – «схождение во врата» (жу мэнь), буддизм – достижение высшего образца (цзи цзэ).⁷⁰

Заемствования даосского терминологического аппарата ранним буддизмом в Китае и буддийского терминологического аппарата, его элементов практики даосизмом не приводили к размыванию основных практических целей, что ставились перед последователями буддийских и даосских школ. Данный процесс приводил к выработке таких форм самоописания, которые могли бы сделать более привлекательными основные положения и цели соответствующих доктрин.

Для даосских авторов конца XVIII – начала XIX веков широкое использование буддийской терминологии и фразеологии для описания даосской практики стало обычным. Необходимость использования терминологии иной традиции объясняется слабой разработанностью понятий языка, объясняющего приемы трансформации сознания. Постепенно складывалось одно учение из трех, и только к концу XVIII века широкое применение буддийской терминологии для описания даосской практики стало обычным. А в дальнейшем именно феномен триадичного «религиозного синкретизма» наиболее адекватно стал отражать ментальные особенности китайцев и своеобразие их мировосприятия. Совокупность явлений, описываемых в современной науке через сань цзяо, продолжает существовать и сегодня, а изучение феномена «религиозного синкретизма» является насущно необходимым условием для понимания как истории развития и особенностей традиционной культуры Китая, так и духовной жизни современного китайского общества.

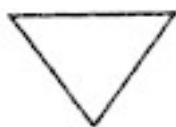
Религиозный триединый синкретизм до сих пор справедливо признается одним из наиболее самобытных и загадочных явлений духовной жизни Китая. Речь идет о возможности сосуществования в одном и том же этно– и социокультурном пространстве различных религиозно-идеологических форм во главе с конфуцианством, даосизмом и буддизмом, которые признаются в традиции и в науке ведущими для Китая идеологическими системами с их обозначением как «три учения» (сань цзяо).

⁷⁰ См.: Зельницкий А. Д. Синкретический язык текстов позднесредневекового даосизма// Вестник РХГИ. СПб., 2004. – № 5. С.290–306.

1.5 Трехчленность и троичная природа библейской картины мира в древнееврейской культуре

У еврейского народа была своеобразная система взглядов на мироздание, роль души и духа, и эта система не исключала триадического мировосприятия.

В первый период своего расселения на территории Палестины израильтяне многое восприняли из ханаанейской культуры, но общего мировоззрения в целом у израильтян и ханаанеев не возникло. У них были разные религии, но некоторые культы являлись общими, а некоторые принадлежали только израильтянам, так культ бога Яхве объединял израильский племенной союз, и его роль увеличилась вместе с образованием израильского царства.



Древние евреи, в отличие от некоторых других народов, воспринимали факт смерти реалистично, но были не способны примириться с мыслью о прекращении индивидуальной жизни. Иудеи полагали, что личность человека раздвоена, поскольку имеет некую тень, представляющую собой бледную и внетелесную копию человека – душу. После смерти эта тень спускается под землю, где в мрачных покоях обретает грустное и «серое» существование, но позже свою непримиримость со смертью они выразили в идее «воскресения».

Переход от язычества к единобожию в иудаизме, утверждение культа бога Яхве и создание божественного закона Торы был трудным и длительным. Условия исторического развития Израиля и Иудеи способствовали высокому росту значимости этого бога, а вместе с укреплением монархии создавалась необходимость выделения и почитания его одного.

Иудеи, которые были переселены вавилонским царем Навуходоносором II, стали не только рабами, некоторые из них осели в городах Вавилонии, где занимались ремесленной и другой деятельностью. Они образовали религиозно-политическое движение, связывающее себя с традицией «пророков». Таким образом, древние евреи пытались сохранить свою культуру в изгнании.

В середине VI в. до н. э. видный еврейский деятель Иезекииль (Иехезкиэль) в своем учении стал выделять основные черты будущего иудейского государства. Это государство представлялось ему как крепкое единое царство, которым должны управлять иудейские жрецы во главе с «мессией» – потомком династии Давида. Полноправными в этом государстве должны

быть только поклонники культа Яхве в той его форме, которая давно была выработана «пророческим» учением. Центром в этом государстве должен быть обязательно Иерусалим с главным храмом Яхве, существование всех иных культов исключалось полностью. В такой форме идеи Иезекииля были неосуществимы, но они получили дальнейшее развитие.

Ко времени царя Эзры был установлен текст приписываемого божественному внушению закона (Торы), который считался написанным Моисеем, куда вошли мифы и легенды, признанные жречеством Яхве «правовыми», а также правовые и обрядовые предписания и указы, объявленные обязательными для общины. С этих пор отступление от духа и буквы Торы и поклонение другим богам, кроме Яхве, были объявлены несовместимыми с пребыванием в общине, а отступничество каралось изгнанием из нее, и считалось навлечением на общину гнева бога. И в настоящее время «иудаизм считает, что Тора учит человека морали, а также помогает каждому изучающему ее стать ближе к еврейскому народу».⁷¹

Составленные канонические книги Библии впоследствии под названием «Ветхий Завет» целиком вошли в состав христианского Священного Писания. Библия является собранием некоторых произведений древнееврейской литературы, правовых, обрядовых, обрядово-религиозных и исторических сочинений, имеющих бесчисленные наслоения текстов, которые прояснились вместе с исследованием Библии с исторической точки зрения. Особенно это стало возможным в эпоху великих археологических открытий в середине XIX в., когда из-под песков пустыни извлекли на поверхность замечательные памятники забытых культур, подтвердившие догадки историков. В целом Библия представляет собой собрание сказаний, полных символики, эзотеризм которых нелегко постичь. Они возникли в отдаленном прошлом, переписывались, изменялись, но смогли просуществовать до наших дней. Содержание Священного Писания богато, Библия содержит тщательно отобранные стихотворные сборники речей, произнесенных пророками (VIII–III вв. до н. э.), новеллистические сочинения, афоризмы, сборник разновременных культурных песнопений (Псалмы), религиозно-философские и другие произведения разного времени (наиболее поздние – III в. до н. э.). И все же можно сказать, что иудейское соединение библейских книг представляет нераздельную трехчленную систему и такая триада называется на иврите «Танах» (Библия). «Именно по иудейскому порядку составляется обычное название Библии – «Танах», которое представляет собой аббревиатуру начальных букв слов «Тора» (учение), «Невним» (Поздние пророки) и «Ктувим» (Писания). Термин «Ветхий Завет» не употребляется иудеями. Слово «завет» означает «договор», ключевой термин в иудейской вере, обозначающей особые взаимоотношения Бога с народом Израилевым».⁷²

Ключевыми понятиями Библии являются «люди – Бог – Тора», представляющие неразрывную триаду. Примечательно, что они выражены не в форме наставлений, а как история, начинающаяся с Авраама, первого человека, с которым Бог заключает договор и которому обещает землю (Бытие, 15:18; 17:2, 19). Для еврейского народа этот договор навсегда должен остаться всем, а название «Ветхий завет» – не имеет оснований для евреев, поскольку эта часть Библии для них не устаревает. Понятие Библия – единственное, которое употребимо для названия вероучения. Религия Библии не отождествляется с иудаизмом, который возник на основе этой книги, но значительно позже.

Библейские представления о структуре вселенной перекликаются с космологическими воззрениями других древних народов Ближнего Востока, например с ханаанейской мифологией, созданной исконными обитателями Палестины, населявшими ее до прихода туда древних евреев. Но еще больше схожести у библейской картины мира с вавилонской космологией, так как богатая духовная культура Вавилона оказала мощное воздействие на все народы этой части земного шара.

⁷¹ Темушкин И. Еврейская мудрость. Ростов н/Д., 2001. С. 16.

⁷² Пилкингтон С. М. Иудаизм. М., 1998. С. 32.

Истоки библейской космологической концепции уходят корнями в глубокую древность, в религиозно-мифологическое сознание. Библейскую картину мира можно лишь реконструировать, собрав и сравнив разбросанные в разных местах упоминания и косвенные свидетельства. Поскольку Библия составлялась долгое время и разными людьми, она вобрала в себя различные, часто противоречивые, воззрения. Авторы Библии представляли себе мироздание трехчастным, состоящим из неба, земли и преисподней. Указания на это неоднократно встречаются в библейских текстах. В книге Исход (20:4) говорится о «небе вверху, земле внизу и воде ниже земли». Первобытные воды здесь отождествляются с нижним миром, об этом же сообщается в Псалтири (135:6): «Утвердил бог землю на водах». Представление о трехчастной вселенной характерно и для Библии. Три сферы мироздания исчерпывают собой весь космос, являются его главными составляющими. Средний мир-земля в Библии мыслится круглым диском, покоящимся в мировом океане: бог, согласно пророку Исае (40:22), «восседает над кругом земли».

«В мифологии многих народов изначальные хаотические воды, из которых творится мир, часто олицетворяются в облике космического дракона, которого в процессе миротворения побеждает бог. Отзвуки этого обнаруживаются в Апокалипсисе (20:1–3): «И увидел я ангела, сходящего с небес, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змея древнего, который есть дьявол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать». ⁷³ Ад часто рисуется как разверзнутая пасть фантастического дракона, пожирающего души грешников. Эти представления встречаются в мифах различных народов, согласно которым земля покоится на спине змея или иного подобного ему чудовища.

В некоторых ветхозаветных текстах преисподняя изображается наподобие города (или дома), имеющего ворота именуемые «вратами смерти» (Пс. 9: 14). Сообщается и о «столпах», поддерживающих землю и помещающихся надо думать в преисподней (Пс. 74: 4). В библейской картине мира для обозначения преисподней в Библии используются различные термины, имеющие несколько разное содержание. «Чаще всего употребляются древнееврейские слова «шеол» и «геенна», а также греческое «гадес» или «айдес». «Шеол» – отождествляемое с глубиной и мраком, – подземное обиталище теней умерших («рефаим»), описание которого дает Иов (10:21–22): «...уйду без возврата в страну тьмы и смертной тени, в страну, в которой темень, как тьма смертной тени, и нет света, и свет, как тьма». Древние евреи считали, что в шеол после смерти попадают все без исключения люди». ⁷⁴

Сначала в пророческих книгах и псалмах не было указания на воздаяние после смерти. «Награда от бога праведному и возмездие злодею во всех случаях ожидаются только на земле, прижизненно. Представления древних евреев о посмертной участи человека, в общем, напоминали гомеровские: умершие, вернее их тени, попадают в вечно темное подземное царство мертвых, Шеол, где ведут призрачное существование, они не знают ни адских мук, ни райского блаженства, все находятся на одинаково незавидном положении. Еще автор Книги Екклесиаста (III в. до н. э.) пессимистически утверждал, что «участь сынов человеческих и участь животных – участь одна, как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимуществ пред скотом» (Еккл. 3:19). И далее: «Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния». Вера в загробное воздаяние и воскрешение мертвых, по видимому, получила у евреев распространение не раньше II в. до н. э. Автор Книги Даниила (ок. 165 г. до н. э.) уже твердо верит, во всяком случае стремится внушить своим читателям

⁷³ Евсюков В. В. Мифы о вселенной. Новосибирск, 1988. С. 111.

⁷⁴ Там же. С. 112.

веру в то, что праведники после смерти обязательно воскреснут и получают награду за свою преданность религии Яхве».⁷⁵

Воскресение как продолжение жизни души в раю в разных вариантах существует во всех культурах народов мира, поскольку выступает как необходимый момент развития мира в целом, представляя ту идею, которая наполняет земную жизнь нравственным смыслом.

Рай помещается на третьем небе. О двух нижних небесах Библия ничего не говорит, видимо, преследуя важность указания на трехчастность неба вообще. Исходя из общей картины, можно предположить, что первое небо – это металлический небосвод, а второе – небесный океан.

Древние по своему происхождению библейские воззрения на вселенную с течением времени эволюционировали, приобретая все более сложный вид. Усложнились представления о нижнем, подземном мире, то же можно сказать и о небе: согласно талмудической традиции, сложившейся в первых веках нашей эры, небес уже семь, и располагаются они параллельно друг другу, одно выше другого. На самом дальнем, седьмом небе возвышаются фантастически громадные животные, над ними помещается «престол славы», у подножия которого обретают покой души праведных. Концепция множественности небес содержится и в иудео-христианском апокрифе «Заветы двенадцати патриархов», где повествуется о видении ветхозаветного патриарха Левия. Явившийся ему ангел поведал об устройстве небесного мира: первое, низшее небо, печально, ибо оно ближе всего к грешной земле; второе содержит огонь, снег и град, которые поразят нечестивых в день страшного суда; на третьем находятся силы небесные, чья задача – бороться со злыми духами и Велиаром; на четвертом небе – святые; на пятом – ангелы более высокого разряда; на седьмом же – сам бог в окружении высших ангельских чинов – «престолов» и «властей». Еще подробнее небесная топография описывается в другом апокрифе «Вознесение Исаяи», где рассказывается о путешествии по небесным этажам пророка Исаяи.

Эсхатология, как предсказание о конечной судьбе мира, в котором есть зло, связана с идеей о Мессии, который призван осуществить Царство Божье на земле. «В самом позднем по времени создания произведении еврейской Библии, книге пророка Даниила (165–164 гг. до н. э.), мы встречаемся с образом трансцендентного Мессии, подобного «сыну человеческому», которого пошлет Всевышний «в Конце дней» для утверждения Царствия Божьего на земле (7; 9:24–27; 12:13)».⁷⁶

В древнееврейских текстах Библии уже сформулирована доктрина о всеобщем воскресении из мертвых в конце дней мира, и эта эсхатология связана с судом, где будут взвешиваться, сравниваться и сопоставляться человеческие поступки, «пути жизни», «два духа», «образы жизни». Следует отметить, что смыслообразующим принципом, включенным в священные писания, является триалектика, согласно которой дуальность всегда соединена третьим, в этом смысл божественного суда. Мир представляет противоположные стороны, которые всегда находятся вместе и соединены: когда они различны, борются между собой, сами находят и примиряются сами, или требуют третейского судью. Такое положение вещей определяется тем, что Бог таким сотворил мир. Универсальный дуализм, требующий разрешения в «третьем», представлен в двух путях человека в мире – «добром» и «правильном» пути («пути Торы») и «злом», которого человек должен избегать. Современный исследователь Кумранских рукописей (Кумранская община жила недалеко от северо-западного побережья Мертвого моря во II в. до н. э. – I в. н. э.) И. Р. Тантлевский отмечает это обстоятельство таким образом: «Обсуждаются «два пути» (пути добра и зла), которые «дал Бог сынам человеческим», «две склонности», добрая и злая, «два рода действий», «два образа (жизни)» и «два результата».

⁷⁵ Рижский М. И. Книга Иова. Из истории библейского текста. Новосибирск, 1991. С. 165.

⁷⁶ Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины. СПб., 1994. С. 191.

(Ср. также Зав. Асира 1:4–5, 5:1 «Все вещи попарны: одна – противоположность другой. Есть два пути-добра и зла, и в соответствии с ними есть две склонности (или: «наклонности», «тенденции». – И. Т.) в нашей груди... Есть два (аспекта) во всех вещах, и один скрыт под другим: в богатстве (скрыта) скупость, в веселости – пьянство, в смехе – печаль, в супружестве – распутство. Смерть следует за жизнью, позор – за славой, ночь – за днем и тьма – за светом...»). В Завещании Иуды 20:1 мы вновь встречаемся с уже известным нам положением о «двух духах»: «Правды» и «Лжи» («Обмана»)... Бог говорит, что Он показал Адаму «два пути – Свет и Тьму».⁷⁷

Изучая древние библейские тексты Тантлевский приходит к выводу о содержании в них глубокой триадической философии, согласно которой Бог выполняет роль «третьего» – соединяющего начала в мире, а в судьбе человека – роль третейского судьи. Он заключает: «Итак, по кумранско-ессейскому учению, дуальность совечна Творению и, по-видимому, предшествует созданию человека (ибо ангелы Добра и Зла и вспомогательные духи, очевидно, были сотворены еще в доисторическую эпоху). Дуальность проявляется уже на этапе возникновения мира (вечносущий трансцендентный Создатель-творение) и в дальнейшем пронизывает все мироздание: Свет (Добро) – Тьма (Зло), Архангел Света – Архангел Тьмы, ангелы Добра и духи из лагеря – ангелы Зла со своими вспомогательными духами, небеса (трансцендентный духовный мир) – земля (плотский, материальный мир), дух человека – его плоть, праведники – нечестивцы и т. д. Человек оказывается основной ареной борьбы Света и Тьмы, Добра и Зла, «духов Правды и Кривды» (причем плоть «выступает» на стороне злого начала)».⁷⁸

Природа человеческого духа также двойственна, как и природа мира, и только бог соединяет их воедино. В человеке отражается божественная природа в том, что он тоже соединяет противоположности в единство, когда делает выбор между добром и злом, при этом каждый раз выбор ставит человека перед необходимостью выполнения роли собственного третейского судьи, при этом будучи сопричастным божественной способности судить, но в данном случае выбора самого себя. При этом «сам человеческий дух оказывается как бы раздвоенным: несколько его «долей» выступают на стороне Света, а несколько – на стороне Тьмы (яркий пример единства и борьбы противоположностей), – отмечает И. Р. Тантлевский в своем фундаментальном исследовании, – дуальность имеет не только «начало», но и «конец». 1:5–8, где по поводу наступления Конца дней говорится следующее: «...Когда (чрево), порождающее Кривду, будет заперто, нечестие отдалится от лица Праведности, как [ть]ма отступает] перед светом. И как рассеивается дым и н[ет его] больше, так исчезнет Нечестие навсегда, а Праведность откроется как солн[це] – установленный порядок мира. И всех придерживающихся тайн Нечестия не станет больше, и Знание заполнит мир, и никогда не будет в нем больше глупости. Уготовано слову сбыться, и истинно пророчество, и отсюда да будет вам известно, что оно – неотвратимо». Таким образом, люди лишатся свободы выбора (между добром и злом); однако, целиком подчинив свою волю Воле Господа, они обретут «вечную Радость» в Царствии Божиим».⁷⁹

Талмудическая эсхатология оказала влияние на христианские представления о мире и человеке и заняла важное место в письменных памятниках христианства.

В каббалистической традиции евреи развили учение о переселении душ, своеобразное объяснение создания Богом мира. Каббала (евр. – предание) – это эзотерическое учение еврейской культуры. Существует несколько определений Каббалы: так

В. С. Соловьев называет Каббалу «Мистической философией евреев», Папюс, один из авторов ее интерпретации, расценивал как науку о Боге, Вселенной и Душе. По его мнению, она

⁷⁷ Там же. С. 305.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же. С. 306.

представляет собой «религиозно-философскую систему, рассматривающую сущность Бога, поскольку она доступна человеческому пониманию, – происхождение и строение Вселенной и состав человеческого существа, а равно и эволюцию души как цель жизни человека».⁸⁰

Каббала оперирует буквами еврейского алфавита, которые она рассматривает как активные силы, присваивая каждой, под видом иероглифа, особый атрибут божества и соответствующее этому числовое значение, это позволяет искусному каббалисту проникать в тайны Божества и дает способ общения с Богом, дает ключ к эзотерическому толкованию Пятикнижия Моисея, десять глав которого были дешифрованы французским ученым Фабром д'Оливе. Основу Каббалы составляют два сочинения: «Сефер Иецира», или Книга Творения, и «Зогар», или Книга Колесницы, дополнением к которым являются «Ключи Соломона», излагающие ритуальную часть магии, включая церемонию изготовления и освящения предметов, служащих для магических операций, и талисманов различного назначения. Самой известной каббалистической книгой все же считается Зогар (Сияние), опубликованная в конце XIII века Моисеем Леоном.

Каббале характерно изложение триединой сущности мира. В ней рассматривается его троичность: существуют материальный, астральный (мир сил) и божественный (мир идей) во взаимосвязи, взаимодействии и взаимопроникновении, но главное значение Каббалы заключается в том, что слова, будучи отражением идеи, есть основа всего сотворенного как источник всех сил, а так как слова расчленяются на буквы, то и всякой букве, то есть звуку, присуща известная сила (могущество), и алфавит магов – а от него и еврейский – созданы в точности по законам мироздания. Каждая буква еврейского алфавита представляет как идею – Божественное имя, как иероглиф – известную силу, выраженную как число. Отсюда вытекает возможность, комбинируя буквы и составляя слова, влиять на мир астральный их действующей силой, производя желаемые феномены, и, с другой стороны, оперируя буквами, благодаря присущим им числовым значениям, открывать законы эволюции, производить вычисления грядущих событий и делать другие подобного рода изыскания.

В теоретической области Каббала описывает строение и функции человеческого тела, представляющего три основных начала, объясняя взаимоотношения их между собой и с соответствующими им тремя началами природы. Она объясняет коренную причину смерти, сущность ее и детали перехода души в другой мир.

Каббала составляла то, что называли мудростью, представляла синтез наук, религии и искусств, приведенных к своему общему принципу, которым было Слово, или Глагол. Свидетель древности Иов утверждает, что эта мудрость утрачена и искажена примерно за 3000 лет до Спасителя. Каббала раввинов, относительно недавно составленная, считается, была досконально известна еврейским адептам до нашей эры.

Зогар в Каббале представляет собой толкование Пятикнижия, которое раскрывает его на четырех уровнях: буквальном, агадическом, философском и мистическом. В книге Зогар было сформулировано учение о десяти сефирах,⁸¹ которые предназначены для приближения к постижению тайного смысла Библии.

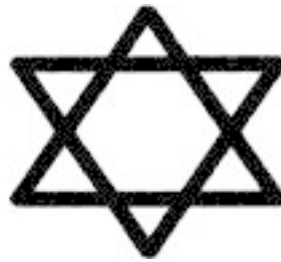
Историки считают, что к иудеям Каббала перешла от халдеев, через Даниила и Ездру, а к древним израильтянам она перешла от египтян через Моисея. В XVI веке Каббала впервые была напечатана (ранее была в списках) и интенсивно распространялась среди евреев. Исаак Лурия – еврейский мистик XVI века стал одним из тех, кто основательно занимался ее изучением, особое внимание уделяя практической стороне. По мнению Лурии и его последователей, слово и действие человека способны совершать перевороты в истории, можно даже ускорить приход Мессии, во всяком случае, нужно страстно желать его пришествия.

⁸⁰ Папюс. Каббала, или Наука о Боге, Вселенной и Человеке. СПб., 1992. С.5.

⁸¹ Сефира, возможно происходит от еврейского слова миспар – число, или сефер – книга.

«Зод ха цимцум» – выражение Лурия, которое описывает одну из тайн сотворения мира из ничего, буквально означает «концентрация» или «сжатие». Речь идет о том, что ничто можно сравнить с тем состоянием, когда еще нет ничего конкретного, нет мира множественности и конечного, есть единое, целостное, но еще не превращенное в многообразие единичностей. Поэтому создание есть сжатие целостности, концентрация того, что, сжимаясь, сосредоточиваясь в центре, создает мир периферии. По представлению Лурии, это, видимо, – «отход», «отступление» Бога.

Современный немецкий исследователь М. Френч в своей книге «Премудрость в личности» считает: «По-видимому, сам Лурия опирался на небольшой, полностью забытый трактат середины XIII в., который он применил для объяснения одного талмудического представления, придав тем самым этому представлению совершенно новое значение. В одном месте Мидраша сказано, что Бог сосредоточил Шехину, Свое святое присутствие (некий аспект Софии), в святая святых, в месте херувимов, и таким образом как бы стянул всю Свою мощь в одну точку. «Отсюда происходит слово цимцум, в то время как ситуация прямо противоположна этой идее. Ибо каббалистический цимцум отныне вынуждает Бога не концентрироваться в одном месте, но отстраняет Его оттуда. Что это означает? Это означает, говоря кратко, что существование вселенной стало возможным благодаря процессу сокращения внутри Бога». С помощью допущения некоего таинственного деяния Бога Лурия надеется решить проблему *creatio ex nihilo*».⁸²



Звезда Давида

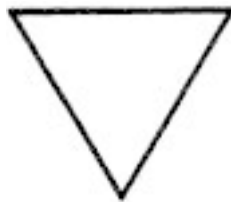
Еще одна оригинальная идея каббалистического учения заключается в том, что Божественное «откровение», тайна сотворения мира Богом раскрывается посредством представления о жертве. «Скудные и разрозненные памятники Каббалы с трудом перелагаются на язык современных, и в частности философских, понятий. Но если решиться на такой «перевод», то выходит, что Каббала – ничто иное как своеобразная «философия откровения» – учение о том, как сокровенное, несказанное высшее Божество Эн-Соф (ничто или бесконечное) все же проявляется, открывается ради того, чтобы дать бытие своему «другому» – конечному существованию. Ключевым моментом каббалистических представлений о Боге является так называемый цимцум – самоограничение Божества, его стягивание, уход в себя, предпринимаемый в самом начале творения, чтобы благодаря этому возникло «место», пустое «пространство» для тварного мира. Цимцум является некоей жертвой, приносимой Богом, – Его отказом от части своего бытия, и эта жертва с необходимостью предшествует всей цепи последующих эманаций Божества, всех актов собственно творения».⁸³ Понятие жертвы восприняло и развило в своем учении христианство, на нем основан его Новый Завет.

В древнееврейской традиции человек трактуется не только как природное, но, прежде всего, как духовное существо, которое находится в трепетном общении с Богом, в постоян-

⁸² Френч М. Премудрость в личности // Вопросы философии. 2000. № 4. С. 86

⁸³ Бонцкая Н. К. Тайна Троиинства // Вопросы философии. 2003. № 11. С. 114..

ном соединении с ним. Вслед за иудаизмом христианство сделало смерть условной и пыталось освободить человека от угрозы уничтожения, воскрешая его во вневременной вечности.



Равносторонний треугольник – символ Троицы, обозначающий три равные части, объединенные вместе. Равносторонний треугольник, обращенный острием вниз, символизирует женское начало.

Символ мироздания древние иудеи усматривали в числе 12 (3×4), а двенадцать «простых букв» алфавита ассоциировались ими с делением некоего воображаемого вселенского глобуса. В Каббале: «Эти двенадцать простых букв соответствуют двенадцати направлениям: восточная высота, северо-восток, восточная глубина; южная высота, юго-восток, южная глубина. «Екклесиаст» тоже состоит из двенадцати глав. А как же иначе, если мудрейший Соломон, писавший его, вел человека сквозь три сферы бытия: «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, который дал его».⁸⁴ Концепция движения по вселенским перекресткам выражена графически древними иудеями шестиконечной «звездой Давида» – два наложенных друг на друга треугольника. «Треугольник» времени накладывается на трехмерное пространство, что означает, что шкала мироздания доступна нам, имеет шесть измерений, не более. Седьмое внесло бы сумятицу в шкалу, ибо седьмой путь – путь в никуда, в несуществующем направлении. Есть в ветхозаветном мифе любопытная на этот счет аллегория явления Бога со священной горы: «Покрывало ее облако шесть дней (3×2), а в седьмой день Господь воззвал к Моисею...».⁸⁵



Равносторонний треугольник, обращенный острием вверх, символизирует мужское начало.

Звезда Давида в древнееврейской культуре (шестиконечная звезда) имеет емкое значение. Как и китайская гексограмма, представляющая собой единство двух триграмм, она, соединяя в себе два треугольника, обозначает Святое Святых, священное соединение двух разных начал – женского и мужского, Земли и Неба. Сплетенные в ней равносторонние треугольники означают разное: обращенный острием вниз – женское, обращенный острием вверх – мужское. Представляющая собой емкое понятие, скрепляющая в себе многообразные определения. Звезда Давида называется еще Печатью Соломона и является духовным символом еврейского народа.

⁸⁴ Морозов И. В. Указ. соч. С. 119.

⁸⁵ Там же. С. 121.



Гексаграмма. Звезда из двух взаимопереплетенных треугольников

Заключая, следует сказать, что древнееврейская культура внесла значительный вклад в мировую. Она явилась предтечей для христианства, «землей обетованной» для многих народов, средоточием различных религиозных конфессий, символом необходимости единства человеческой цивилизации. Она сохраняет мистическое воздействие на духовность мира манит и привлекает своими религиозными тайнами, вечными проблемами смерти и бессмертия, возможностью воскрешения, неразгаданными загадками, непознанными еще человечеством символами, обращенностью к вечному человеку.

1.6 Триединство в религии Древней Греции

Крито-микенская, а затем культура древних греков начинают историю западных народов. Идея тройственности мироздания, символика троичности в самых разнообразных проявлениях пришла с Востока и стала приписываться древнегреческим богам, героям, их поступкам и действиям. Она отчетливо связывается с моделью мира, сформировавшейся в религии древних греков.

Первые признаки осмысления мира в триадической форме можно найти уже в произведениях Гомера, мифологических по своей форме. Гомер говорит о трех первопричинах, которые можно в определенном смысле полагать первоосновами мира, и называет их Никс, Океанос и Тетис. Никс, означая праисходное состояние, предшествует чему-либо иному, является универсальной потенцией всех состояний мира. Океанос представляет праморе, а Тетис – определенную жизнесообщающую силу, которая соединена с морем-водой. При этом все эти первопричины, то есть сущностные силы, связаны с землей.



Хариты. Мрамор. III в. до н. э. Кирена, музей

Согласно древнегреческому историку Ферекиду, первоосновой всего является особая жизнеспособная материя, которую он обозначает именем Зевс. Эта первооснова существует в пяти стадиях, следствием развития которых является возникновение богов, космоса и земли. Взгляды на проблему возникновения богов, таким образом, обретают единые мифологические рамки, превращаясь в теогонические концепции. Космогонические воззрения древних мыслителей также не вышли за рамки мифологических построений, хотя следует отметить, что Гесиод, Ферекид, Эпименид иногда уже напрямую обращаются к природе. «Дофилософские» попытки в форме мифа ответить на вопросы, что является основным принципом мира (или космоса) и какие силы определяют его развитие, представляют собой стремление ответить на вопросы существования бытия.

Греческий поэт Гесиод (ок. 700 г. до н. э.) в поэме «Теогония» говорит о тройственном делении мира Зевсом, который, будучи во главе Кронидов – олимпийцев, сверг титана Крона. «Мир был поделен между братьями: Зевсом, объявившим себя царем богов и людей и властвующим над всем, Посейдоном, ставшим царем морской стихии, и Аидом – царем подземного мира».⁸⁶ В древнегреческой мифологии Вселенная представляется как триединство божественного, земного (водного) и подземного, каждое из которых также делится и соединяется тройственным образом.

⁸⁶ Религии мира / под ред. М. М. Шахнович. СПб., 2003. С.41.

Триадицизм в мифах представлен не только божественный и земной миры, этим свойством древние греки наделяют и подземный мир. Так, по одному из мифов можно представить его строение, по картине трехчастного деления неземного мира Гадеса. У ног этого бога лежит трехголовый пес Цербер, лай которого столь ужасен, что даже другие боги опасаются приближаться к нему. Цербер ведет свой род от владыки подземных недр – Тартара, в очень давние времена породившего огнедышащего стоглавого дракона – чудовищного Тифона, у жены (Ехидны) которого родился омерзительный Цербер.

В подземном мире протекают три реки: река Стикс, в которую впадают многочисленные ручьи, девятикратно омывает подземное царство Гадеса и Персефоны. Свои темные воды Стикс отдает рекам Кокит (реке скорби и болезней) и Лете (реке забвения). Душа умершего, когда попадает в мир мертвых, должна преодолеть эти три реки, для чего нужны неистощимые силы, которых души не имеют. Поэтому они должны уговорить подземного перевозчика Харона, чтобы он за соответствующую плату облегчил умершему переправу. Перевравшись на другой берег, тени умерших цепенеют от страха при виде свирепого пса Цербера, который следит за тем, чтобы никто из обитателей подземелья не пытался вернуться в мир живых, на освещенную солнцем землю. После переправы через реку души попадают на обширную, унылую, продуваемую ветром равнину, где каждой душе определено место. Трое подземных судий – Минос, Эак и Радамант – взвешивают на весах плохие и хорошие поступки умершего, чья душа стоит перед ними, после чего назначают ей место постоянного пребывания. Для праведников подземные судьи выносят приговор, по которому тень умершего отправляется на Острова Блаженных – в страну вечной весны, изумительных цветов и запахов, кристально чистых рек и никогда не стареющих обитателей. Грешным же душам уготован Тартар.

В земном же мире правосудие вершила богиня Фемида. Согласно греческой мифологии она была дочерью Геи (земли) и одной из супругов Зевса. Неслучайно в Олимпии вблизи алтарей Геи и Зевса находится жертвенник Фемиды. В отличие от древнеегипетской богини Маат, статуэтку которой кладут на одну из чаш весов, и бог подземного царства Тот наблюдает за равновесием, а Осирис «принимает» душу человека, – Фемида, с завязанными глазами (символ объективности) сама взвешивает человеческие поступки, судит на земле, в земном мире, зная меру справедливости и поддержания равновесия отношений в обществе.

Архетип троичности, как символ земной гармонии, в древнегреческой мифологии отражен в трех благодетельных богинях, воплощающих доброе, радостное и вечно юное начала жизни – трех харитах. Аглая, означающая сияние, Евфросина – благомыслящая и Талия – цветущая, связаны вегетативными силами природы, упорядочением человеческой жизни и художественной деятельностью. Символично их изображение в Афинах перед входом в акрополь, а также в Делосском храме, где стояла скульптура Аполлона, держащего на ладони трех харит.

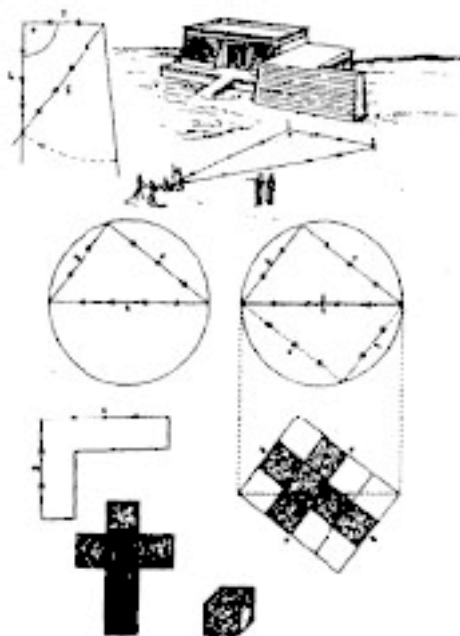


Времена года: Весна, Осень, Лето. С античного барельефа на жертвеннике двенадцати богов. Париж, Лувр

Следует отметить, что философия родилась в лоне древнегреческой мифологии неслучайно, поскольку в последней была выражена глубокая мысль о мире как одновременно едином и состоящим из противоположностей, а боги Древней Греции в своих взаимоотношениях

олицетворяли действие единой закономерности, которая объединяла их, зачастую как противоположные силы, в единую, действующую как третью внутри противоположностей. Показательны в этом отношении два бога Дионис и Аполлон, в соединении которых воплотилась душа эллинства. «Два творческих начала соединились в ней – Дионис и Аполлон... На долю «бога» выпало вселенское... довести до исторических пределов поприща во славе – античную культуру... просиять и застыть в уже бездушном отражении далеким и гордым «идолом» золотозфирной гармонии, чистым символом современной формы. А Дионису, богу нисхожденья... на роду написаны вечно обновляющаяся страстная смерть и божественное восстание из гроба»,⁸⁷ – отмечает современный исследователь дионисийства В. Иванов.

Идея божественного двуединства, представляющего в своей связи нечто третье, воплотившись в основу греческого мировоззрения, стала базисом, являющимся природой, «матерью» философского Единого, которое так стремились раскрыть древнегреческие мыслители. Кроме того, это была идея, в основе которой лежало утверждение о божестве, устанавливающим гармонию, которая была «ознаменована, и жизнь отлилась в формы этого ознаменования, это было кумиротворчество гармонии; ее eidolon и как бы зеркальное отражение. Отсюда эстетический феномен античности».⁸⁸



Построение египтянами треугольника Пифагора с помощью натяжения шнуров и его применение для обучения геометрии

Дионис, провозглашенный единым владыкой божественного дара лозы виноградной, разрушитель, противник закона, и Аполлон-созидатель являются в Древней Греции лишь двумя ипостасями единой реальности, вечносущими божественными формами становящегося бытия действительности.

Знаток восточных сакральных знаний Пифагор, будучи философом, использовал близкие грекам имена, известные из эзотерического орфического учения, но призывал все же отходить от мифологической формы мышления, утверждая, что самое прекрасное – не Афродита, а гармония; самое сильное – не Зевс, не Геракл, а мысль; самое лучшее – не знатность и богат-

⁸⁷ Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб., 1993. С. 57.

⁸⁸ Там же. С. 56.

ство, а счастье; самое мудрое – число, поскольку оно выражает связи и отношения между вещами.

По поводу сочинений Пифагора есть разные точки зрения: некоторые считают, что они вовсе не были написаны, поскольку мыслитель, будучи верным эзотерическим требованиям, сохранял устную традицию, другие думают, что произведения могли быть утеряны. Концепция Пифагора складывается из многочисленных свидетельств и суждений его учеников и последователей. Следуя ей, целостный мир по Пифагору, тройствен, делится на три сферы: мир божественный, мир природы и мир человеческий, а человек состоит из трех различных элементов, сплавленных вместе, – тела, души и духа. Следуя греческой религии, Зевсом назывался Отец, Аполлон (или Вакх-Дионис) был Сыном, Эрот (сын Афродиты-Урании) – Духом.



Готический ажурный орнамент круглого окна на основе числа

Любая религиозная концепция использует символику сакральных чисел, проявляющихся в ходе становления видимого мира. Пифагор, персонифицирующий вечный жизненный принцип и субстанцию идеального и материального в Хаосе, отмечал, что его нельзя описать числом, которое рассматривалось им не как количественный параметр, а как деятельное качество единой души мира. Хаос представлялся в виде круга – предчисла, у которого отсутствуют качественные и количественные характеристики, доступные человеческому разуму. Пробуждение Мировой Души приводит к тому, что на плане проявления круг становится единицей – единым богом, источником мировой гармонии. С этого момента начинается строительство духовного, а затем и феноменального миров, символизируемое в отделении неба Урана (мужского начала) от земли Геи (женского начала), которые еще сохраняют свою духовную целостность («предвечная двоичность») при упорядочивании Хаоса. Только когда мир действительности теряет свое единство духовной андрогинности и когда происходит разрыв между двумя началами, в мир приходит разделение и отчуждение, выражаемое той точкой, из которой раздвоились два пути – добра и зла. Поэтому и пифагорейцы считали все нечетные числа божественными, а четные – земными и несчастливыми; все, что было двулично или ложно, они называли «Двоичностью». С точки зрения пифагорейцев, три – первое нечетное число, выражающее вечные постоянные свойства духа и материи. Триада для Пифагора есть образующий закон вещей и жизнь; она пронизывает неорганическое и органическое, включая человека, восходит на уровень макрокосма и божественной сущности (по двум линиям треугольника к его вершине). Причем в процессе творения (дифференциации) нисхождение Духа к основанию треугольника – в Материю, в контексте же духовной и органической эволюции происходит обратное.

Космическую картину мира, исходя из философии, но связанную еще с мифологией, Пифагор определил, рассматривая ее как единство, которое в себе троично. Это утверждает известный философ эпохи Возрождения Н. Кузанский, который после долгого средневекового запрета знакомства с языческой древнегреческой культурой, пытался восстановить учение Пифагора, писал: «Пифагор, знаменитейший в своем веке мудрец говорил, что это единство троично... так как единство вечно, равенство вечно и связь тоже вечно, то единство, равен-

ство и связь суть одно. Это и есть то триединство, поклоняться которому учил Пифагор».⁸⁹ Более конкретно космическую картину мира разработали ученики-последователи Пифагора. Они представили учение о космической гармонии сфер. Особое внимание ими уделялось числовым и музыкальным соотношениям сфер, утверждая, что, двигаясь сквозь эфир, планеты издают звуки в зависимости от своих размеров и скоростей. Самый низкий звук принадлежит Сатурну, а самый высокий и пронзительный – Луне, но из-за удаленности планет космическая музыка недоступна человеческому уху. По преданию, лишь Пифагор, отличавшийся чрезвычайно тонким слухом, мог воспринимать вселенскую мелодию сфер, как отмечал Аристотель. Благодаря этому идея гармонии сфер была воспринята многими, в том числе и известным астрономом Кеплером.



Три парки. Группа Дебе

Причинами, побудившими античных мыслителей заняться учением о небесных сферах, были естественнонаучные наблюдения, поиски рационального объяснения устройства вселенной, и безусловно, здесь не обошлось без восточных влияний, так как многие великие древние греки были путешественниками и восприняли астрономические познания и космологические знания у вавилонских халдеев и египетских жрецов. Так Платон, размышлявший над вопросами мироздания, предложил свою концепцию. По его учению, бог-демиург, «дабы определять и блюсти числа времени», сотворил Солнце, Луну и пять планет, поместив их на семь кругов, по которым они и совершают свое обращение. Ближе всех к земле расположен круг Луны, а затем идут круги Солнца, Утренней звезды (Венера) и Гермеса (Меркурий). Таким образом, космос в целом сферичен и замкнут. В одном из своих сочинений Платон приводит интересный миф о том, что человек по имени Эр, побывавший на том свете и вернувшийся оттуда невредимым, рассказывает, что видел космическое веретено богини Ананки (Необходимости), ось которого является осью мира, а само оно образовано восемью вложенными друг в друга полусферами. Она вращает его между своими коленями, приводя в движение вселенную, поскольку веретено представляет собой модель мира, его устройство отвечает сферическому строению космоса, в котором семь планетарных сфер и сфера неподвижных звезд. Каждая из них имеет свой цвет, соответствующий цвету ее планеты, ей приписывается определенное числовое значение, а соотношение этих чисел образует гармонию космоса. На каждом из кругов веретена

⁸⁹ Кузанский // Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1979. С. 59–60.

восседает мифическая сирена, издающая звук определенной высоты, а сочетание восьми звуков дает музыкальную октаву.



Три парки. С картины Микеланджело. Флоренци

Подобно Платону выразил концепцию строения вселенной другой древнегреческий мыслитель, математик и астроном Клавдий Птолемей (II в.) в своем сочинении «Альмагест». Он стал автором геоцентрической системы мира, согласно которой в центре мироздания покоится земля, а вокруг нее обращается твердый сферический небосвод. Каждая из планет и светил находится на определенном расстоянии от земли и помещается на своей собственной сфере. Авторитет Птолемея оставался незыблемым в течение чуть ли не полутора тысяч лет, вплоть до гениального открытия Коперника, заложившего основы современных научных представлений о строении вселенной.

Безусловно, концепция небесных сфер в главных чертах совпадает с древними мифологическими представлениями о множественности небес. Естественно, что на самых ранних этапах развития зарождающаяся наука идет рука об руку с мифологией и мистикой, хотя это был и огромный шаг вперед, одна из первых попыток человеческого разума вырваться на свободу – в область философии.

Среди того, что древнегреческая религия восприняла из «восточной» мифологии, был премудрый бог древних египтян Тот. У греков он выступал под именем Гермеса Трисмегиста, что переводится обычно как Гермес Трижды Величайший, или точнее, Гермес Триждыединый. Понятие триединства, как видно, было введено здесь в имя бога. Образ Гермеса Трисмегиста («трижды величайшего») возник в период поздней античности, в связи с близостью Гермеса потустороннему миру; с этим образом связывались оккультные науки и так называемые герметические (тайные, закрытые, доступные только посвященным) сочинения.⁹⁰

Современный исследователь истории возникновения магических символов И. В. Морозов утверждает; что «Гермес, своего рода посредник между богами и людьми. Вестник богов доставлял людям с Олимпа послания всевышних и истолковывал их. Отсюда происхождение и самого имени Гермес (греч. hermenepo – разъясняю, толкую). По свидетельству древних историков, Александр Македонский посещал гробницу Гермеса, чтобы возложить там каменную плиту – «изумрудную скрижаль» с высеченными заповедями, принципами герметического учения, хотя это, возможно, легенда, но в оккультных братствах хранится свод изрече-

⁹⁰ Мифы народов мира / гл. ред. С. А. Токарев. Т. 1. М., 1997. С.293.

ний «Кибалион», содержащихся якобы в «скрижали». Посвященный в Гермесово братство должен был знать их наизусть».⁹¹



Трехликость: Сирены. В. Картари, 1647 г.

В «Кибалионе» Гермеса говорится о том, что мир одновременно двойственный и троичный: «Все двойственно, все имеет полюса, все имеет свой антипод, свою противоположность. Всегда существует действие и противодействие, продвижение и отход, подъем и спуск...» И. В. Морозов, в своей книге «Таинственным путем Гермеса» отмечает: «В действительности же мир трехчастен в том плане, что нами всегда подразумевается третья часть, связывающая и разделяющая одновременно пару оппозиции. Трехчленную классификацию мира можно представить знакомой картиной: перекресток и путник на нем. Между возможными противоположными направлениями он, путник, – «третья вещь», о которой говорил Платон как об обязательной соединительной субстанции».⁹²



Эриннии (фурии). В. Картари, 1647 г.

К герметической традиции, носившей сугубо эзотерический характер, принадлежат сочинения «Герметический корпус», в которых посвященному от имени бога Гермеса Трисмегиста открываются все тайны мира. Главным культом был культ поклонения солнцу. Религиозно-философское течение герметизма, сочетавшее в себе платонизм, стоицизм, халдейскую астрологию и персидскую магию, нашло развитие в гностицизме, в средние века было связано

⁹¹ Морозов И. В. Таинственным путем Гермеса. Мн., 1994. С. 8.

⁹² Там же. С. 114.

с оккультной практикой, а в эпоху Возрождения продолжено М. Фичино, Пико делла Мирандола. В XVI–XVII вв. с герметизмом были знакомы Коперник, Кеплер, Дж. Бруно, Ф. Бэкон, Ньютон и др.

Древнегреческая культура в мифологии, религии и философии представляла мироздание, человека, познание через призму триединства. Древнегреческая философская концепция триединства будет рассмотрена во второй главе отдельным параграфом.

1.7 Троичности в культурах этрусков и римлян

История этрусской цивилизации представляет собой картину развития народа, влюбленного в жизнь, проявляющего активное стремление к знаниям, уделяющего внимание жизни после смерти, – народа, повседневная жизнь которого осталась и дошла до нас запечатленной на фресках, покрывающих стены его гробниц. История этрусков началась в первые годы VII в. до н. э. и подошла к концу незадолго до наступления новой эры. В зените своего могущества они властвовали на Аппенинском полуострове от Паданской равнины до Кампании. Благодаря войнам – против греков, у которых этруски оспаривали гегемонию над Средиземным морем, а затем против римлян, покоривших их лишь после тяжелой борьбы, – этот народ занимает важное место в сочинениях как греческих, так и латинских авторов, которые по-разному трактуют его происхождение. Одни утверждают автохтонность этрусков, другие считают, что этот народ пришел из иных мест. Споры об этом продолжаются до сих пор.



Антонио Канова. Три грации

После того, как Этрурия, ранее представлявшая собой союз 12 самостоятельных государств, пала под натиском римских легионов к середине III в. до н. э., ее культурное влияние на римлян продолжалось до середины I в. до н. э. и наложило яркий и неизгладимый отпечаток на их жизнь. Этрусские религиозные обряды, практиковавшиеся гаруспиками (жрецами), восприняли римляне и исполняли вплоть до падения империи, когда греко-римское язычество окончательно отступило перед христианством.

Подобно многим восточным народам этруски исповедовали религию божественного откровения, в которой заповеди излагались в священных книгах. «Верховные боги этрусков составляли троицу, которой поклонялись в тройных храмах. Это Тиния, Уни и Менерва, которых римляне, в свою очередь, стали почитать под именами Юпитера, Юноны и Минервы».⁹³ Встречаются разные названия главного этрусского бога: Тиния, Тин, Тини. Культу троицы поклонялись в святилищах с тремя стенами, каждая из которых была посвящена одному из трех богов.

⁹³ Блок Р. Этруски. Предсказатели будущего / пер. с англ. Л. А. Игоревского. М., 2004. С.49.

Этруски строили гробницы, которые нередко окружали низкие столбы с украшениями, являющиеся символом божественного присутствия. Они высечены из местного камня – либо из нефро, либо из вулканических пород – диорита или базальта.

У этрусков божества занимают определенные области на небе. Карта неба соответствует схеме четко определенных фрагментов печени жертвы животного, по которой было принято гадать. При этом, каким богом послано знамение, определялось по тому, на какой части печени был найден знак: «Точно так же молнию посылал бог, который владел той частью неба, откуда она ударила. Таким образом, этруски, а до них вавилоняне, усматривали параллелизм между печенью жертвенного животного и миром в целом: первая представляла собой всего лишь микрокосм, воспроизводящий в крохотном масштабе строение мира».⁹⁴ Так была воспроизведена карта неба по представлениям этрусков, в которой различные боги занимали четко определенное место и представлялись людям милосердными или ужасными в зависимости от их положения. Значимость богов в этрусской троице тоже была не одинаковой, главным в ней был Тиния, повелитель неба и света, управляющий тремя пучками молний, аналогичен греческому Зевсу. Его имя четыре раза упоминается на печени из Пьяченцы вместе с другими богами. Тиния считался правителем трех из шестнадцати небесных регионов, которые располагались на севере, куда эллины помещали мифическую страну гипербореев. Владея тремя молниями, Тиния одной молнией просверливал, второй – рассеивал, а третьей испепелял. Жена Тинии – Уни, отождествлявшаяся с греческой богиней Герой, на некоторых этруских зеркалах изображается как кормящая грудью Геркулеса, который, согласно надписям, был ее сыном. Третьей в божественной троице была Менрва – богиня материнства, покровительница рожениц, позднее – ремесла и ремесленников, воинов, нередко представлена в полном вооружении и с копьем в руке.

У этрусков со временем был установлен даже культ триады: троица богов, тройные, трехстенные храмы, поклонение троице богов определенным образом, троичный мир. Среди множества богов, кроме божественной троицы, этруски, будучи народом мореплавателей, особенно почитали Нептуна, повелителя морей, который вооружен трезубцем и похож на греческого Посейдона. Кроме того, была популярна богиня Нуртия – богиня удачи, в стену храма которой ежегодно вбивали гвоздь как символ неостановимого хода времени.

Этруски, размышляя об участии мертвых и о другом мире, превозносили погребальный культ, что ставит их на особое место среди народов древнего Запада и одновременно связывает их с восточными странами, откуда, возможно, они и пришли. Погребальный культ для всех народов и всегда очень важен, но в Этрурии он стал для живых людей настоящей манией: гробницы сооружались в форме жилищ, с особой тщательностью, прочностью и щедростью, после погребения вход в гробницу этруски заваливали камнями или огромной глыбой, оберегая его от алчных людей и злых духов; рядом с покойником клали его оружие, рядом с покойницей – ее украшения, заботясь о том, чтобы мертвые спокойно обитали в своем последнем жилище и не беспокоили их, поскольку опасались тех, которые из-за недостатка заботы начинали им вредить. Этруские кладбища, представляющие мрачные города мертвых, отражают аристократический образ жизни народа, гордящегося своим происхождением.

Представления этрусков о структуре мира подчинялись триаде: божественный мир, мир живых и мир мертвых людей. Троичность мироздания была связанной воедино. Подземный мир, который являлся несовершенным отражением верхнего мира постоянно нуждался в заботе представителей мира живых, поэтому вино возлияний, кровь жертв постоянно «питали» могилы и должны были радовать мертвецов. А в самом нижнем мире мертвые должны были спускаться в огромную пещеру в центре Земли, образующую всеобщий Аид, где встречались там с другими тенями. Божественный мир присутствовал, управлял и верхним, и ниж-

⁹⁴ Там же. С. 50.

ним мирами людей, которые соединялись ходами для спуска душ мертвых в сопровождении демонов смерти. В каждом этрусском городе сооружались подобия таких ходов в виде ям-«окон», использовавшихся для принесения жертв подземным богам и душам предков. Проходя в «окно», душа попадала в океан, заселенный морскими животными и демоническими существами – сиренами, а затем оказывалась во власти медузы, являвшейся владычицей подземного мира.

Вселенная представлялась этрускам в виде трехступенчатого храма, верхняя часть которого соответствовала небу, средняя – поверхности земли, нижняя подземному царству, будучи связанными между собой. Это позволяло этрусским гадателям-гаруспикам предсказывать по расположению светил судьбы народа и каждого отдельного человека.

Космологическим представлением соответствовала и архитектура этрусского жилища (атрия) с окном-отверстием в потолке, открытым небожителям и используемым для магических церемоний. Если в дом заходил человек в оковах, что, согласно закону симпатической магии, могло «сковать» обитателей дома, для снятия вредоносной силы оковы удалялись через отверстие в потолке.

Переход в мир иной всегда представлялся и воображался этрусками как отправление в путь, о чем свидетельствуют изображенные на погребальных урнах и саркофагах путь пешком, на лошади, в экипажах или в лодках, символизирующие путешествие покойных в преисподнюю. Загробный мир изображался по-разному в разные периоды. Поначалу это была светлая и радостная картина:

«На тарквинийских фресках древнейшего периода мертвые ведут в ином мире жизнь, полную удовольствий и радости. В атмосфере Элизиума проходят пиры под звуки флейт; пирующие видят вокруг себя изящных танцоров и женщин, захваченных магическим ритмом танца. В духах, которые отводят покойных в тот мир, откуда те не вернуться, нет ничего ужасного, всюду царят спокойствие и гармония».⁹⁵

Исходя из того, что можно наблюдать по подобным свидетельствам, в IV в. до н. э. настроение картин подземного мира этрусков постепенно меняется, оно становится несомненно мрачным, хотя темой изображенных на фресках сцен по-прежнему является пир, но атмосфера, которая там наблюдается уже грустная, а его участники, гении и демоны, слуги бога преисподней, не имеют гармоничного облика, их лица злобны и устрашающи. Так на закате Этрурии мы находим выражение страха и ужаса в предчувствии бедствий и мучений преисподней, и у жителей этой страны постепенно исчезают благостные представления о спокойной и лучезарной загробной жизни. Но жизнерадостная этруская культура не ушла бесследно, она органично вошла в римскую. Многие ритуалы, мифологические представления и богов этрусков восприняли римляне. Этрусская Менрва, вместе с Тинией и Ун и входившая в благодетельную троицу, попала в Рим при Тарквиниях, и вместе с Юпитером и Юноной стала богиней римской божественной троицы – Минервой.

В римской троице главным богом, как известно, был Юпитер, которого римляне почитали как царя богов и владыку людей, бога неба, дневного света, грома и молний. Юнона, жена Юпитера, считавшаяся главной богиней женщин, покровительницей материнства, брака, женской производительной силы, в философских теориях отождествлялась с землей или воздухом, лежащим ниже Юпитера эфира. Минерва почиталась как покровительница ремесел и искусств. Ее культ, возможно, заимствован из города Фалерии, стал одним из важных в Риме, где храм Минервы на Авентине стал центром ремесленных коллегий. «В 207 г. до н. э. по ходатайству старейшего поэта и драматурга Ливия Андроника при храме Минервы была организована коллегия писателей и актеров покровительницей которых стала богиня. Впоследствии ее почитали

⁹⁵ Там же. С. 149.

также музыканты, врачи и учителя, она была отождествлена с Афиной, что сообщило ей черты богини мудрости, войны и городов».⁹⁶

Имея самое большое значение среди богов троицы, Юпитер, роль которого особенно возросла после открытия храма на Капитолии, посвященного ему, Юноне и Минерве, стал главным богом римского государства, символом его власти и мощи, а подчиненные Риму города также воздвигали у себя храмы для поклонения Капитолийской триаде. В период существования римской империи Юпитер стал покровителем императоров, что способствовало распространению его культа во всех провинциях и в войске, он стал рассматриваться не только как верховный, но как душа или разум мира, эфир, все порождающий и принимающий в себя.

Мировоззрение римлян традиционно отражало троичную структуру мира: римляне обращались не только к божественному миру над землей, но и считались с существованием сил подземного мира. Они приносили дары манам, богам умерших, в виде пролитого вина или оставленного угощения. Особо почитался девятый день (3×3) после погребения умершего человека.

Мифологические представления племен Апеннинского полуострова, кроме этрусской мифологии, содержат идеи из мифов италиков – индоевропейских племен, которые его населяли. Такие народы как сабины, оски, латины, создавшие многие итальяйские мифы органично вписались в римско-италийскую мифологию, которая отличалась от развитых религий Древнего Востока и Запада. Наследием индоевропейского прошлого у италиков были предания о небесных богах итальяйской триады, которую составляли Юпитер (Юпатер, Иовис), Марс (Мамерс, Маморс, Мармар, Март) и Квирин (Виофион), а также о богине огня Весте. Но у этих богов не было своего Олимпа; местами их почитания у каждого из итальяйских племен были дубовые, буковые, грабовые и иные рощи. Марс в понимании верующих отличался от духов – ларов и семонов, а обращение к нему было далеко от почтительности. Наряду с ларами – духами-хранителями людей, семонами – духами посевов италиками почитались еще и духи вод, культом которых ведали жрецы-понтифики, знавшие, где, как и с соблюдением каких церемоний сооружать мосты-переходы через реки, духи, которых представлялись италикам то как грозные, необузданные быки, то как очаровательные сладкоголосые девы-камены (кармены). Но часто лары, семоны, кармены оставались обезличенными, утверждают древние знатоки итальяйской и римской религий, и, что у древнейших обитателей Италии вообще не было изображений богов, а когда в них возникла потребность они заимствовали их у соседей-этрусков.

У римлян, мировоззрение которых было пронизано культом триады, триадичность стала основой социального деления. Так, первые римские первоселенцы, – патриции, – образовали три родовые трибы, каждая из которых, по преданию в царский период состояла из десяти курий и ста родов. Одну трибу причисляли к латинам, другую – к сабинам, а третью – к этрускам. Помимо патрициев, надолго сохранивших деление на трибы, роды и курии, в Риме было немало пришлых италиков – плебеев, людей без рода и племени. Следует отметить, что различия между религиозными представлениями патрициев и плебеев были значительными. Плебеи не допускались к совершению некоторых обрядов, особенно связанных с основанием города, в праздниках в честь древнейших римских божеств принимали участие только патриции. Ими же почитались такие абстрактные божества, как Честь, Верность, Победа, Согласие. У плебеев была своя триада богов: Церера, Либер и Либера. На Авентинском холме они почитали итальяйскую богиню Диану, священные рощи которой находились в местах их первоначального обитания; Фортуну, культ которой совершался в храме Фортуны в Риме, на Бычьем рынке. Его построил покровитель плебеев – шестой римский царь Сервий Туллий. В этом храме вопреки римским обычаям стояла деревянная статуя богини. Не допускаемые к культу патрицианских

⁹⁶ Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. Т. 2 / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1997. С. 152.

богов, к ауспiciям (гаданиям), без которых нельзя было начать какого-либо государственного дела, плебеи тем самым исключались из общественно-политической жизни.

С уничтожением различий в религиозных верованиях патрициев и плебеев возникло сильное Римское государство, в котором соединились многие разноплеменные боги. Для их объединения была доставлена в Рим Мать богов – Кибела, почитаемая римлянами как святыня. Римляне создали для себя святыню в виде черного камня (метеорита), который упал около города Песинунта – центра поклонения Кибелы. Небесный камень, символизирующий Мать богов, был помещен в храм Виктории (Победы), поскольку это было время войны с Ганнибалом (Вторая Пуническая война). Вместе с Кибелой в Риме оказался умирающий и воскресающий бог растительности Аттис, из крови которого по представлениям галлов вырастали цветы и деревья. По преданию, сюда же прибыли жрецы-галлы, которые, подобно Аттису, доведенному ревностью Кибелы до безумия и оскотившему себя под священной пинией (сосной), должны были во время праздника Кибелы публично совершать над собой тот же кровавый обряд. Во времена правления Августа потребность объединения множества богов привела к созданию храма всех богов. Его соорудил в Риме ближайший помощник Августа Марк Агриппа – известный и великий Пантеон.



Гай Юлий Цезарь, (мрамор; Рим, Музеи Ватикана)

Обряды в храмах совершались жрецами, высшей кастой которых считались с IV в. до н. э., понтифики, фанатично руководившие всей сферой государственной религии. В их распоряжении имелся календарь, который был последней инстанцией в истолковании разного рода знамений. К понтификам принадлежали царь священнодействий, унаследовавший религиозные функции древних римских царей; фламины (жрецы трех древнейших римских богов – Юпитера, Марса и Квирина); понтифик величайший, осуществлявший контроль над священным очагом Рима, горевшим в храме Весты, и над ее жрицами-весталками; жрецы младших богов. Занимая по рангу в коллегии понтификов пятое место, понтифик величайший выступал как тот, который должен был решать вопросы с сенатом, поэтому должность его привлекала римских политиков.

Пронизанное культом триады мировоззрение римлян повлияло на некоторые политические явления. Видимо неслучайно возникли в целях эффективности достижения политического Олимпа триумvirаты известных римских политических деятелей.

История знает два знаменитых триумvirата: Цезаря, Помпея и Красса; Октавиана, Антония и Лепида. Оба эти троичные союзы привели к значительным политическим изменениям, они способствовали превращению, казалось, незыблемой республики в империю.



Гней Помпей Великий, римский полководец (Копенгаген, Новая Карлсбергская клипшто-тека)

Будучи влиятельнейшими людьми Римской республики Гай Юлий Цезарь, Марк Лициний Красс и Гней Помпей объединились в процессе борьбы против сената. В 60 г. до н. э. «в сложившейся ситуации стало возможным совместное выступление армии, всадничества и плебса, так как все они... имели причины быть недовольными политикой оптиматов. Объединение этих трех сил приняло форму соглашения Помпея, Красса и Цезаря. Каждый из них в отдельности еще не мог в тот момент овладеть единоличной властью. Их союз получил впоследствии название первого триумvirата».⁹⁷ Благодаря этому союзу Юлий Цезарь добился получения консульства на 59 год (до н. э), принятия некоторых законов, выгодных для триумvirов, а в 56 году до н. э. триумvirат фактически превратился в негласное римское правительство и существовал до своего распада, который осуществился в конце 50-х годов (до н. э.) и дал возможность Цезарю получить единоличную власть при мощной поддержке и любви к нему народа.



Марк Лициний Красс, римский полководец, политик (резьба по дереву, XIX в.)

Второй триумvirат после предательского убийства Цезаря, образованный его внучатым племянником, усыновленным в завещании, Октавианом, в тех же целях получения безраздельной власти, привел к окончательному отходу римлян от идеалов республики. «В октябре 43 г. Антоний, Октавиан и Лепид, сопровождаемые своими войсками встретились около города Болоньи в Северной Италии и заключили соглашение, известное под названием второго триумvirата».⁹⁸ В 30 годы после смерти Антония Октавиан становится прославленным Августом, который закладывает основы развития Римской империи.

В искусстве римлян три грации, три музы в виде трех женщин, и гении в виде трех юношей с рогом изобилия, были излюбленной темой римских художников.

⁹⁷ История Древнего мира. Древний Рим. Мн., 1998. С. 147.

⁹⁸ Там же. С. 160.



Грации. В. Картари, 1647 г

В эпоху гражданских войн религия переживала упадок, но император Август повелел восстановить 82 пришедших в запустение храма в одном только Риме и приступил к сооружению великолепного храма Марсу Мстителю, а также храмов Аполлону и Венере, прародительнице императорского рода Юлиев, им были восстановлены жреческие коллегии, но история вскоре возвестила о рождении в Иерусалиме нового христианского Бога, почитатели которого появились в Риме. Христиане долгое время не могли открыто собираться для молитв и совершения обрядов и поэтому им пришлось освоить римские подземелья и выступить в роли мучеников за новую подлинную веру в единого Бога. Римское язычество и христианское единобожие искали в истории формы единения.



Гении. Роспись ларария. Помпеи. 1 век н. э.

В I–V вв. на территории Римской империи появилось множество религиозных и мистических учений, среди которых особенно выделилось философско-религиозное направление гностицизма. Имея корни в языческих и мистических римских культах, оно нашло большой отклик в условиях общественной жизни Рима, вписалось в мировоззрение данной эпохи. Имея общие основы в триадических структурах, объясняющих представления людей о тройственности сущего, философско-религиозное учение неоплатонизма, александрийское богословие и гностицизм стали основой мирозерцания и становления христианского учения о божественной Троице.

1.8 Триады в кельтской религии и в скифском мире

В греческом мире их называли «Keltoi», кельтами, а римляне – галлами. По всей вероятности название «кельты» распространилось в период расцвета центров власти господствующего слоя этого народа не позже VI в. до н. э. Возможно первоначально это было название одного из племен, присвоенное затем всему народу. Название «Keltoi» стало известно остальному миру раньше других, но поскольку римляне называли кельтский народ «галлами» (Galli), от этого слова позже произошли названия Цисальпинская Галлия в северной части современной Италии, Нарбонская Галлия в южной Франции и Трансальпийская Галлия в центре современной Франции, хорошо известная по «Галльской войне», которую в последнем столетии до нашей эры вел римский военачальник Гай Юлий Цезарь.⁹⁹ Диодор Сицилийский, объездивший большую часть Европы, и Цезарь, долгое время воевавший в Галлии, отмечают, что названия Galli и Galatae относятся к тому же народу, который называется Keltoi, по латыни Celtae; Диодор считает название «кельты» более правильным.

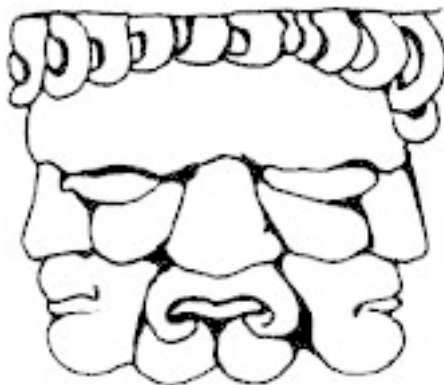


Тройная структура, трискелис, как декоративный мотив в древнекельтском искусстве

Начиная с V в. до н. э. название «кельты» быстро распространялось по тогдашней Европе, но то, что было раньше, остается загадкой. Еще с XVII в. существовало мнение, что кельты на западном побережье Франции и Англии были строителями мегалитических сооружений, возведенных из крупных каменных глыб как менгиров (высоких стоячих монолитов) и дольменов (похоронных камер из крупных камней), так и длинных каменных аллей или кругообразных сооружений (Стоунхенж), которые считаются астрономическими обсерваториями и местами культа. История кельтов искажена, поскольку единственным способом копирования книг была перепись, где никак нельзя исключить «авторских поправок» и мнений. Наиболее достоверно об иерархии кельтского общества пишет Г. Ю. Цезарь в своей «Галльской войне».¹⁰⁰ И здесь мы встречаемся с триадой общественного деления. Цезарь выделяет в обществе галлов три основных сословия – druids, equites и plebs, выполняющих три функции – жреца, воина и домохозяина. Другими словами это друиды, всадники и народ. Иногда всадники под именем «филе» (filed) исполняли еще и обязанности судей.

⁹⁹ См.: Записки Юлия Цезаря и его продолжателей. О галльской войне. М., 1991.

¹⁰⁰ Там же. С. 112–113.



Трехликость: Трехликий Бог. Гало-романский период. Реймс

Жреческое сословие друидов представляло собой замкнутую аристократическую корпорацию, которая ведала не только делами религии, но и пользовалась большим политическим влиянием, гораздо большим, чем слой всадников. Институт жрецов был общекельтским, известным на британских островах и в Галлии, и, вероятно, имел в течение определенного периода влияние и в средней Европе. Есть мнение, что «организация друидов была тайной, и прикоснуться к их учению могли лишь посвященные. Поэтому знания передавались только устно, а любая запись священных текстов считалась смертным грехом».¹⁰¹ Есть мнение Цезаря, что жреческое сословие возникло первоначально на британских островах. Древние источники (Цезарь, Плиний) приписывают друидам очень обширную сферу деятельности, но о сущности философских и религиозных представлений друидов известно немного. Они верили в бессмертие души, смерть, по их представлениям, означала не конец, а лишь середину долгой жизни. «Душа по их учению переходит по смерти одного тела в другое; они думают, что эта вера устраняет страх смерти...».¹⁰²

Под покровительством друидов находились священные дубовые рощи, и само название их возникло, якобы, от слова «дуб» («дрис»). Жертвы богам (например, белые быки) украшались ветвями этого дерева, так как все, растущее на дереве, они считали даром небес, а производимые в связи с этим действия – указаниями богов. Поэтому от друидов достался Европе древесный гороскоп. Большим почетом пользовались также лунные эмблемы, так как галлы исчисляли время не по дням, а по ночам, и приносили священные жертвы ночью при свете луны. Кроме совершения жертвоприношений, иногда якобы и человеческих, друиды предсказывали будущее; ОНИ влияли на население путем неблагоприятных предсказаний и определяли, какое время более подходит для решения важных вопросов. Поскольку письмом они не пользовались, все обучение велось устно.

В более поздний период друиды уже не были столь замкнутой кастой, но в начале римских завоеваний друидизм был еще в полном расцвете, лишь позже настал его упадок.

¹⁰¹ Топоркова М. Друиды: Тайная власть /У Наш следопыт, панорама истории. 2002. № 10(104). С. 12–13.

¹⁰² Там же. С. 112.



Символика триадичности в виде трех аистов в кельтской культуре

Религия друидов, пользуясь мистицизмом, прочно держала сознание всех верующих в рамках своего влияния, определяла мировоззрение всех кельтов. Друиды использовали и развивали всевозможные культы, обряды, обычаи, традиции, мифы и эпос. Основные положения о боге можно найти в триадах ирландских бардов, в которых постулируются основные положения мировоззрения кельтов относительно многих вопросов. Кельты использовали триады, выражающие образ жизни человека, его связь с богами. Исследователь религиозной символики И. В. Морозов показывает, что бог кельтов изображается как трехликое божество, которое можно увидеть на галло-римском рельефе.¹⁰³ Английский исследователь кельтской культуры Т. Пауэля отмечает: «Триады женских и мужских божеств имеют свои характерные черты. Так богинь обычно наделяли тремя разными именами... Триады мужских божеств принимали разное обличье...».¹⁰⁴ Действительно, «некоторые божества кельтской мифологии были представлены только иконографическим материалом (например, изображения трехликого и трехголового божества, божества со змеей, группы из трех богинь-матерей), имена богов остаются неизвестными».¹⁰⁵ «Тройственный архетип можно усмотреть в любом кельтском боге».¹⁰⁶

Согласно кельтской религии существуют три первичных единства, и каждое из них возможно лишь в триединстве: единый Бог, единая Истина и одна точка Свободы, т. е. точка равновесия всех противоположностей. Символом этого равновесия были так называемые качающиеся камни, которые при огромном весе могли быть сдвинуты простым прикосновением рук. Три божественных явления проистекают из трех первичных единств: всякая жизнь, всякое благо, всякое могущество. Бог троичен: он составляет большую часть жизни, большую часть знания, большую часть могущества. Три Божьих величия заключаются в совершенной жизни, совершенном знании, совершенном могуществе. Три вещи обязательно возобладают: высшее могущество, высший разум, высшая любовь (Бога). «В кельтской мифологии приняты шесть иерархических уровней – путей жизни (3 + 3)».¹⁰⁷

Вера в Бога держалась на том убеждении, что он обладает тремя главными качествами: бесконечным могуществом, бесконечной мудростью, бесконечной любовью, – Бог сам по себе есть совершенное Благо, желает совершенного Блага, выполняет совершенное Благо. Он бесконечное в самом себе, конечное по отношению к конечному, но существует в согласии со всяким видом. Три главные цели деятельности Божества как творца всякой вещи заключаются

¹⁰³ Морозов И. В. Указ. соч. С. 118.

¹⁰⁴ Пауэля Т. Кельты. Воины и маги / пер. с англ. О. А. Павловской. М., 2003. С. 142.

¹⁰⁵ Шкунаев С. В. Кельтская мифология // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1997. Т. 1. С. 634.

¹⁰⁶ Там же. С. 143.

¹⁰⁷ Морозов И. В. Указ. соч. С. 178.

в том, чтобы уменьшить зло, усилить добро, сделать явным всякое различие таким образом, чтобы дать возможность узнать то, что должно быть и чего быть не должно.

Другие триады, которые касаются сфер жизни мира, также тесно связаны с Богом, что говорит о глубоком проникновении религии во все виды деятельности человека. Часть триад относится к существам вообще, которые Бог им дал: делающих их личностью полноту собственной природы, полное выявление индивидуальности и самобытности. В этом заключается действительное и полное определение личности каждого существа.

Представления о мироздании у друидов опирается на трехчастное деление. Мир состоит из трех кругов бытия: круг пустоты (Аннвфн), где кроме Бога нет ничего ни живого, ни мертвого, и никто, кроме Бога, не может его пройти; круг перевоплощения (Абред), где всякое одухотворенное существо рождено смертью, и человек проходит его; круг блаженства (Гвинфид), где всякое одухотворенное существо рождено жизнью, и человек пройдет его в небе. Три необходимые фазы всякого существования по отношению к жизни: начало в Аннвфн (Annwfn – бездна), перевоплощения в Абрете и полнота в небе или круге Гвинфид; без этих трех фаз нет жизни – кроме как у Бога.¹⁰⁸

Еще один важный момент учения заключается в том, что Бог дает жизнь, наделяет тело душой (индивидуальностью, самобытностью) и после смерти тела берет ее обратно. (Об этом же пишет Цезарь в «Галльской войне».¹⁰⁹) Друиды доказывают, что души не погибают, а после смерти они переходят из одного тела в другое. Этот взгляд на смерть пробуждает в людях смелость, заставляя их презирать страх смерти, особенно это было необходимо для кочевых воинственных племен. Три силы бытия заключается в том, чтобы не иметь возможности быть другим, не быть обязательно другим, и не иметь возможности быть лучшим по отношению к другому. В этом видели друиды совершенство человека, поэтому согласно религии, нужно быть тем, кем уже являешься, и не помышлять о лучшем – и тогда будешь совершенен.

После жизни человек попадает на круг перевоплощения, соответственно, есть триады о нахождении человека на круге Абрет. С каждым днем усиливаются, вследствие возрастающего к ним стремления, знание, любовь и справедливость, а постоянно уменьшаются мрак, заблуждение и смерть. Триады о нахождении человека на круге Гвинфид представляют его состояние как отсутствие зла, нужды и смерти. Три полноты счастья в Гвинфиде – это участие во всяком качестве с особым совершенством, обладание гениальностью с гениальностью исключительной, пребывание в полной любви, обладая вместе с тем любовью единичной – любовью к Богу.

Если говорить о триадах в целом, то следует отметить, что триады о Боге указывают лишь на его существование, и что все ему обязаны своим настоящим и будущим. Круг Гвинфинд наделяет человека особым совершенством, исключительной гениальностью и любовью к Богу. Будучи совершенным, человек «отдает» душу в круг Абрет, и там к нему сами собой приходят в полной мере знание, любовь и справедливость, все, о чем прямо говорится в триадах: что была смерть, было и зло, и нужда.

Реальность уравнивается вымыслом, дополняется обрядами, традициями, мифами и формирует сознание кельтов. Практически каждое сословие обширно практиковало большое количество всевозможных обрядов, причем эти обряды явно выходили за рамки чисто практических земледельческих или иных действий. Это скорее было нечто более общее, и, вероятно, кельты воспринимали это не иначе как поддержание миропорядка. Именно это – тот ключевой пункт, который принципиально выделяет кельтское сакральное мировоззрение, придает ему общественное значение и определяет многие характерные особенности кельтской мифологии. В целом можно сказать, что эта особенность мировосприятия кельтов проявлялась не только в магии и обрядовых действиях, связь с природой кельты остро ощущали во всех сферах своей

¹⁰⁸ См.: Робертс Р. 10 минут кельтской духовности: пер с англ. М., 2005.

¹⁰⁹ Цезарь Г. Ю. Указ. соч. С. 112.

деятельности. Так, в частности, ирландский эпос описывает теснейшую взаимосвязь королевской власти и общего миропорядка, а также большое количество знамений, прямо связанных с этим.

В некоторых областях кельтского мира иногда встречается особый культ отрезанных голов. По древним представлениям голова символизировала всего человека, и, вероятно, на основе этих представлений возник жестокий культ голов: воин привозил домой на шее своего коня отрезанную голову побежденного врага, как военный трофей, и прибывал ее к стене своего дома.

Огромное значение имел культ пяти священных древ мира, напрямую соотносившихся со своими культурными аналогами – центральными столбами *Bruiden* (пяти пиршественных зал), а также и с другими мотивами (пятью частями Ирландии, пятью волнами завоеваний и др.). Залы *Bruiden* – самое явное обрядовое воплощение идеи миропорядка, с мировым древом в центре и горизонтальной проекцией вокруг него. Центральный праздник кельтов *Самайн* заключался в ежегодном ритуальном разрушении и возрождении миропорядка в образе *Bruiden*.

Сакральным ритуалом для друидов был процесс сбора омелы, которая считалась священной и использовалась для лечения, при особом способе вытягивании жребия, для предсказания будущего. Найдя омелу, кельты устраивали на шестой день луны большую религиозную церемонию. «Приготовив у подножия дерева все необходимое для совершения жертвоприношения и торжественной трапезы, приводят двух белых быков, у которых дубовыми ветвями связаны рога. Жрец, одетый в белое, взобравшись на дерево, золотым серпом отсекает омелу, которую собирают в белый плащ. Они верят, что омела, если сделать из нее напиток, исцеляет скот от бесплодия и служит средством против всех ядов».¹¹⁰

Кельты воспринимали окружающий их мир как нечто цельное, гармоничное и уравновешенное, именно поэтому огромное внимание уделялось друидами не нарушению этого равновесия, а поддержанию миропорядка. И именно такое гармоничное и уравновешенное существование воспринималось кельтами как единственный путь, не ведущий человека к катастрофе.

Похожими на кельтские были триады у скифов. Во второй половине I тысячелетия до н. э. скифский мир жил в условиях родового строя и входил в переходную эпоху. Племена скифского народа, будь то на Западе – в Причерноморье или на Востоке – в предгорьях Саян, Танну-Ола, Хангая, на Енисее и на Алтае, находились на стадии становления классового общества. Их внутренние процессы распада первобытнообщинных отношений зашли уже достаточно далеко.

У скифов как и у кельтов было три сословия, три класса общества: жрецы, воины и общинники. Жрецы имели представление о троичной структуре мироздания и соединяли ее с троичным устройством общества.

Скифская модель мира тернарных структур представляет институт троецарствия. «Три скифских царя должны были соотноситься с другими триадами этой модели, в частности в космическом плане, и соответственно интерпретироваться как цари нижнего, среднего и верхнего миров».¹¹¹ Представление о структуре мироздания в древнем мире часто было связано с реальным общественным делением, наличием иерархии и сословий. Когда в каком-либо обществе существовал институт нескольких царей, он обычно связывался с элементами в системе мира. О воззрениях скифов на систему мироздания можно судить на основе археологических данных, которые также подтверждают идею троичного деления общественных слоев и пере-

¹¹⁰ Григорьева А. Люди дубовых роц // Всемирный следопыт. 2004. № 13. С. 25.

¹¹¹ Мировая художественная культура. Древний Египет. Скифский мир: хрестоматия / сост. И. А. Химик. СПб., 2004. С. 744.

несения его на структуру мира. Таким образом, скифская мифология подтверждает всеобщность для всего древнего мира трехчастного деления общества и троичности в представлениях о мире. «Костромской и Келлермесский курганы могут рассматриваться как погребения двух вождей периода после возвращения скифов из переднеазиатских походов, где защитные бляхи-эмблемы указывают на принадлежность одного из этих погребений «царю среднего мира» (олень), а другого – «царю нижнего мира» (хищник); территориально-хронологическая близость этих комплексов наводит на мысль, что организация обитавшего в это время в Прикубанье союза племен соответствовала той модели, которая возводилась к мифическим племенам Колаксай и его сыновей и дожила до эпохи скифо-персидской войны». ¹¹² По скифскому мифу, Таргитай-Геракл является отцом трех сыновей. Имена трех братьев из первой геродотовой версии – Липоксай, Арпоксай и Колаксай – имеют во второй части слова общий элемент, обозначающий «владыка, царь», а в первой части содержат корни, имеющие значение соответственно «гора», «глубь» и «солнце». «В мифе о трех братьях, таким образом, моделируется трехчленная по вертикали структура мира, включающая верхний мир (небо, солнце), нижний мир (земную и водную глубь) и горы, как средний, связующий их элемент. Эта структура соотносится с различными трехчленными структурами, присущими социальной и политической организации скифского общества: с институтом трех царей, правящих Скифией; с наличием среди жрецов-гадателей трех главных; с сословно-кастовой стратификацией». ¹¹³

¹¹² Там же. С. 745.

¹¹³ Раевский Д. С. Скифо-сарматская мифология // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1997. Т. 2. С. 448.

1.9. Триадичность в славянской культуре

Славянским народам была присуща вера в небесно-космическую предопределенность человеческой судьбы, которая становилась внешней силой, руководимой человеком в его жизни. Такие космические объекты, как Солнце, Луна, Звезды, принимали активное участие в деятельности людей, которых всегда волновали вопросы о происхождении Вселенной, звездного неба, Солнца, Луны, Земли, и все они нашли отражение в знаменитой Голубиной книге, являющейся ярким примером древней космологической культуры – «духовным стихом» о начале всего сущего. В размышлениях о субстанции мира в своеобразной форме уже выражены основные идеи того, что сегодня понимается философией русского космизма.



Триглава (Тригла). Богиня Земли у древних славян

Фольклор, как закодированная в устойчивых образах и сюжетах родовая коллективная память народа, дает сотни и тысячи образцов отношения человека к космосу. Так, в величальных пениях-колядках (осколках древних празднеств в честь языческого Солнцегога Коля-Коляды) хозяин именуется Красным Солнышком, хозяйка – Светлой Луной (Месяцем), а их дети частыми звездочками. Тем самым вся семья и дом, где она живет, уподобляются части Вселенной. В народных заговорах и заклинаниях, многие из которых восходят к общеиндоевропейским и доиндоевропейским мифологическим представлениям, содержатся обращения к высшим космическим силам, дневному и ночным светилам, утренним и вечерним зорям. Через своих языческих богов русский человек был органически связан со Вселенной.

На Руси с космосом было связано обращение к Солнцу и другим небесным светилам, обеспечивающим в народных представлениях миропорядок – «белый свет». Традиционно в народном понимании суть Солнца, как небесного светила и света, условно разделены: свет понимается как освещенность, как видимое, населенное людьми пространство – иначе, как ойкумена, как весь «белый свет». Свет бывает и тогда, когда солнце скрыто за облаками, из чего следует, что оно лишь субъект света, а не его источник. Так в Древней Руси: «Вещь бо есть солнце свету, осияя всю Вселенную».¹¹⁴ Свет всегда воспринимался как признак (и как причина, особенно в дальнейшем, в библейской традиции) бытия человека. Днем, когда все вокруг освещено, полно жизни и активно, свет вселяет оптимизм и уверенность в защищенности; ночью же жизнь природы замирает, человек погружается в сон, воспринимаемый как

¹¹⁴ Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси // Записки Московского археологического института. М., 1913. Т. 2. С. 78.

иное бытие, напоминающее скорее смерть своим отсутствием заметной активности и движения. Этот период суток вызывал страх, что связывали в первую очередь с тем, что не было освещенности.

Понимание освещенности как всего космического бытия и неосвещенное как небытия родилось с того времени, когда был сооружен очаг. Все, что было им освещено, понималось как причастность человеку, все, что находилось за пределами освещенного пространства, мыслилось враждебным, не имеющим отношения к человеку, живущему у очага. Более того, очаг понимался как центр вселенной. Исследователь М. М. Маковский утверждает, что слово «огонь» соотносится в индоевропейских языках со словом «центр».¹¹⁵ В таком понимании этих категорий, когда они соединены центром, безусловно просматривается триадичность представлений о мире, которую они переносили на свою обыденную жизнь.

Чередование дня и ночи традиционно воспринималось как борьба добра со злом, бытия с небытием, света как «белого света», населенного пространства, «территории жизни», – с тьмой, как отсутствием и невозможностью жизни, причем, свет в этой борьбе необходимым образом побеждал. Чтобы продемонстрировать свою причастность к «белому свету» – вселенной, космосу и этим оградить себя от действия темных сил, люди изображали на утвари, орудиях труда, на одежде и на жилищах знаки «белого света» – круги со спицами внутри, похожие на колесо и символизировавшие ход солнца, течение времени, постоянное чередование дня и ночи. Спиц было четыре, шесть или больше; символизируя четыре стороны света, повсеместность.

Бог света («белого света») и солнца в древней Руси, Дажьбог, вероятно, получил имя от санскритских слов *dahati* – «жечь, палить», *dagha* – «спаленный», что указывало скорее всего на его карательные функции, чем на функции бога-благодетеля. Позже имя изменилось на «Дажьбог», и это явно обозначило функции бога в земледельческой среде древней Руси: Дажьбог – *deus dator*, бог, дающий блага. С течением времени у Дажьбога появилась ипостась в виде Хорса, бога светила, солнечного диска. Как полагает современный исследователь культуры древних славян Б. А. Рыбаков, вероятнее всего самостоятельного значения Хоре не имел, а представлял дополнение к образу Дажьбога.¹¹⁶ В основе имени Хорса лежит понятие круга, диска – «коло», или «хоро»; к Хорсу имеют отношение предметы и ритуалы, связанные с кругом – солнечным диском: хоровод, каравай, наречие «хорошо» («солнечно») и прочее. Так как Хоре всегда был при Дажьбоге, боге солнца и света, или одной из персонификаций Дажьбога, в мифотворчестве праславян его определение, как предка скототских царей, «Солнце – царя», постепенно перешло на образ Дажьбога, и уже в «Слове о полку Игореве» автор называет русское войско как «силы даждьбожа внука», а Русь как «жизнь даждьбожа внука».

¹¹⁵ Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках М., 1996. С. 240.

¹¹⁶ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 444.



Триглав (по Монфокону)

Троищность в религии славян отражается в названиях бога, о котором сообщает, в частности, знаменитая «Велесова книга» или «Книга Белеса», посвященная истории и религии славян в период язычества. В ней говорится о поклонении Триглаву – особому божеству, которое понимается как соединение трех других богов («все они в Триглаве объединены»). В другом месте этой книги речь идет о том, что три известные языческие божества – Сварог, Перун и Свентовит (Световид) отождествляются, то есть являются тремя образами одного бога, и этот факт – «великая тайна», скрывающая сакральность соотношения трех лиц. «Триглав в мифологии балтийских славян – трехглавое божество, властвующее над тремя царствами. В южнославянском фольклоре Троян в некоторых случаях также трехглавый, что символизирует его связь с тремя космическими зонами».¹¹⁷

В «Велесовой книге» много примеров почтительного отношения к троице и это свидетельствует о чрезвычайно древнем возникновении троицы, как ипостаси, как священного числа и цифры, как магической силы целого слоя народной культуры. Истоки представлений о христианской Троице, которая одновременно представляет собой троищность и единство («Триединство Бога»), уходят в древние культуры и вероятно были восприняты от них.

¹¹⁷ Морозов И. В. Таинственным путем Гермеса. Мн., 1994. С. 115.

Из миров древних славян известно, что богиня земли была трехглавой по имени Триглава (Тригла). Ее «три главы означают три начала, из которых состоит земной мир: земля, то есть почва, вода и воздух. А еще они обозначали горы, долины и леса».¹¹⁸ Таким образом богиня олицетворяла земное мироздание, которое представлялось славянам троичным.

А. И. Асов, автор книги «Славянские боги и рождение Руси» и «Атланты, арии, славяне» говорит о почитании Триглава различными древнеславянскими племенами, в частности, на территории Поморья и в Польше. Там в честь Триглава и для его почитания строились храмы. «По сообщению Оттона Бамбергского (XII в.), известно, что в Щецине было четыре котыни (храма), главнейшим из коих почитался храм Триглава. Он выделялся украшениями и удивительной искусностью постройки. Там же было трехголовое изображение божества, которое имело на одном конце туловища три головы и называлось Триглавом...».¹¹⁹ Н. И. Костомаров в книге «Славянская мифология» пересказывает сообщения средневековых авторов о четырехголовой статуе бога Свентовита (бога урожая и войны) в языческом храме балтийских славян, построенном в городе Аркона. Н. И. Костомаров¹²⁰ упоминает и Триглава, и Поревита, имевшего будто бы пять голов. Известный историк и языковед академик Н. А. Державин¹²¹ говорит не только о пятиглавом Поревите, но и о семиглавом Руевите, боге войны, который отождествлялся с римским Марсом и храм которого находился на острове Рюген в Балтийском море.

Особую роль в истории изучения славянских многоликих божеств сыграла находка в 1848 году в реке Збруч четырехликого идола, которого обычно называют Световидом (Святовитом). На фоне того, что нам известно о славянских идолах как по реальным находкам, так и по древним описаниям, совершенно исключительным оказывается збручский Род-Святовит, представляющий собою не изображение какого-либо отдельного божества, а целой космогонической системы, четко сложившейся в IX веке. Академик Б. А. Рыбаков отмечает: «идол имеет три яруса и содержит изображения трех миров – неба, земли и загробного мира. Четырехликое божество, как подчеркивают исследователи, воплощается в образах двух мужчин и двух женщин. Это подтверждает предположение о существовании такого образа Януса, который состоял из двух лиц разных полов – мужчины и женщины, которые не сохранились или, быть может, их по религиозным причинам было запрещено изготавливать».¹²²

Согласно представлениям средневековых западноевропейских историков, Триглав – хорошо известный, в частности, балтийским славянам и упоминавшийся выше в связи с «Велесовой Книгой», своими тремя головами символизировал власть над тремя царствами – небом, землей и преисподней. Некоторые историки называли Триглава высшим богом. «В городе Штетине трехглавый идол стоял на самом высоком из трех холмов»,¹²³ жрецы считали, что Триглав, их высший бог, благосклонен к человеческому роду.

Очень важно, что соответствием Триглава в языческой мифологии южных и восточных славян считается Троян. В таком выдающемся памятнике литературы, как всемирно известное «Слово о полку Игореве», несколько раз упоминается Троян. В частности, говорится о тропе Трояна, Трояновых веках, о седьмом веке Трояна, землей Трояна называется (в «Слове») Русь. Певец Боян получает поэтическое вдохновение благодаря Трояну. Исследователи подчеркивают, что Троян, упоминающийся в «Слове о полку Игореве», связан с мифологическими представлениями как о пространстве, так и о времени. Очень многие ученые спорили о том, какой персонаж, какие образы и представления кроются за этим именем. Так, известный украинский

¹¹⁸ Глушко Е. Л. Медведев Ю. М. Словарь славянской мифологии. Н. Новгород, 1995. С. 300.

¹¹⁹ Асов А. И. Атланты, арии, славяне. История и вера. М., 2001. С.445–446.

¹²⁰ См.: Костомаров Н. И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. М., 1993.

¹²¹ Державин Н. А. Происхождение русского народа. М., 1944.

¹²² Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 243.

¹²³ Глушко Е. Л. Медведев Ю. М. Словарь славянской мифологии. Н. Новгород, 1995. С. 229.

исследователь истории религии митрополит Илларион в книге «Дохристианские верования украинского народа» обращал внимание на то, что в фольклоре южных (балканских) славян, в частности сербов, известен бог Троян с тремя головами и крыльями. Троян упоминается в тексте XIII века «Хождение Богородицы по мукам», где среди языческих богов названы Троян, Хоре, Белес и Перун, причем Троян стоит в списке первым.

Трояном интересовался известный ученый Л. Н. Гумилев,¹²⁴ Н. И. Костомаров связывает образ Трояна с тремя братьями – Кием, Щеком и Хоривом, с которых начинается летописная история Киевской Руси. Н. И. Костомаров подчеркивает, что в украинских сказках три брата называются «троянами», оно часто встречается в бытовой речи, а земля Трояна – это земля трех братьев, то есть Русь. Время Трояна, в которое он жил, это та священная старина народных преданий, к которой относятся Кий, Щек и Хорив. Если седьмой век Трояна – это XI век, то деятельность трех братьев – первый век Трояна – приходится на V век новой эры.

Версию Н. И. Костомарова позже поддержал историк И. Е. Забелин,¹²⁵ который предложил сравнить «миф о Трояне» не только с легендой об основателе Киева, но и с преданием о трех других братьях, известных из летописи. Речь идет о Рюрике (сыном которого был князь Игорь, правивший в Киеве в 912–945 гг.), Синеусе и Труворе. Еще одно сравнение, предложенное И. Е. Забелиным, – с легендой о трех братьях – основателях скифского царства (легенда известна из рассказа древнегреческого историка Геродота). По мнению И. Е. Забелина, Троян – это «трехбратный род», – то есть род, возглавляемый тремя братьями, князьями. Сходным было и мнение филолога-слависта, языковеда Г. А. Ильинского¹²⁶ о том, что Троян – это, возможно, не только три брата, но и отец трех братьев (чаще всего близнецов). Крупный исследователь языка, литературы и фольклора академик Ф. И. Буслаев¹²⁷ считал, что Троян – это мифологическое существо, бог древних славян, бог солнечного света, побеждавший демонов тьмы. Связь славянского Трояна с римским императором Траяном предполагал и крупнейший украинский историк и фолклорист М. А. Максимович (посвятивший Трояну специальное исследование),¹²⁸ и известнейший русский историк Н. М. Карамзин.¹²⁹ А. И. Асов в своей книге «Атланты, арии, славяне» связывает Трояна с происхождением рода русов: «У Трояна был сын Зарин, внук Само и правнук Рус, от коего ведут свой род русы».¹³⁰

У многих древних народов: у египтян, у ольмеков, жителей острова Крит, а по некоторым сведениям и у славян, было только три времени года, возможно, именно с таким числом сезонов связаны представления о трехглавых или трехликих божествах.

Троичность богов обуславливает представление о троичном мире, в котором обитает человек, размышляющий над собственной природой и вопросами жизни и смерти. Представление о Структуре мира у древних славян связано с образом мирового дерева, которое является уменьшенной троичной Вселенной. В «Мифах о Вселенной» В. В. Евсюков уточняет: «Число три в сочетании с образом мирового древа (например, три звериных облика Бояна) не случайно. В одной из народных песен говорится, что у чудесной «сосенушки» есть три «угодыща»; в них живут «яры пчелы», «бел горностая» и «весел сокол». Деление мирового дерева на три части соответствует троичности мифологической вселенной. Священное дерево славянского язычества – это не только уменьшенная копия мироздания, но и его стержень, опора, без которой мир рухнет».¹³¹

¹²⁴ Гумилев Л. Н. От Руси до России. СПб., 1992.

¹²⁵ Забелин И. Е. История русской жизни с древнейших времен. М., 1869.

¹²⁶ Ильинский Г. А. Православная грамматика. Нежин, 1916

¹²⁷ Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1–2. СПб., 1861.

¹²⁸ Максимович М. А. Собр. соч. Т. 1–3. Киев, 1876–80.

¹²⁹ Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 1. М., 1990.

¹³⁰ Асов А. И. Указ. соч. С. 428.

¹³¹ Евсюков В. В. Мифы о вселенной. Новосибирск, 1988. С. 145.

Обычно у всех народов существует верование в то, что после смерти души людей попадают к предкам, воссоединяясь с ними в иной, вечной жизни; часто поступки человека в земной жизни влияли на то, будет ли благополучным пребывание души в загробном мире.

Этнографические, археологические и фольклорные исследования позволяют предположить, что у славян, живших на территории Древней Руси, не было представлений о воздаянии после смерти, и загробный мир в их понимании располагался не под землей, как часто мы видели у других народов, а на небе, где-то очень высоко, ближе к месту восхода солнца. Души, по данным фольклорных материалов, ассоциировались с дыханием, дымом, они могли летать и часто отождествлялись с птицами.

Похороны также были связаны с ходом солнца, считалось, что если похоронить человека до полудня, душа его может заблудиться и стать жертвою какого-нибудь рыщущего вампира, а если хоронить, когда солнце идет на убыль, то оно заберет с собой душу покойного и приведет ее к цели.¹³² Трупы сжигали, чтобы душа могла быстрее попасть в рай, о чем есть свидетельство очевидца, датированное 922 годом:¹³³ арабский дипломат, наблюдая сожжение внезапно умершего новгородского купца, отмечает, что другие были уверены, будто душа купца вместе с дымом немедленно отправилась в рай, где ей уготовано счастливое существование, ибо ничего похожего на ад древнерусская мифотворческая традиция не знала. Очевидно, как отмечал А. А. Потебня,¹³⁴ душа могла найти покой только в лоне солнца.

¹³² См.: Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000. С. 118.

¹³³ Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.; Л., 1938. С. 83.

¹³⁴ Потебня А. А. Указ. соч. С. 118.



Троица, символизируемая Солнцем, спутниками Солнца, равносторонним треугольником и трехцветной радугой. Й. Босхиус, 1702 г.

Поскольку огонь издавна понимался как проводник между небесами и людьми, он был тем связующим звеном, которое соединяло человека и божественные сферы, также огонь отождествлялся с душой и дыханием. Полагая, что души после смерти отправляются к предкам и будучи уверенными в том, что предком древнерусских людей, ведущих род от славян, был никто иной, как Колаксай, Солнце-царь, превратившийся в процессе мифотворчества в Дажьдбога, они видели себя после окончания земной жизни недалеко от него и его царства солнца и света, считая себя причастными этому свету. Люди, населявшие Древнюю Русь, были уверены, что в загробной жизни не может быть никаких страданий, там все будет хорошо – «солнечно», что мир един, космичен, взаимосвязан и наполнен солнечной энергией.

Представление о Боге-Отце и Боге-Сыне, появившееся на Руси после крещения, довольно точно вписалось в понимание древнерусского народа в бытовавшее до этого момента понятие о Свароге-отце и Дажьдбоге-сыне. Христианский бог, оказавшийся троицей, видимо, нашел подготовленную почву в сознании русских, но в первое время по принятию христианства из троицы они выделили Иисуса Христа как наиболее понятного, соотнеся нового христианского Бога-Сына с Дажьдбогом. Достаточно близкой оказалась на Руси и иконография Христа, наследованная из Византии, особенно кстати пришелся крестчатый нимб. Спасителя – знакомый и вселяющий уверенность в защищенности, древний символ «белого света». Но

еще несколько столетий после принятия христианства существовали вместе новая религия и культ «белого света», проникший даже в церковное искусство и богословие.

Культ Троицы формируется на Руси постепенно. Возникнув при помощи активной деятельности Сергия Радонежского, выразившейся в том, что он придал новое звучание празднику Пятидесятницы, во время которого прославлялась Троица, этот культ в качестве празднования процветания всего в природе был быстро и уверенно принят народом. До этого Пятидесятница была праздником Сошествия Святого Духа, и лишь через это событие – воспоминанием о Троице и чествованием ее. При содействии Сергия Радонежского пятидесятый день после Пасхи стал праздником собственно Троицы. Появившись стихийно, этот праздник, под влиянием еще и Епифания Премудрого, очень быстро органически вжился в русское общество. Живопись и архитектура откликнулись на призыв прославить Троицу, и к рубежу XIV–XV вв. едва ли не каждый храм московской земли обладал троичной иконой.

Праздник Троицы был принят народом потому, что он совпал с древним славянским праздником – семиком, знаменовавшим наступление лета и начало пышного цветения. Философский смысл культа Троицы совпал с чувством единения людей друг с другом и с природой. Это обстоятельство помимо календарной близости народного и христианского праздников объясняет генезис нового празднично-обрядового цикла.

Следует отметить, что не только радость от расцвета природы содействовала усилению культа Троицы, но и то, что он, как символ единства в триединстве, стал действенной общественной идеей, знаменем национального сплочения, учением о переустройстве социальной жизни на новых нравственных началах. Рост культа Троицы, мысль о величии Москвы, осознание возможности свержения ордынского ига сливались воедино. В условиях татаро-монгольского гнета приближение к Богу заставляло русского человека осознавать себя более духовно независимым от чужеземцев, а духовная независимость усиливала национальное сопротивление. Во фресках Рублева, Даниила Черного и других художников того времени воинская доблесть и святость были взаимно дополняющими друг друга мотивами, поэтому восприятие святости Троицы имеет более глубокое значение.

Троица.



Изображение на крестьянском столе. Тироль, ок. 1600 г.

1.10. Троица в христианстве

Согласно догмату христианства или христианской традиции, продолжающей духовную летопись человечества, Бог предстает в трех ипостасях: Бог – Отец, Бог – Сын, Бог – Святой Дух.



Некоторые историки религии (например, Уилл Дюрانت) считают, что христианство приняло идею божественной троицы от Египта. Обращает на себя внимание сходство православной трактовки христианской Троицы и солнечной триады Эхнатона, в котором Отец и Сын равноипостасны. Кроме того, Святой Дух в своем духовном качестве представляет двенадцать молитв, произносимых священником в православной литургии. Они напоминают о двенадцати часах ночного пути солнечной арки в сокровенных книгах Египта, о двенадцати ступенях посвящения, о двенадцати ризах, в которые облачали посвященного в мистерии Исиды. Атон в искусстве Египта изображался знаком круга, от которого тянулись к земле лучи, и каждый оканчивался рукой, иногда держащей символ жизни. Если божественный «свет» – это сами сыновние лучи солнца, то свет «луча» – его животворные материнские руки, поскольку именно в касании творит солнечный свет, подобно египетской богине Феникс.

Влияние религии Египта подтверждают сведения, сохранившиеся в русском фольклоре, которому знаком образ Небесного Иерусалима. Он должен опуститься с неба и соединиться с земным священным градом, который предстоит построить так же, как солнечный бог Египта соединяется со своим телом в святыне Бенбен, предрешая победу света. Религию Древнего Египта, безусловно, можно считать одной из косвенно повлиявших на христианскую. Египетские гностики в первых веках изучали труды отцов христианской церкви, и придя вместе с гностическими сектами богомилов, катаров и альбигойцев в христианские страны, могли привнести знания о языческих солнечных таинствах Египта. Отцы церкви в конце III и начале IV веков в Александрии, городе Египта, такие, как Афанасий, вероятно, отразили египетскую традицию, формулируя свои идеи, что привело к понятию Троицы. Александрийская теология стала как нечто среднее между египетским религиозным наследием и христианством, и Троица вполне могла быть привнесена в христианскую веру из египетской религии. Сами учения о Логосе и Троице были оформлены греческими отцами, которые находились под сильным прямым или косвенным влиянием платонической философии. Понятие о Троице начинается с того, что Божество состоит из трех личностей: Отца, Сына и Святого Духа, которые являются одним Богом, и все три равномогущественны, равно вечны и никогда не были созданы.

Есть ученые, которые считают, что учение о Троице ложно, что всемогущий Бог является отдельной духовной личностью, вечной и всеильной, а Иисус был другой духовной личностью, подобной ангелам, созданной Богом до человека и, поэтому, имеющей начало. Таким образом, согласно такой точке зрения, Иисус никогда не был в каком-либо отношении равен всемогущему Богу, а был подчинен ему, святой дух же является не личностью, а духом Бога,

его действенной силой. Защитники такого понятия о Троице утверждают, что оно основано не только на религиозных традициях, но и закреплено в Библии, хотя критики этого учения считают, что в священном Писании нет его обоснований и что происхождение Троицы связано только с язычеством. Если учение о Троице истинно, то говорить, что Иисус никогда не был равным Богу, является неуважительным по отношению к Иисусу, если же оно ложно, что является неуважительным по отношению к Богу называть кого-либо равным ему и, тем более, называть Марию Божьей Матерью.

Ни в Ветхом, ни в Новом Заветах Библии прямой ссылки на существование Троицы и однозначного объяснения ее содержания нет. Это и является одной из причин различного отношения к ней. Но тем не менее приведем несколько высказываний в Новом завете, касающихся Троицы: «Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три Суть едино» (1-е Иоанна 5:7); есть свидетельство О ТОМ, ЧТО Иисус И Бог-Отец едины: «Я И Отец – ОДНО», «Отец во Мне И Я В Нем» (От Иоанна 10: 30, 38).



Праздник Святой Троицы

Римско-католическая церковь считает, что Троица является выражением, которое применяется, чтобы обозначить центральное положение учения христианской религии – Символ Веры: Отец есть Бог, Сын есть Бог и Святой Дух есть Бог, и все-таки они не три Бога, а только один Бог. В этой Троице лица являются равно вечными и равными по чину: они все не созданны и всемогущи.



Фрагмент Новозаветной Троицы В. Васнецова

Русская православная церковь не расходится с римско-католической в понимании Троицы и подчеркивает, что Богу – Пресвятой Троице – поклоняются только христиане и в этом их великое преимущество. В «Православном катехизисе» (С. 9, 10) говорится, что Бог, хотя и один, но Троичен в Лицах... каждое Лицо Пресвятой Троицы есть Бог. И Отец – Бог, и Сын – Бог, и Дух Святой – Бог». Троицей считается «один Бог в трех Лицах», и о каждом из них говорится, что оно не имеет начала и существует вечно, что оно всемогущее, не более и не менее, чем остальные два.

Учение о Троице было и остается одной из причин, по которым церковь не может достичь понимания у нехристианских народов. Мусульмане считают, что рассуждения о троице – это игра слов, и непонятно, зачем нужно добавлять к понятию о единственности и уникальности Бога что-то, что лишь уменьшает или аннулирует его единственность и уникальность. Тем не менее, Троица для христианства остается основополагающим понятием. Оно имеет свою историю становления.

В процессе формирования христианства епископы на Вселенском Соборе в Никее (325 г.), обсуждая понятие Троицы, вынесли решение по поводу природы Иисуса, но ничего не говорили о Святом Духе. Знаменитое вероопределение I Вселенского собора: «Веруем во Единого Бога, Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого. И во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Отца, Единородного, т. е. из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, иесотворенного, единосущного Отцу, через которого все произошло как на небе, так и на земле. Нас ради человеков и нашего ради спасения сошедшего и воплотившегося, вочеловечившегося, страдавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса и грядущего судить живых и мертвых. И в Святого Духа».¹³⁵

После Никейи споры продолжались до тех пор, пока император Феодосий Великий, установив никейский символ веры обязательным для своей страны, в 381 г. н. э. ни собрал II Вселенский Собор в Константинополе для уточнения формулировки.¹³⁶ Этот Собор признал, что Святой Дух занимает место на равных с Богом и Христом, и впервые христианская Троица стала официально признанной, но еще не вошла в общепринятый символ веры, поскольку многие сопротивлялись этому, тем самым навлекая на себя гонения. Лишь столетиями позже догмат о Троице был сформулирован в символе веры.¹³⁷

Символом Троицы стал равносторонний треугольник, представляющий собой три равные части, объединенные вместе. Треугольные нимбы используются только для символизации Бога-Отца или Троицы. Треугольник с тремя кругами является монограммой Троицы, трех ипостасей Единого Бога».¹³⁸



Формирование понятия Троицы касается как вопроса творения, так и конца мира, о дне которого апостол Павел сказал: «День тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели» (2 фессалоникийцам 2:3, 7). Позже он предсказал: «По

¹³⁵ Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994.

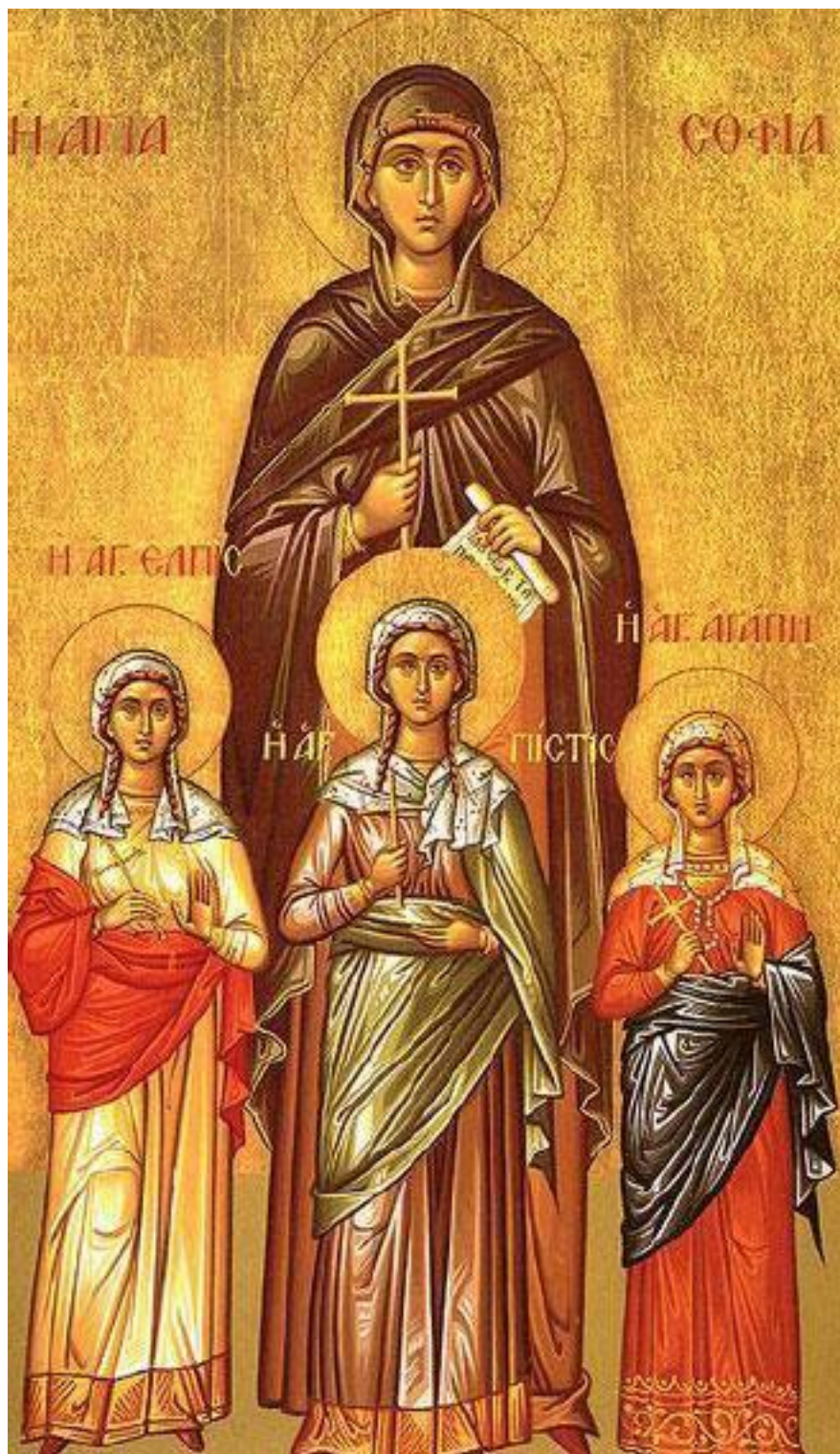
¹³⁶ Там же. С. 125.

¹³⁷ См. там же. С. 273.

¹³⁸ Фергюсон Д. Христианский символизм. М., 1998. С. 255.

отшеством моем войдут к вам лютые волки, не щадящие стада; и из вас самих восстанут люди, которые будут говорить превратно, дабы увлечь учеников за собою» (Деяния 20:29, 30). Другие ученики Иисуса также писали об этом отступничестве с его грешным классом духовенства (См., например, 2 Петра 2:1; 1 Иоанна 4:1, 3; Иуды 3:4).

Понятие Троицы включает в себя тему творения. В наши дни она стала столь важной, что все христианские конфессии заговорили об особом положении мира, как чего-то Третьего, как посредника между Богом и человеком. Эта проблема для философии интересна тем, что касается понятия Софии, столь любимой в русской традиции, в которой София понимается как сверхличное существо, душа твари, Премудрость Божья, соединяющая Бога и мир. Она касается и еврейской традиции, понимающей Бога, страдающего в своих тварях, раскрывающегося в учении о Шехине, то есть о схождении Бога к людям и пребывании Его среди людей. У православных христиан идея творения относится к понятию перихорезиса – соотношению между тремя Лицами в святой Троице, которая определяется внутрибожественной жизнью, характеризуемой «неподвижным движением Любви», равенством и различием. Следует отметить, что Святая Троица рассматривается в христианстве не как застывшая схема, а как высшее отношение жизни (и любви) с божественным покоем. Но все же, если понимать перихорезис как отношение между равными лицами, то, несмотря на то, что между Богом и миром нет отношений господства и подчинения, все-таки мир и Бог не равны, бог бесконечно больше мира, но в православной традиции между Богом и миром никогда не было отношений раба и господина, поскольку Бог нуждается в мире, и распавшийся на части мир должен вновь собраться, освятиться и обожиться, стать единой евхаристией и литургией.



Св. София – мать Веры, Надежды и Любви

Христианство в своем учении о мире не отражало идеи пантеизма, оно отошло и от гностического отношения к миру, в христианстве он не был прямым продолжением Бога, но он не был и его воплощением. Св. Максим Исповедник о создании мира пишет: «Бог сотворил бытие не потому, что нуждается в чем-то, а чтобы тварь могла радоваться своим делам, смотря, как творение, наполненное радостью, черпает неисчерпаемое» (3 Стоглав, о любви, 46).

Очень важное положение для формирования мировоззрения человечества, которое вводит христианство, в связи с проблемой соотношения Бога и мира, является отношение к дру-

гому. Человек так же относится к другому, как относится к другому (к миру) Бог. Человек понимается как его «венеч творения», и поэтому у него особая судьба и миссия. Он сотворен по образу Божьему, и из всех тварей один может прямо выходить к другому (человеку. Богу) как другому, вступать с ним в отношения. Современный православный философ Т. М. Горичева, размышляя над этой проблемой, пишет: «Реальность всегда выступает как Другое, то есть, как нечто, обусловленное трансценденцией, мир только имманентный не существует вообще». ¹³⁹

В учении мистиков-христиан средневековья центром, перекрестком духовной жизни также называлась Троица. Аскеза ими трактовалась как совершенно особый путь, двигаясь которым можно вновь обрести божий образ, утраченный в результате первородного грехопадения. Лики Троицы соответствуют трем путям, средствам духовного очищения, сам процесс которого, однако, один. Бог-отец ведет дорогой памяти, Бог-сын – дорогой разума, Бог-дух Святой – дорогой любви. Выходит образ Троицы – трехкратное увеличение альтернатив, распутье ($3 \times 3 = 9$). «Тридевятое царство» поэтому – недостижимая, «абсолютная» даль». ¹⁴⁰ Крест, перекресток превращается в путь.

Согласно христианскому учению Вселенная троична, ее составляют Небо, Земля и преисподняя (ад). Ее «этажи» преодолевает душа после земной жизни. Сама по себе душа человека бессмертна, а смерть относится к его телу. Христианский писатель-мистик Макарий Александрийский (IV век) приводит рассказ о судьбе души умершего в первые сорок дней после смерти. Согласно его сочинению «Слово об исходе душ праведников и грешников», по истечении трех дней, когда души пребывали поблизости от тела, душа должна была вознестись на небеса для поклонения богу... ¹⁴¹

Картина испытаний души, которая преодолевает пространство от земли до неба, подразделенное на 20 судилищ, «мытарств», для ответа за определенного рода прегрешения, дается в «Повествовании блаженной Феодоры о воздушных мытарствах» (X в.). ¹⁴² Все мытарства душа проходит в третий день после смерти, предшествующие два дня пребывая на земле. На первом мытарстве злые духи обвиняют душу, поднимающуюся в сопровождении ангелов в небесные чертоги, в грехах словоблудия, сквернословия, пения песен и страсных гимнов и т. п. На втором мытарстве душа держит ответ за ложь, далее – за клевету, скупость, присвоение чужого, неправду, зависть, гордость, гнев, злопамятство, убийство, чародейство, прелюбодеяние, противоестественный блуд и кровосмешение, ереси, чревоугодие, леность, воровство, сребролюбие, наконец двадцатое мытарство за немилосердие и жестокость. Пройдя все мытарства, душа в этот же третий день поклоняется Богу, после чего шесть дней осматривает рай и на девятый день совершает второе поклонение Богу, после чего ей показывают ад и адские муки в течении тридцати дней. Наконец, в сороковой день после разлучения с телом душа в третий раз возносится на поклонение Богу, где суд Христов определяет судьбу души до времени страшного всеобщего суда. ¹⁴³

В основе представлений о «воздушных мытарствах» лежат те же идеи, что и в концепции многослойного неба. «Все уровни мироздания мыслились, естественно, подобными один другому. На каждом из них существовали свои перекрестки, указывающие на все четыре стороны света. Тогда полнообъемная модель мира (три целых перекрестка) выражалась числом 12 (3×4), тоже не лишенным магических свойств. В связи с этим православный «тройной крест»,

¹³⁹ Горичева Т. М. Православие и постмодернизм. Л., 1991. С.9.

¹⁴⁰ Морозов И. Н. Указ. соч. С. 117–118.

¹⁴¹ См.: Еваоков В. В. Указ. соч. С. 116.

¹⁴² См.: Загробная жизнь. Труд монаха Митрофана. М., 1994. С. 23.

¹⁴³ Там же. С. 23–27.

состоящий как бы из проекции грех слившихся перекрестков, может интерпретироваться в качестве христианской плоскостной модели вселенной». ¹⁴⁴

Христианская концепция мироздания со временем стала многоэтажной вселенной, обросла множеством подробностей и деталей. В своем наиболее полном и разработанном виде она нашла отражение в выдающемся литературном памятнике средневековья – «Божественной комедии» Данте Алигьери (1265–1321), признанном церковью. Данте описывает свое воображаемое путешествие по иному миру, совершенное им под руководством давно умершего римского поэта Вергилия, который рисует грандиозную картину гармоничного космоса, размышляет над судьбой и природой человека, в конечном счете ищет смысл человеческого бытия.

Ад в «Божественной комедии» изображается как подземная воронкообразная пропасть, простирающаяся до центра земли, склоны которой опоясаны кольцеобразными уступами, кругами ада. Число их девять (3 × 3): в первом круге пребывают души младенцев, умерших некрещенными, и добродетельных мужей, вина которых невольная, поэтому страдания их наиболее легкие. Прочие круги ада располагаются в соответствии с грехами: сладострастие, чревоугодие, скупость, расточительство, гневливость, ересь, различные виды насилия и др. Восьмой круг ада, в свою очередь, делится на десять рвов, где мучаются мздоимцы, лицемеры, прорицатели, воры, лукавые, фальшивомонетчики и им подобные. Девятый круг состоит из четырех поясов, где помещаются предатели. Ниже находятся три пасти Люцифера, терзающие самых гнусных из грешников. К чистилищу относится и земной рай, который у Данте возвышается прямо над адом посреди Океана в Южном полушарии Земли. Согласно библейской легенде, сад Эдема, где первоначально жили прародители человечества – Адам и Ева, находился на земле.



Иуда Искарот, поглощаемый трехликим Люцифером. Сочинения Данте. Венеция

Следует отметить, что эта часть структуры вселенной из чистилищ в христианстве признается лишь римско-католической церковью, православие же не принимало представления о чистилище, а протестантизм отбросил его в эпоху Реформации. Смысл веры в чистилище состоит в том, что помимо ада и рая существует среднее место или состояние, где в ожидании окончательного приговора обитают души умерших, которые при жизни не были ни законными грешниками, ни подлинными праведниками. Православная церковь в противоположность этому учила, что окончательная судьба души решается только на Страшном суде во время второго пришествия Христа, до тех же пор пребывание в аду или в раю – временно. Души, которые могут претендовать на благую участь, проходят перед отправкой в рай очищение от грехов, при этом большое значение имеют молитвы, возносимые живыми за своих умерших.

¹⁴⁴ Там же. С. 118.

В космологии же Данте чистилище занимает посредствующую позицию между адом и раем, соответствуя среднему миру иных религиозно-мифологических традиций. На небе Данте располагает рай – верхний мир, по концепциям средневековья о небесных сферах; он делится на 3 этажа, верхним из которых считается восьмое, звездное небо, именуемое Перводвигателем, приводя в движение все другие небеса. Самое высокое – десятое небо, Эмпирей (от греч. «пламенный»), пребывающее вечно неподвижным и служащее обителью Бога.

Описанный Данте космос представляет итог формирования средневековой христианской картины Вселенной.

По учению Церкви троичность мира (земной мир, ад и рай) и его внутреннее деление представлен символически числами. Основой деления является число три, связанное со Святой Троицей и триадичностью человека (тело, душа, дух), кратностью трем деления мира, этапами зарождения человека, преодолением испытаний души человека после смерти, традицией поминовения «усопших». Кроме «трех» в христианской символике наиболее часто встречаются еще числа 9 и 40.

Этапы формирования человека в зародыше христианами представляются таким образом: «в третий день живописуется сердце, в девятый день составляется тело, в сороковой день является полный вид человека».¹⁴⁵

При поминовении в молитвах человека, ушедшего в мир иной, дни соответственно называются: третины, девятины, сорочины и имеют свои причины. «Третины Церковь совершает потому, что в третий день после смерти человек изменяет свой вид; Неофит Российский причину третины находит в тредневном воскресении Христовом. Другие видят... причину, именно в том, что усопший был крещен и веровал в Святую Троицу: Отца, Сына и Святого Духа, а потому в третий день свидетельствует перед Богом, что он сохранил, до своего исхода три великие добродетели: веру, надежду и любовь, от которых зависит спасение человека и без которых оно невозможно. И, наконец, основание тритин полагают троичную природу человека: дух, душу и тело».¹⁴⁶

Девятины имеют причину необходимости поминовения, поскольку тело не ранее как на девятый день превращается в тление, и остается нетленным одно только сердце. Неофит Российский причину девятины находит в том, что Церковь молит Господа о причислении умершего к девяти чинам Ангелов».¹⁴⁷

Сорочины – поминовение на сороковой день после смерти и сорокоуст – молитва об усопшем в продолжение сорока дней и особенно в самый сороковой день, когда истлевает сердце, связаны с числом 40. С этим числом в христианстве связано многое: плач израильского народа по смерти Моисея, по умершему патриарху Иакову продолжался сорок дней; евреи в пустыне питались манною сорок лет; Моисей постился сорок дней и ночей, приемля Закон и Бога. Илия провел сорок дней в путешествии к горе Хориву; Иисус Христос после крещения провел в пустыне сорок дней, по воскресении учил Апостолов в продолжение сорока дней; сорок дней – это период от воскресения до вознесения Иисуса».¹⁴⁸

Как число девять, так и сорок являются такими, основой которых является три. Это хорошо обосновал в XV веке кардинал Кузанский в своем произведении «О предположениях», говоря о «трех трижды трех разделениях» в мире. Он показал, что «мировой круг разделяется тройственно посредством троекратных числовых рядов; так что во Вселенной из первого простейшего единства нисходят постепенно девять единств... в любом мире мы замечаем в конце концов трижды три деления, и таким образом мы достигаем во Вселенной куба числа три...

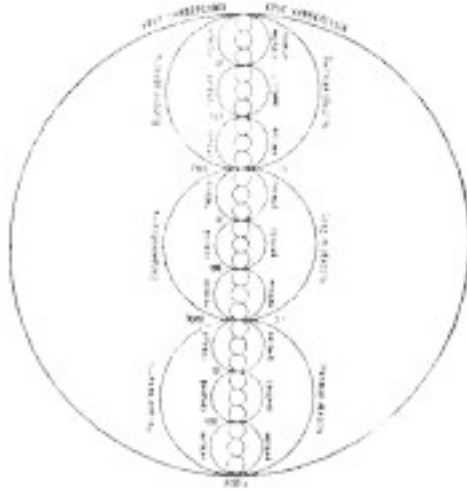
¹⁴⁵ Евсюков В. В. Указ. соч. С 120–123.

¹⁴⁶ Митрофан. Указ. соч. С. 187.

¹⁴⁷ Там же.

¹⁴⁸ Там же. С. 187–188.

Если Вселенную изобразить в виде круга, то она будет представлять круг универсума, если в нем будет помещено по одному диаметру три круга, в каждом из них еще по три в этих трех еще по три. Таким образом, Вселенная представляет сорок кругов: 1 (один большой) + 3 (в нем в три раза меньше диаметром) + 9 (в три раза меньшим диаметром, чем предыдущий) + 27 (совсем маленьких, в три раза меньших, чем предыдущие) = 40».¹⁴⁹



Круг Абсолюта

Таким образом в основе понимания Бога в христианстве лежит триединство – Троица, основой христианского представления о человеке является триединство тела, души и духа, которое как микрокосмос отражался в макрокосмосе Вселенной, имеющей трехчастную модель.

Дополнительно следует сказать о трудностях изображения христианской Троицы. В истории она долго не была предметом выражения в искусстве и не только из-за его сложности, теология настаивала на том, что бог изобразим только в лице Иисуса Христа, так как он сделал себя зримым и явленным в нем. В космосе все исходит от Отца, поскольку наделено от него бытием, но через Сына, так как все устроено посредством его оформляющей энергии смысла и в Духе получает жизненную целостность.

Иконы с изображением христианской Троицы очень сложны в исполнении, поскольку должны наглядно показать трансцендентальный смысл триединства Отца, Сына и святого Духа. Трудность выразить понятие Бога, сущность которого едина, но бытие есть личностное отношение трех ипостасей (Отца – безначального Первоначала, Сына – Логоса, т. е. абсолютного Смысла, воплотившегося в Иисусе Христе, и Духа святого – «животворящего» начала), заключается в том, что нужно изобразить в иконе лица – не взаимозаменяемые или маски единой безличной стихии, а как проницаемые друг для друга. Триединство не должно выглядеть ни как рядоположенность, ни как слитность, ни как неразличенность личности.

¹⁴⁹ Кузанский Н. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 218.



Троица: Триединство тела, души и духа в символике алхимиков. «Розариум философум», 1550 г.

В иконе новгородской школы «Отечество» (нач. XV в.), изображающей новозаветную Троицу, отец в виде старца представлен наверху, ниже и как бы в нем – Сын (Иисус Христос), а еще ниже и как бы в Отце и Сыне – Святой Дух (голубь) и все трое – в центре иконы.

Совсем по-другому представил Троицу в своей знаменитой иконе великий русский мастер Андрей Рублев. Он выразил суть новозаветной христианской Троицы в виде ветхозаветной – трех беседующих ангелов.

Рублев благодаря знанию богословия, особенно труда Псевдо-Дионисия Ареопагита, как художник мог приобщиться к законам красоты, впервые сформулированным философами античности, позволяющим показать взаимосвязь геометрической формы с цветом. Это дало возможность иконописцу отразить сложную христианскую символику, поэтому образованный зритель иконы может не только созерцать ее зрелищно, но и «читать», размышляя при этом о таинстве божественной Троицы.

Отправная точка богословско-философских размышлений Рублева – число «три». Его главная мысль заключается в нахождении «образной неразрывности» между «тремя и одним».



Троица. Икона А. Рублева. 1-я четверть XV в. Москва, Третьяковская галерея

Видимо по замыслу автора иконы композиция предполагала разные смысловые прочтения, поскольку его главной задачей было не показать каждое из лиц Троицы с присущими только ему признаками или чертами и фиксированным местом в структуре живописного поля, не выделить «ипостаси символа веры» и не обозначить «кто есть кто» в самой иконной композиции, а приблизиться, насколько это возможно, к выражению тайны божественной Троицы в умпостигаемой полноте: как Троицы и как Троицы в единице. Иконописец, мыслитель, вероятно, предполагал, что вопрос «кто есть кто» в подобных размышлениях праздный, отвлекающий от сути, так как именно неслиянность и нераздельность является самой сутью дела. Интерес к названию своим именем каждого из грех ангелов объясняется стремлением человека в его обыденном сознании каждый предмет обозначать соответственным наименованием, невыносимостью всякой недоговоренности. Величие иконы Андрея Рублева – в умпостигаемости и богословском «чтении».

Рублев, являясь знатоком богословия, стремился утвердить мысль о том, что христианин познает таинство Троицы через Христа. Он наделил каждого ангела теми или иными приметами-мифотроного лица символа веры, используя символику трёх цветов радуги. (Белый выступает как

знамение Святого Духа, красный – знамение крови Христа, зеленый – знамение премудрости и силы Слова и Бога). Эта символика допускает многомерную интерпретацию фигур ангелов.

В. А. Плагин, автор книги о мировоззрении Андрея Рублева, над которой он работал в течение сорока лет, анализируя композицию иконы, считает, что Рублев сознательно не украсил ее множеством деталей, концентрируя внимание на сущности, не позволяя взгляду расплываться. «Человек начинал видеть, что божественная Троица явлена ему в аскетической отрешенности и чистоте догматического прозрения».¹⁵⁰ Икона Рублева открывала путь к предельной духовной сосредоточенности на таких важных моментах христианской доктрины как единосущие трех лиц и их равенство.

В иконе «Троица» Рублева преодолена проблема неравнозначности трех лиц в тех иконах Троицы, где Дух изображался в виде голубя. В таком образе Дух не может быть художественно равнозначным двум другим лицам Троицы, представленным в человеческом облике. Для Рублева триединство и «равночестность» служили вдохновляющей темой.

¹⁵⁰ Плагин В. А. Мастер Святой Троицы. М., 2001. С.312.

1.11 Триадичность в исламе и мусульманской культуре

Вся культура мусульман обусловлена религией – исламом. Жизнь мусульманина, его взгляды на мир, поступки, вся жизнедеятельность регламентируется Кораном (араб. чтение) – священной книгой ислама, содержащей откровения, данные Аллахом Мухаммеду, который, будучи неграмотным, доводил их до верующих устно. После смерти Мухаммеда все тексты его проповедей были сверены и сведены в один «Мусхаф» (араб, свиток), все остальные записи уничтожены во избежание разночтений. С «Мусхафа» были сделаны четыре копии, которые хранятся по одному в храме Кааба в Мекке, в мечети пророка в Медине, в Каире и в Ташкенте.



Содержание Корана композиционно ни хронологически, ни тематически не связано. Коран имеет 114 сур (араб. Ряд камней в кладке), расположенных по степени длины, самая длинная из которых располагается вначале, самая короткая – в конце. В свою очередь суры делятся на аяты (араб, знамение), более короткие стихи.

Сунна (араб, образец, пример) – священное предание ислама. В ней записаны высказывания родных и сподвижников Мухаммеда о его деяниях, а также их преемников и преемников их преемников. Она послужила причиной раскола ислама на суннитов и шиитов. Если первые признают всю Сунну, то шииты (от араб, «шиа» – часть) отвергают Сунну преемников как недостоверную.

В середине VII в. ислам распался на три основных направления: суннизм, шиизм, харижитов. Сунниты (люди традиций) считали, что халиф, верховный правитель, должен быть из

рода курейш, шииты – партия Али – что власть должна принадлежать прямым потомкам Али, хариджиты – что главой уммы (народа) мог быть избран любой ее член.

К VIII в. окончательно оформился Шариат (араб. Правильный путь), который стал сводом правил поведения, моральных норм, запретов и разрешений, обязательных для исполнения всеми мусульманами. Он настолько укрепился в образе жизни, что стал непререкаемой мусульманской традицией, обязательной для верующих по сегодняшний день. Конституции многих современных арабских государств построены на основе Шариата (законодательства Корана). Характерная его черта – забота о правах на собственность и отсутствие прав личности: за воровство как женщинам, так и мужчинам отрубали руку; право мщения оставалось за собственниками («око» за око и т. д.), в Шариате регламентируется разница между свободными, рабами, мужчиной и женщиной: «свободный за свободного, раб за раба, женщина за женщину». В общем в Шариате работает принцип талиона, который выражает единство в равенстве двух сторон: преступления и наказания.

Как в вавилонской и библейской космологиях, мироздание делится мусульманскими богословами на три главные части: «небо состоит из сфер, на верхней, под «престолом» Аллаха, находится оригинал Корана. Небесные сферы включают джанна (рай) и джаханнам (ад)». ¹⁵¹ Небо является самой важной и высшей частью вселенной. Его сотворение осуществлялось Аллахом в течение двух дней, как описано в Коране. Первоначальная материя под взглядом Аллаха превратилась в воду, которая, закипев, стала паром, сгустившийся пар образовал семь располагающихся одно над другим небес. Все они имеют свое предназначение, свой цвет и качества; населены ангелами соответствующих разрядов.

Первое небо в мусульманской мифологии считается источником грома и дождей; второе состоит из расплавленной серебра, третье – из красного рубина, четвертое – из жемчуга, пятое – из червонного золота, шестое – из сияющих рубинов, на каждом из них живут славящие Аллаха ангелы, а седьмое небо заселено наиболее славными и могущественными из ангелов – херувимами, день и ночь рыдающими перед богом, умоляя его помиловать заблудших грешников. На средневековых миниатюрах семь небесных сфер изображаются в виде семислойного свода, при этом каждому из слоев соответствует определенная планета.

Согласно мусульманской традиции, над сводом помещается рай, сотворенный Аллахом из света. Подобно небесам, каждый из ярусов рая имеет свое наименование, одно из обозначений рая «джанна», т. е. сад, но согласно более поздним источникам, он имеет черты, сближающие его с небесным городом. Удовольствия, ожидающие в раю праведников, носят полностью чувственный характер: это наслаждение райской пищей и питьем, любовью небесных красавиц – гурий, но высшее (духовное) блаженство ожидает удостоенных попасть на самый верхний этаж рая, так как непосредственно над ним располагается трон самого творца вселенной Аллаха. Позволено пробиться на самый высокий этаж только тому из людей, кто уже на земле встал «на путь Аллаха».

Оказаться рядом с Аллахом на верхнем этаже рая является мечтой каждого мусульманина. Изо дня в день и в течение пятиразовой молитвы он привыкает думать об этом на земле, так утверждается мысль о счастье мусульманина рядом с Аллахом.

Земля, являясь средней частью мусульманской вселенной, также делится на семь этажей, каждый из которых отделен от другого воздушным пространством. На верхнем из них живут все люди. Вторая земля, располагающаяся под первой, служит источником ветров и разрушительных бурь. Третья земля населена существами с лицами собак, ушами быка и руками человека – такой облик они получили в наказание за возмущение против Аллаха. Четвертая земля содержит в себе серные камни, предназначенные для топки адского огня. Пятая заполнена огромными скорпионами величиной с верблюда, лишь одна капля их яда способна погу-

¹⁵¹ Религия мира / под ред. М. М. Шахнович. СПб., 2003. С.247.

бить все живое в мире. Шестой ярус земли отведен для душ грешников, нещадно мучимых ангелами. Седьмой – это царство дьявола Иблиса, где он восседает на своем троне и отсюда отправляет на землю полчища демонов, единственная цель которых – сбить с пути истинного людей, колеблющихся в вере. Поэтому на верхней земле человек всегда должен помнить, что вера должна быть неистовой и неколебимой, чтобы он был готов устоять перед любым демоном, который может появиться перед мусульманином в самом неожиданном виде.

Мусульманский ад, именуемый в Коране «джаханнам», находится ниже земли и разделен на семь этажей. Первое отделение предназначено для лицемеров, во втором подвергаются мучениям египетский фараон и его приближенные, в третьем – безбожники, четвертое отведено для колдунов и чародеев, в пятом мучаются христиане, в шестом – звездопоклонники. Седьмое, самое нижнее отделение ада, предназначено для людей, сбившихся с пути Аллаха и совершивших грехи. Здесь находятся семьдесят тысяч городов, и ни одно из мучений, которым подвергаются в них грешники, не походит на другое.

В самом Коране об адских муках говорится немного, в основном эту тему разрабатывали комментаторы Корана. Согласно их сочинениям, для шести верхних этажей ада наказания в основном связаны с огнем, тогда как самый нижний ярус отличается необычайным холодом. Муки нижнего ада самые легкие, видимо потому, что в нем заключены мусульмане, которым все же не отказано окончательно в надежде рано или поздно попасть в рай, после того как они искупят свои прегрешения в адских муках.

Мусульманская космология, изложенная в поздних источниках, делит мироздание уже на 29 этажей. Столь сложная система, безусловно, продукт искусственной разработки изначально более простой трехчленной схемы и поэтому представляет собой явление сравнительно позднее. В значительной части мусульманская картина мира, была заимствована из иудаизма, а заимствованные элементы органично наложились на принципиально сходные представления о многоэтажной вселенной, известные древним арабам.

Одним из известных исламских источников являются мусульманские предания о мирадже, который является мистическим путешествием пророка Мухаммеда по загробному миру. По его содержанию можно сделать вывод о мусульманской структуре Вселенной.

В исламе есть мистическое учение, суфизм. Он оказал большое влияние на формирование мусульманской культуры и охватил все области духовной жизни мусульманского Востока. Суфизм подразделяется на две ветви: «восточную – персидско-индийскую, в которой имеет место влияние зороастризма, буддизма и брахманизма, и западную, арабскую, которая более полно приближается к Корану».¹⁵² Термины суфизм происходит от слова «суфа», что может значить, наряду с другими толкованиями, «чистый» от несогласий и противоречий, и представляет собой религиозную философию, в которой понимание высшего существа представляет триаду как единство, состоящее из двух аспектов: познающего и познаваемого, Зата и Сифата, Бога и Мухаммеда, единого и многообразного. Зат и Сифат в круговом движении образовали то третье, которое есть Абсолют. Эти два явления как восходящие (эволюция) и нисходящие (инволюция) силы, называющиеся Назуль и Урудж, составили целостный мир как процесс. Зат как отрицательная сила, а Сифат как положительная сила. «Зат испускает Сифат от своего существа и поглощает его в самом себе, так как отрицательное не может утратить своих отрицательных свойств».¹⁵³

Целью суфиев является погружение в глубины суфийской мысли и достижение вершин экстаза, для которого следует отказаться от всего внешнего, «умереть» для суеты и ожить

¹⁵² Шах Идрис. Суфизм. М., 1994. С. 32.

¹⁵³ Инасят – хан. Суфийское послание о свободе духа. СПб., 1991. С. 20.

внутри себя, уняв все чувства и смятение духа, открыть для себя в себе внутренний покой. Так происходит соединение с самим собой.¹⁵⁴

Суфии объединяются в духовное братство, происхождение которого не имеет момента национальной направленности. Суфизм же приобрел восточный оттенок только в силу того, что долгое время существовал в рамках ислама, но настоящего суфия можно встретить и на Западе, и на Востоке, он может «быть в миру, но не от мира».¹⁵⁵ Самая ранняя из известных – теория сознательной эволюции, движущей силой которой являлась любовь, а не аскетизм, была суфийского происхождения. Суфии использовали растение «локантус» в качестве символа своего особого образа мышления, которое не выращивается, подобно религиям, как дерево, а само утверждается на уже выросшем дереве и разрастается за счет любви.

Триединство было свойственно суфиям не только в объяснении мира, но и в их деятельности: они обязательно должны были заниматься ремеслом, медициной и поэзией. Недаром ирландская Богиня Бриджет, воспетая Ибн аль-Араби, была триединой, поскольку покровительствовала трем сферам духовной жизни – поэзии, врачеванию, ремеслу. Суфии должны были учиться не менее 12 лет, и при этом постоянно должны были заниматься лечением людей, музыкой, поэзией. Искусство музыки было необходимо им для создания уравновешенности в своей жизни, установления ритма повседневной деятельности.

Суфиями были многие известные в истории мировой культуры мыслители, многие произведения искусства были суфийскими по своему содержанию. Сегодня точно установлено, что песни трубадуров – мусульманского происхождения, популярные сказки «1001 ночи» являются суфийскими по содержанию, Сервантес, автор «Дон Кихота», признавал, что при создании этого образа пользовался арабским источником. Каталонский христианский мистик брат Ансельм известен как просвещенный суфийский мудрец. Известный монах Роджер Бэкон учился в мусульманской Испании и безусловно был знаком с суфизмом.

Мусульманским суфиям удалось оградить себя от обвинений ортодоксальными исламистами в ереси благодаря усилиям философа Аль-Газали, который примирил религиозные мифы Корана с рационалистической философией, заслужив тем самым титул «Опора Ислама». Суфийская мысль, однако, продолжала оставаться тайной силой, развивающейся параллельно с ортодоксальным исламом.

В Англии суфийские общества появились в царствование короля Ательстана (924–939), а затем, под видом профессиональных гильдий, и в Шотландии, что является результатом деятельности членов ордена тамплиеров.

Ислам, как третья мировая религия, является самой молодой и популярной, численность верующих на 2000 год составила 1180 млн. человек из 6044 млн. – на планете.¹⁵⁶ Во второй половине XX века объединение мусульманских стран в региональный политический блок приобрело мощные темпы. Члены государств «Организация Исламская Конференция» (ОИК) составляют сегодня около трети всех государств мира (57 из 192).¹⁵⁷

Среди специалистов-востоковедов есть мнение о том, что исламский блок уже занял в мире место разрушившейся социалистической системы и восстановил в XXI веке биполярную политическую картину мира.¹⁵⁸ Исламская концепция миропорядка выражена в созданных мусульманскими политическими деятелями документах и произведениях универсального характера, касающихся развития мира в целом. Так в 1981 году была написана, утверждена

¹⁵⁴ См.: Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 51.

¹⁵⁵ Там же.

¹⁵⁶ Жданов И. В. Исламская концепция миропорядка. М., 2003. С. 447–448.

¹⁵⁷ Там же. С. 5.

¹⁵⁸ Васильев С.И. История Востока: в 2 т. Т. 2. М., 2005. С. 201.

ОИК и опубликована Всеобщая исламская декларация прав человека,¹⁵⁹ в 1974 году вышла брошюра главного политического лидера социалистической Ливийской Арабской Джамахирии М. Каддафи «Зеленая книга».¹⁶⁰ В ней излагаются взгляды о новом этапе развития современного мира на основе ислама, который может заменить капитализм и коммунизм. Каддафи определил «Зеленую книгу» как Третью Всемирную Теорию, следующую за первой капиталистической и второй коммунистической. О ней сам М. Каддафи писал: «Зеленая книга, созданная людьми, жила в россыпи чувств, мечтаний, подобно тому, как Коран был такой же россыпью идей, начертанных на древесных листьях, кости, коже, собранных халифом Османом. Она подобна Торе, записанной на досках. Я лишь собрал эти бессмертные россыпи, объединив их в трех главах Книги, зеленый цвет которой есть цвет весны, цвет народа, цвет развития, цвет рая».¹⁶¹ «Зеленая книга» представляет собой триаду политического, экономического и общественного аспектов, третьей фазой всемирной истории: демократии, социализма и общественной жизни, которая, в свою очередь, является единством семьи, племени и нации. Она, по мнению М. Каддафи, является теорией для практики будущего людей.

¹⁵⁹ Жданов Н. В. Указ. соч. С, 512–519.

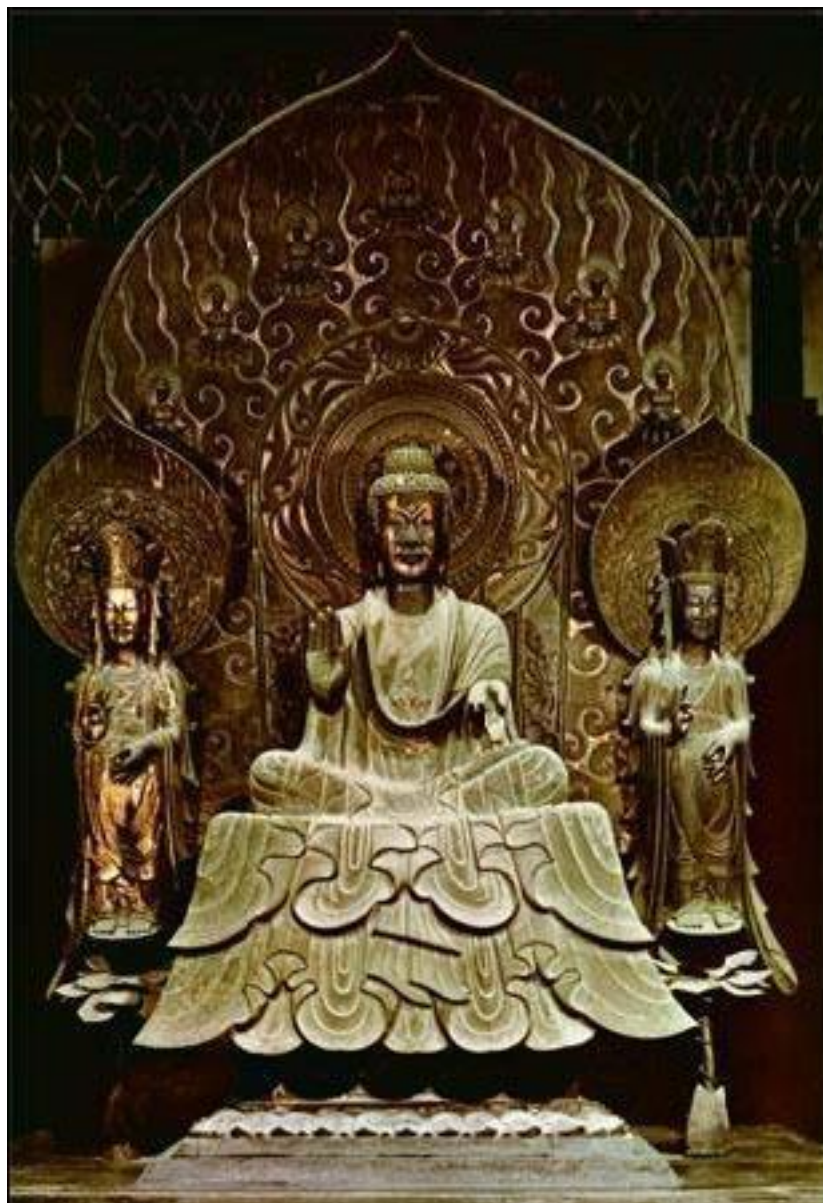
¹⁶⁰ Каддафи М. Зеленая книга. М., 1989.

¹⁶¹ Цит. по: Матвеев К. П. История ислама. М., 2005. С.201.

1.12 Значение идеи триединства в формировании своеобразия культуры Японии

Современную Японию, достигшую самого высокого уровня научно-технического прогресса и не утеревшую при этом своеобразия своей культуры, сумевшую сохранить высочайшую духовность народа, называют «чудом». «Японская модель», представляющая идеальную форму организации государства, при которой национальная идентификация и сфера деятельности легальной политической власти совпадают, а приоритет культуры считается основой устойчивости жизни, сегодня вызывает большой интерес со стороны культурологов, политологов и социологов. Ученые в поисках новой парадигмы, в которой нуждается мир, достигший высшего уровня неустойчивости, хотели бы понять природу такого «чуда».





Раскрытие тайны японских достижений ведет к традиционализму, глубоко укоренившемуся в японском сознании и устойчиво функционирующему во всех сферах деятельности этого народа. Благодаря своеобразию традиционного мышления, заключающегося в том, чтобы уметь улавливать тенденцию меняющегося мира, вливаться в «поток» мирового развития, постоянно жить в условиях «перемен», владеть интуицией Целого, японцам удалось сохранить органическую связь природы и общества, божеств, «ками» и человека. Формирование такой особенности восходит к древней религии синто, в качестве укоренившейся традиции существующей до сих пор.

Культура Японии появилась еще в эпоху неолита. В ней можно выделить две главные разновидности: более ранняя Дзёмон «веревочная») и Яен, относящаяся к позднему неолиту. Первая получила название по росписи керамики орнаментом в виде веревочных колец; вторая – по месту находок керамики, характерной для этой культуры. Обе они относятся к доисторической Японии. Цивилизационный этап ее развития начинается только в средние века с периода, называемого эпохой Пара (V–VIII вв.). Поэтому японская цивилизация считается одной из самых молодых на Дальнем Востоке. Сначала японская культура складывалась под сильным влиянием культуры Китая, которое проявлялось почти во всем: в территориальном устройстве,

в системе правительственного и чиновничьего аппарата, в законодательстве, в формировании духовных традиций, эстетических и нравственных принципов.

Особенно прочно вошла в духовную жизнь японцев уже в эпоху Нара традиционность, закрепляемая религиозными верованиями, самым древним из которых был синтоизм («сын» – бог, «то» – путь). В его основе лежал культ природы и культ предков.

Второй официальной религией Японии стал буддизм в его дзенском толковании, который благодаря принципу естественности оказался близок японцам. Конфуцианство также исповедуется в Японии, закрепляя в мировоззрении верность традиции. Христианские храмы также существуют в этой стране, но наряду с другими сектами.

История Японии показывает, что религия была той основой, от которой никогда не отступали и которую никогда не меняли по сути. Она сама стала сущностью японской нации, являясь частью национальной традиции народа, пронизывая весь социум и отображаясь в характере мировоззрения, искусства и политической культуры. Религия превратилась в один из признаков национальной идентичности. За всю историю внутри страны никогда не было конфликтов на религиозной почве, поскольку разногласия не касались основы единства нации, объединяющего начала, оно было священно и нерушимо. Распри могли происходить между кланами, семьями, отдельными людьми, но не касались религии, на которой всегда держалась культура японского общества.

Примечательно, что уже первоначальная религия синтоизм воспитывала японское мышление в духе той основы, которой является триединство, показывая, что оно является внутренним «фундаментом», скрепляющим все, и изначальным порядком или тем всеобщим принципом, который все определяет независимо от человеческих намерений. Если человек действует в согласии с предустановленным порядком, то достигает наивысшего, становится Всечеловеком, Триединым с Небом и Землей, как заповедано первыми богами-ками.

Сами первые боги синтоизма составляли Троицу, соединяющую их идеей создания мира, в основе которого мыслилось единство. Триединство, таким образом, становится основополагающей идеей японского мировоззрения. О мифах, рассказывающих о богах синто, мы знаем из древнейшего письменного памятника, называющегося «Кодзики», который был составлен придворным ученым О-но Ясумаро во времена и по приказу императрицы Гэмме (708–715). Его задачей было собрать и расположить мифы так, чтобы доказать божественное происхождение императорской власти, проводя линию от богов-создателей Японии через их «потомков» до царствующих императоров. Ясумаро из мифов создал непрерывную историческую повесть от первых трех богов до их прямых потомков – японских императоров.

Идея Единства как упорядочивающего закона и триединства как творческого начала стала для японцев священным знанием, с одной стороны отражающим космогонические представления, с другой стороны являющимся мудростью властителей, обязанных мыслить и действовать, согласно ему. Неслучайно Ясумаро в Предисловии «Кодзики» написал о своей императрице Гэмме: «Повергшись ниц, мыслю я о том, как ее величество императрица обрела Единство и озарила свой дом, как она постигла Триединство и преобразовала народ».¹⁶²

Вероятно, идея Триединства пришла от китайских мудрецов, но японцы отличались тем, что умели претворять пришедшие идеи, не нарушая их сути. Идея Триединства была закреплена в собственных космогонических мифах, содержание которых в «Кодзики» говорит о том, что три бога явились в начале. Первым был Амэ-но-Минака-нуси ками – Повелитель Священного Центра Небес; за ним Така-ми-мусуби-но ками и Ками-мусу би-но ками. Первая Троица богов явилась и осталась внутренней сущностью мира: «Эти три бога явились каждый сам по себе и не дали себя увидеть».¹⁶³ Они остались невидимы, неслучайно, потому что представ-

¹⁶² Кодзики. Записи о деяниях древности. Свиток 1. СПб., 2000. С. 42–43.

¹⁶³ Кодзики. Свиток 1-й. СПб., 1994. С. 33–38.

ляют закон мира, не явление, а идею, мысль, а не материю. «Первый олицетворяет неизменный Священный Центр, два других – связь одного с другим на Небе и на Земле (в соответствии со словом «мусуби», что значит соединять две стороны в одно). Эти боги и положили начало подвижному Равновесию, принципу Уравновешенности – Ва. Так Японию называли с древности – Ямато (Великая Уравновешенность). Полагая неизменным национальный дух – Ямато, японские теологи отводили и китайским учениям свое место, сформулировав в девятом веке правило: «вакон кансай» – «японская душа – китайская ученость». Притом неизменна сакральная Основа – Японская душа, изменчивое – это учения, пришедшие извне и способные обогатить ум японцев. В этой открытости другому при сохранении своей Основы – причина их успехов».¹⁶⁴

Последовательность этапов формирования космогонического процесса сохраняет принцип троичности. Первая Троица небесных богов явилась причиной упорядочения изначального хаоса. Он как «разделение Неба и Земли, раскрытие мужского и женского начал, появление стихий света, тьмы и влаги устанавливался как три последовательных во времени этапа»,¹⁶⁵ отмечает известный ученый Н. И. Конрад, изучая «Кодзики».

Следующими главными богами, которые создают «страну больших островов», Японию, были Идзанами и Идзанаги. Они олицетворяют женское и мужское начало, порождающее все сущее на Земле, представляющее, в свою очередь, единство противоположных сил природы. Созидание и разрушение, свет и тьма соединяются в брачном союзе Идзанаги и Идзанами, которые являются первыми персонифицированными и действующими богами. Созданные до них боги не были таковыми, видимо потому, что не должны были еще благодаря своей связи создавать или породить многообразные формы явленного, видимого, материального мира, оставаясь «чистыми», идеальными сущностями. Эволюция Вселенной до момента брачного союза двух противоположных начал, женского и мужского, представлена в рождении богов по-одному, они «пробились на свет подобно побегам тростника»,¹⁶⁶ т. е. из своей основы, не соединяясь ни с чем другим. Все боги, родившиеся до Идзанами и Идзанаги, становятся небесными богами и ничего не создают на земле. «Как справедливо отмечает Т. Мацумура, весь этот процесс представлен, в сущности, лишь в именах являющихся здесь парами божеств, «сами» боги не производят никаких действий».¹⁶⁷ Это говорит о том, что уже в мифологическом сознании японцев совершенно однозначно утверждается принцип всякого творчества или творения, рождения или создания во Вселенной, и он заключается в следующем: то, что рождается всегда третье при условии соединения двух противоположных сторон. Идзанами и Идзанаги только в брачном союзе создают жизнь во Вселенной, первопринципом которой становится триединство. Японцы настолько уверовали в мощь и силу, дающие жизнь всему, что создали эмблему слияния противоположностей, состоящую из трех иероглифов, и назвали ее «Три томоз».

Следующий этап преобразования Вселенной касается власти над ней, власти, которой обладает великая троика богов – Аматаэрасу, Цукуеми и Суса-но-о. О рождении этих трех великих божеств говорится в мифе «Очищение». Аматаэрасу – богиня солнца; Цукуеми – бог ночи и луны; Суса-но-о – бог ветра. Аматаэрасу дает тепло, способствует плодородию, любому созиданию, защищает порядок, она становится главной и занимает первое место в иерархии синтоистских богов. Сусано-о олицетворяет разрушение, разделения, борьбу, войны. Аматаэрасу впоследствии провозглашается «родоначальницей» японских императоров, ответственной за власть порядка и гармонии.

¹⁶⁴ Григорьева Т. Рецензия на книгу М. Шарко «Политические процессы Японии» // Вопросы философии. 2005. № 7. С. 123.

¹⁶⁵ Конрад Н. И. Японская литература в образцах и очерках. Л., 1927. С. 55.

¹⁶⁶ Кодзики. С. 53

¹⁶⁷ Там же. С. 186.

Мысль о том, что богами установлен и охраняется порядок мира, определила веру японцев в то, что существует нечто выше понимания человека и не им создано. Эта вера не позволяла посягать на явленное в духе, т. е. они исходили не из антропоцентризма, не из того, что хочет человек, а из того, что хотят от человека боги. А боги хотели почитания и согласия, поскольку главная богиня Солнца Амаэрасу заповедовала распространять повсюду Свет Гармонии. Императоры, получив от нее власть, тоже способствовали силам единства.

Еще до императрицы Гэмме один из мудрейших правителей Японии Сётоку Тайси (574–622) начал свою знаменитую «Конституцию из 17 статей» словами: «Чтите уравновешенность (тот же иероглиф «ва») и не действуйте наперекор».¹⁶⁸ В Японии принято с древности верить словам мудреца, и поэтому мудрые положения включаются в юридические документы, которые диктуют правила жизни. До сих пор Сётоку глубоко чтят в Японии, а ученые отдают дань его прозорливости. Сетоку включил в «Конституцию» закон Уравновешенности, невозможности существования одного за счет другого, как существования триединства и таким образом он претворил его в жизнь. Будучи приверженцем буддизма, он также отдавал дань конфуцианству и оставался верен Пути богов – Синто, заложив основу «Единства трех учений».

Единство Верха-Низа, указано в 3-й статье его «Конституции»: «Государь – Небо, чиновники – Земля. Небо покрывает сверху. Земля поддерживает снизу. Благодаря этому четыре времени года сменяются, и все энергии приходят в движение. Но если Земля захочет покрыть Небо, то наступит катастрофа. Когда внизу повинуются тому, что исходит сверху, все идет своим чередом».¹⁶⁹ Есть порядок природы, который поддерживает и правильно организует процесс ее жизни – Вселенский Путь, поэтому нужно следовать ему, тем самым способствовать Гармонии, и стать триединством с Землей и Небом. Противодействовать установленному богами порядку бессмысленно, он уничтожит противодействие «единого».

Следовать Пути – значит следовать Уравновешенности, взаимной встрече сторон, которая составляет суть «Конституции» Сётоку. Таким образом уже в VII веке Сётоку закладывает в Конституцию основы стабильности японской общественной системы. Она не только ориентирована на законы Природы, которая служила образцом для подражания, но и на мудрость человека. Сам порядок встречной связи Неба-Земли, который соответствовал закону иерархии и пульсирующему ритму Пути. Правильное отношение Верха-Низа, дистанция между ними, дает возможность роста, восхождения по вертикальной оси от Земли к Небу, от человека к ками. Вертикальная ось или священный Центр олицетворяют Неизменное, не подверженное воздействию времени. (Что и позволяет современным социологам называть японскую общественную структуру «вертикальной» – татэ.) Спираль не работает в мире горизонтальном, при «плоскостном» мышлении, обрекающем на «вечное возвращение» (по Ницше). Потому, сколько ни боролись за равенство и свободу, при господствующем типе мышления – или то, или это, третьего не дано – «все возвращается на круги своя».¹⁷⁰

Политолог М. В. Шарко, исследуя своеобразие политической системы Японии, в своей книге подчеркивает важность позиции Сётоку: «Предписания Сётоку Тайси на первый взгляд выглядят, как общие наставления, как простая формулировка норм морали. На самом деле этот политический документ, не меняя систему политического управления государством, явился поворотным пунктом в идеалах правления. Этот документ совершил поистине интеллектуальную революцию в политических умонастроениях эпохи».¹⁷¹

Боги синтоизма закладывают основы понимания духа, духовности у японцев благодаря той же идее триединства, где третьим является идеальный тип связи – разделение без отделе-

¹⁶⁸ Попов К. А. Законодательные акты средневековой Японии. М., 1984. С. 33–34.

¹⁶⁹ Там же. С. 34.

¹⁷⁰ Григорьева Т. Рецензия на книгу М. Шарко «Политические процессы Японии» // Вопросы философии. 2005. № 7. С. 123.

¹⁷¹ Шарко М. В. Политические процессы Японии: традиции и современность. М., 2004. С. 106.

ния. Для изображения важности слияния противоположностей в единство существует японская эмблема – «Три томоэ». Григорьева называет его, согласно христианской максиме, «нераздельное и неслиянное единство», когда единое пронизывает и связывает многообразие, а каждая точка сопряжена с вечностью и целостна, она есть микромир. Этот тип связи прочно вжился в сознание японцев, его можно обнаружить в религии, в искусстве, в архитектуре, в политической жизни японцев. Известный синтолог Г. Е. Светлов в своей книге о Синто так отмечает в нем эту связь: «Считалось, что митама – божественный дух – обладает способностью разделяться таким образом, что, оставаясь в прежнем синтай (божественное тело), он одновременно переходит в другой священный предмет, который становится синтай другого святилища. При этом прежний синтай ни на йоту не утрачивает своей магической силы, а в целом могущество «божественного духа» лишь возрастает. Такое представление – бунрэй (разделение духа) позволяет создавать множество святилищ одним и тем же божествам». ¹⁷² (Т. е. разделение без отделения, идеальный тип связи, согласно христианской максиме – «нераздельного и неслиянного единства»).

Насколько признание единства индивидуальной и единой души глубоко укоренено в сознании или подсознании свидетельствует японская литература XX в. В книге «Бусидо. Дух Японии» Нитобэ И надзо приводит высказывание японского ученого Мива Сиссай: «Повелитель Неба и Земли, всех живых существ, пребывает в сердце человека, в его душе (кокоро), т. е. кокоро живой, светящийся орган... Свет духовный нашего сокровенного существа чист и неподвластен воле человека. Самоестественно пробуждаясь в нашем сердце, он указывает, что хорошо, а что плохо; то, что стали называть совестью или тем светом, который исходит от Небесного Бога». ¹⁷³

Буддизм в Японии появляется и становится одной из основных религий, как третья часть «Трех учений» воспринятых из китайской культуры. Большую роль в утверждении буддизма в стране сыграл мыслитель, поэт, каллиграф Ку-кай (773–835) – фигура огромной значимости для японской культуры. Он написал текст, который назвал «Санго. сиики», что означает: «Три учения указывают направляют», в котором японский ученый в литературной форме дает возможность читателю сравнить положения «Трех учений», вложив их в уста своих героев – конфуцианца, даоса и буддиста. Внимая речам буддийского монаха, все слушающие, включая даоса и конфуцианца, были настолько потрясены убедительностью буддийского учения, что решительно обратились к нему. ¹⁷⁴ Ку-кай в основу составления «Санго: сиики» положил конфуцианские, даосские, буддийские источники, использовал логическое обоснование для доказательства преимущества буддизма над двумя другими учениями. Ку-кай прославился как патриарх и основатель буддийской школы Сингон в Японии.

Рассмотренная идея триединства, заложенная в синтоизме и усвоенная японцами, легко позволила им принять буддизм, которому характерны те же основы. Особенно дух синтоизма усилился в дзэн. В XII в. Эйсай привез дзэн, и эта религия как религия самурайства стала очень популярной вплоть до реставрации императорской власти Мэйдзи (1868 г.) – Дзэн (кит. чань; инд. дхьяна-медитация) – это феноменальный мир – неистинный, иллюзорный, ничто. При помощи медитации человек может познать свою изначальную сущность (сущность Будды), которая есть в каждом индивидууме.

Понятие дзэн вносит в буддизм необходимость внутренней практики сознания, в результате которой приобретает личный внутренний духовный опыт. Система практики, принятая дзэном, является продуктом особого духовного переживания, поскольку дзэн – это дух чело-

¹⁷² Светлов Г. Е. Путь богов (Синто в истории Японии). М., 1985. С. 22.

¹⁷³ Inazo Nitobe. Bushido. The Soul of Japan. Tokyo, 1973 (6-е изд.). С. 18–19.

¹⁷⁴ См.: Кужай (Ко: бо:-дайси). Три учения указывают и направляют Сангохиики. М., 2005; Трубникова Н. Н. Различение учения в японском буддизме IX в., Ку-кай (Ко: бо:-дайси) о различиях между тайными и явными учениями. М., 2000.

века, который верит в свою внутреннюю чистоту и его божественность. Дзэн-буддизм является продуктом развития доктрины Просветления, которое есть чувство, представляющее собой возвышенный идеал, просветление, которое достигается собственными усилиями, в глубинах своего сознания. Легенда, повествующая о происхождении дзэна в Индии, гласит следующее: «Однажды Шакьямуни читал проповедь своим ученикам, собравшимся у горы «Святой Гриф». В своей проповеди он не стал прибегать к долгим словесным рассуждениям, а просто поднял вверх букет цветов, который был преподнесен ему одним из его учеников. Он не произнес ни одного слова. Никто не понимал смысла происходящего, за исключением старца Махакасяны, который со спокойной улыбкой глядел на учителя и, казалось, отлично понимал все красноречие этого безмолвного наставления просветленной души. Заметив это, учитель таинственно провозгласил своими златыми устами: «Я обладаю самым драгоценным сокровищем, духовным и трансцендентальным, которое я передаю сейчас тебе, о почтенный Махакасяна».¹⁷⁵

У каждого свой путь достижения просветления, но в общем можно выделить два различных; «путь разума» и «путь праведного поведения». «Путь разума» означает постижение сути буддизма при помощи духовного совершенствования, приводящего нас к глубокой вере в Истину Природы, которой наделено в равной мере каждое живое существо. Она не проявляется потому, что мы поработаны внешними объектами и ложными представлениями. Когда человек, отбросив ложное и чувственное, старается ухватить истинное, достигает пространства чистого, он обнаруживает, что нет ни субъекта, ни объекта. Такому человеку уже не нужны более словесные наставления, так как он находится в безмолвном общении с самим всеобщим принципом, не связан с различием понятий, потому что, бездействуя, пребывает в покое, сливается с Единым. Это называется «путем разума». «Путь праведного поведения» основывается на введении в практическое поведение, в саму жизнь человека необходимости выполнения нравственных принципов, строгого их соответствия поступкам. Такой дзен против аскетизма, отказа от мирского, но за активную направленность душевных и духовных сил на творчество.

Несмотря на многочисленные видоизменения, принцип и дух дзэн-буддизма сейчас живы и продолжают пользоваться исключительным влиянием, в особенности среди интеллигенции Японии.

Философская мысль в Японии длительное время продолжала существовать в виде буддийских теорий и синтоистских учений, формировавшихся под некоторым влиянием конфуцианства. И только обретая силу в период династии Токугава (1603–1867) конфуцианская мысль утвердила самостоятельность разума по отношению к вере. Японское конфуцианство не углублялось в вопросы познания природы, а развивалось исключительно как этическое мировоззрение, теоретически обосновывало религию – почитание неба, поклонение духам и божествам – и нередко соединялось с синтоизмом.

«Единство трех учений», которое приобрело свои оттенки в Японии, стало необходимым для любого творческого человека, и соединенное одной идеей, триединство стало проявляться во всех видах творчества. С преобладанием оттенка дзэна она нашла проявление в странной для европейцев традиции самоубийства. В средние века сложился оригинальный обычай, который в XII в. стал очень распространенным во всех общественных слоях Японии, а именно сэппуку (харакири). Это не простое самоубийство, а действие, связанное с определенной философией, а именно с тем, чтобы сохранить честь и преданность сюзерену (например, не сдаваться в плен, «самоубийство вослед» в случае смерти сюзерена), преданность долгу. Сэппуку совершается в случае поступка против чести, часто по решению родственников, а также в знак пассивного протеста против вопиющей несправедливости (например, невозможность кровной мести, невозможность на словах убедить господина в неверности принятого им решения) и в виде жертвы.

¹⁷⁵ СудзукиД. Т. Наука Дзен-Ум Дзен. Киев, 1992. С. 28.

Харакири включает в себя два термина: хара (переводится и как «живот», и как «душа», «намерение», «тайные мысли») и кири или куру («резать»). Кроме того, место на три пальца ниже пупка дантянь – средоточие жизненной энергии И. Таким образом, вскрытие живота означает открытие своих сокровенных намерений, чистоту мыслей и устремлений, освобождение души. Это значит, что сэпuku означает крайнее оправдание себя перед небом и землей, жест сильной, свободной и возвышенной души. Поэтому символика харакири духовного свойства. Сэпuku является привилегией самурайства, относится также к самурайским женам и дочерям, как обряд окончательно оформился в период Токугава. «Самоубийство вослед» красочно представлено в японской литературе. Так, герой повести «Посмертное письмо Окацы Ягэмона», стремясь точно выполнить возложенное на него поручение князя, убивает в поединке своего спутника, затеявшего с ним ссору. Закончив порученное ему дело, герой является к князю за разрешением совершить харакири, однако князь полностью оправдывает его действия и даже оказывает ему особое расположение. Свою благодарность и преданность сюзерену герой доказывает тем, что совершает харакири у его могилы, предварительно изложив в письме к сыновьям и внукам побудившие его к этому причины». ¹⁷⁶ Героем руководило только чувство личной преданности покойному князю.

Харакири безусловно неслучайное явление в культуре Японии, оно отражает доведенную до абсолютизма идею триединства, выраженную в поиске уравнищенности двух нравственных начал: добра и зла, ведь этот поступок всегда призван установить справедливость, это своего рода «самосуд», который нужен для восстановления, гармонии, равновесия там, где они нарушаются, или для недопущения их нарушения. Не каждый был достоин этого обряда, поскольку не у всех мысли чисты и душа возвышенна, грязные мысли и душа не способствуют гармонии и выпущенные на волю не принесут пользы восстановления равновесия. В повести «Семья Абэ» у умирающего старого князя его приближенные один за другим испрашивают разрешения последовать за ним. Князю жаль их, но он знает, что, оставаясь в живых, они покроют позором себя и свое потомство, и поэтому дает разрешение. Старый князь, недолюбливая главу семьи Абэ, не дал ему разрешения на самоубийство. Все отвернулись от него, но он все же совершил харакири, хотя это не помогло – семья оказалась в опале. ¹⁷⁷

В истории Японии случались сложные периоды, так, в конце XII в., когда самураи-буси пришли на смену придворной аристократии-кугэ, сохранив за императором сакральное назначение потомка богов, взяв на себя хозяйственные функции и управление страной, они все же следовали Пути Единства, заповеданного богами и предками. Поэтому не случаен их девиз «меча и хризантемы»: когда преобладает «меч», исчезает культура, на которой все держится, падают нравы. Меч необходим, когда ослабевает национальная воля, но не уравнищенный Культурой он начинает истреблять тех, кто его поднял.

Культура всегда оставалась незыблемой основой. Враждующие самураи, например, могли снять осаду замка, если в нем хранились старинные рукописи, поэтому неудивительно, что на самурайскую эпоху приходится расцвет дзэнских искусств. Несмотря на частые междоусобные войны, развивались экономика, торговля, ремесла, пребывающие в едином поле Культуры. Появились города и знаменитые замки – гордость нации, развились наука, образование, техника, появились высочайшего уровня технологии, сменилось много поколений, и сколь ни было сильным влияние европейской цивилизации, как ни преобразилось японское общество, приняв Конституцию и в качестве исполнительной власти используя парламент, то, что было в подсознании, не могло исчезнуть под влиянием проводимых реформ. До сих пор высшей ценностью остается Культура, являющаяся душой нации и окрасившая ее в особый «японский тип».

¹⁷⁶ Грителева Л. Д., Чегодарь Н. И. Японская культура нового времени. Эпоха Мей дзи. М., 1998. С. 154

¹⁷⁷ Там же.

Особенность духовной жизни в Японии заключается в том, что она всегда направлена на поиски красоты во всех предметах и явлениях окружающей природной действительности, которая представлялась недолговечной, ускользающей и потому печальной. Красота природы для японца духовна, поскольку представляет собой обоженное создание, и очень важно уметь отразить в слове, в живописи, в любом творческом акте человека печать бога, которая выражена в «знаниях» вечно изменяющейся природы. Но не только воспроизвести, даже уловить их чрезвычайно трудно, поскольку для японца природа – это «поток» и Путь, и, чтобы понять его, нужно войти в него, стать частицей его, двигаться вместе с ним, только тогда откроется истина и красота того, что можно выразить словами, красками, кистью, или руками. Искусство Японии развивалось в истории под влиянием дзэна, прочно пронизано его духом, требованием дзэн является – вжиться в явление, чтобы воспроизвести его в акте творчества.

Согласно учению дзэн, душа есть и в человеке, и цветке, и камне. «Знать цветок – значит стать цветком, быть цветком, цвести, как цветок, и радоваться солнечному свету и дождю, – пытается донести дух дзэн Судзуки. – Когда это происходит; цветок говорит со мной, и я знаю его тайны, все его радости, его страдания, а значит, всю жизнь, трепещущую в нем»¹⁷⁸ Японцы, как и китайцы, всегда помнят, что ритм живой природы пронизывает все сферы жизни. Путь искусства – тот же процесс естественного роста, подчинённого закону. Закон живого ритма придает японскому искусству то, что позволяет воспринимать его как искусство без времени. Благодаря дзэн японцы всегда испытывали наслаждение от красоты живой, дышащей природы и не могли представить, что возможно создать красоту, которая сама по себе выше природы и человека. Японский мастер старается пробудить душу вещи, открывает «мир, в котором нет места для борьбы, где все пребывает в текучем пространстве, – свет перетекает в тьму, покой в движение, форма в содержание, и наоборот. Японская эстетика открывает неведомое: Пустота таит в себе скрытую красоту, хаос не пугает, мрак таит в себе свет».¹⁷⁹

Японских мастеров отличает высокая духовность, способность увидеть в малом большое, в мимолетности – вечность. Это требовало не только больших усилий, терпения, но и времени. Показательно в этом отношении творчество всемирно известного художника Кацусика Хокусай (1760–1849). Он создал 30000 рисунков и иллюстраций к 500 книгам. Свои работы художник Хокусай подписывал: «Старик, одержимый рисунком», а последние: «Хокусай – проживший вечность». И в этом не было претензии на бессмертие, выражена только высокая требовательность мастера к своему делу. О себе он говорил так: «Начиная с шести лет я страдал манией зарисовывать форму вещей. Примерно с пятидесяти лет я создал большое количество произведений всякого рода, но все, что я нарисовал до семидесяти лет, на самом деле не стоит никакого внимания. В семьдесят три года я, наконец, начал что-то понимать в природе птиц, животных, насекомых, рыб – жизненную силу трав и деревьев. Поэтому в восемьдесят я достигну успеха, в девяносто еще глубже проникну в суть вещей и в сто лет стану действительно удивительным; в сто десять лет каждая точка, каждый штрих будут, без сомнения, обладать собственной жизнью».¹⁸⁰

Возникший в XVI в. чайный ритуал тяною отличается предельной простотой, но проходит через мистический опыт – ваби, которой породил такие искусства, как икебана, стиль керамики, японские сады, оказал влияние на искусство фарфора, живопись, интерьер японского дома.

Культура страны восходящего солнца в XXI в. сохраняет свое самобытное значение, дарит миру ощущение тонкости, гармонии, красоты, чуткого восприятия прекрасного, обращенного к лучшим сторонам человеческой души. История культуры хранит в себе тайны осо-

¹⁷⁸ Цит. по: Григорьева Т. Красотой Японии рожденный. М., 1993. С.41.

¹⁷⁹ Там же. С. 45.

¹⁸⁰ Сэпсом Дж. Б. Япония. Краткая история культуры. СПб., 1999. С. 121.

бенности японского менталитета, для которого принципы подчинения природы человеку, вера в науку без религии, секуляризация политики неприемлемы, поскольку как показано выше, японцы всегда верили в «предустановленную гармонию», в неделимость истинно-сущего, независимо от того, как оно назвалось, природой Будды, или вселенским Путем – Дао. Поэтому для них не возможно вторгаться в целостную природу, нарушать изначальный порядок.

Не противопоставляя целое части, не сомневаясь в приоритете общего над личным, японцы понимают важность приоритета государства, политика которого должна успевать за изменениями в мире. Современный автор М. В. Шарко, изучая особенности политических процессов в Японии, отмечает: «Качественной идентификацией политических процессов служит инвариантная доминанта, которая передается из поколения в поколение, ключ которой кроется в динамических процессах самой жизни Японии. Это органическая связь природы и общества, ками и человека, идущая от синто».¹⁸¹

В Японии сформировано понятие самой «политики», в которой разумные и нравственные критерии являются определяющими, что сегодня необходимо для мира, достигшего высшей степени неустойчивости, как уже отмечалось ранее. Следование предустановленному Пути выражается в понимании того, что у каждого народа свой путь и у всех народов он Един. «Современная Япония имеет идеальную форму организации государства, когда национальная идентификация и сфера действия легальной политической власти совпадают».¹⁸² Этим Япония обязана традиционному мышлению, интуиции Целого, и изменчивости в целом. Не осознавая природы «японской модели», которая находится в особом мировоззрении, не терявшем своих традиций на протяжении всей истории и сформулированных еще в древних текстах Японии, невозможно понять «японского чуда».

Действительно, суть японской модели мироустройства и миропонимания в признании двуединства, двух планов Бытия в некоем третьем – Единстве: видимое и невидимое, которое создает просветленное сознание. Ум японца благодаря традиции настроен на «схватывание» Неизменного в изменчивом, на поиске единого Центра, дающего импульс движению, гибкости, способности адаптироваться, что сами японцы называют ситуационной этикой, т. е. нужно уметь меняться вместе с Переменами, чтобы не отстать от Пути, который у каждого народа свой. При этом устойчивость образуется благодаря тому, что в изменчивом есть Неизменное (Фуэки-Рюко): «Без Неизменного нет Основы. Без Изменчивого нет обновления».¹⁸³

Ориентация на двуединую модель позволяла японцам выходить из самых сложных ситуаций. И в этом, действительно, сильная сторона их стратегической политики. Следование Великой Уравновешенности, дающей возможность сосуществования, придало и политике свойства Целого. Это прежде всего уважение традиции, признание принципа Единства, поиск третьего в двух противоположностях или в различном, является высшим из принципов, от которого зависит благополучие нации. «Одним из первых мероприятий новой власти (5 апреля 1868 г.) стало законодательное оформление «единства ритуала и ления» (сайсэй итти), что было не только политическим актом, но и возвращением к древнейшему сакральному принципу единства светской и духовной власти».¹⁸⁴ Следование Пути Великой Уравновешенности позволяло сосуществовать религиям и политике вместе в соответствии с принципом «единства» как Третьего-целого (сайке итти).

¹⁸¹ Шарко М. В. Политические процессы Японии: традиции и современность. М., 2004. С. 82.

¹⁸² Там же. С. 27.

¹⁸³ См.: Молодяков В. Э. Синто и японская мысль. – Синто. Путь японских богов. Т. I. СПб., 2002. С. 652.

¹⁸⁴ Там же.

Глава II. Роль триединства в историко-философских концепциях



- 2.1 Триадичность в античной философии (156).
- 2.2 Триадизм в концепциях гностицизма и неоплатонизма (171).
- 2.3 Развитие тринитарного мышления в средние века (184).
- 2.4 Философы Возрождения о троичности (201).
- 2.5.. Триединство в философии Нового времени (222)
- 2.6 Русская философия о триединстве и сущности Троицы (249).
- 2.7 Философское осмысление отношения лиц в христианской Троице. Современный взгляд на историю вопроса (317).
- 2.8 Герменевтическая триада (326).
- 2.9 Концепция трех миров К. Р. Поппера (339).
- 2.10 Проблемы синергетической креативной триады (348).
- 2.11 Триединство и «золотое сечение» (368)



2.1 Триадичность в античной философии

Именно философы Древней Греции первые стали триадически мыслить о природе сущего и о сущем в природе, таким образом осуществив беспрецедентный выход из религиозных форм мышления. Они не только искали триады в природе, а задумывались о них как о сущем, его многообразии и нашли философские формы его выражения.



Постоянно сталкиваясь с эмпирическим многообразием конечного, первые философы размышляли над тем, существует ли конечное вечно, есть ли что-либо объединяющее во многообразии конечного, то сущее, которое не является конечным, временным, преходящим. Важными категориями для ответов на эти вопросы в древнегреческой философии становятся единое и многое. Объединяя их, мыслители Древней Греции видели мир как единое целое, как то третье, которое связывает, объединяет и представляет великое древнегреческое Единое.

Многое – это, безусловно, первое, что дано в опыте, но оно познается тогда, когда в нем обнаруживается единое. Если есть в философии единое, то только оно может быть познанием сущего внутри многообразия конечных вещей. И именно единство в греческой философии, имеющее своим предметом «единое» «многообразия» «сущего», должно стать для нас предметом исследования в первую очередь, и эти три категории во взаимосвязи представляют собой философскую мыслительную триаду, которая приводит древнегреческих мыслителей к триадиктике как определенному способу мышления.

Философы Древней Греции исходили из предметного мира как из чего-то заведомо данного, задумываясь о его происхождении и в нем самом постигая предметную сущность. Посредством философии происходило преобразование данных чувственного восприятия, рождение абстрактной мысли. В первых философских школах Древней Греции сущее позна-

ется в природной форме, в стихиях (Милетская школа), но от определенности явления философы шли вглубь его, при помощи силы мысли внутри эмпирической определенности они увидели «начало» мира – «архе»: Фалес (ок. 625–547 г. до н. э.) – в воде, Анаксимандр (ок. 610–540 г. до н. э.) – в апейроне, Анаксимен (2-я половина VI в. до н. э.) – в воздухе.

«Архе» – то объективное, которое имеет разную форму у этих философов, но выражает одно и то же первоначало. Объективное «архе» у первых философов не было лишено субъективности, их субъектом выступало духовное первоначало, которое заставляло материальное начало двигаться и созидать мир. По свидетельству Стобея, Фалес полагал, что «элементарную влагу пронизывает божественная сила, приводящая воду в движение».¹⁸⁵ Более того, мы имеем свидетельства, что первый философ полагал: «бог-это ум (voys) космоса, а Вселенная одушевлена и одновременно полна божеств; элементарную влагу пронизывает божественная сила проводящая воду в движение... Фалес первым объявил душу вечно движущейся или самодвижущейся субстанцией».¹⁸⁶ Таким образом, с самого начала в философии не отделяется духовное от материального, а рассматриваются эти две категории вместе, более того, духовное представляется внутренней силой для материального, само являясь самодвижущим, следовательно, самоопределение мира происходит внутри материи за счет духовного. Видимое начало-архе (воду) следует понимать как первоэлемент, которым наполнен весь мир, но в космогонии Фалеса он является третьим элементом, которому предшествуют Бог и космос, притом, Бог – это ум космоса.

Анаксимандр «началом и элементом сущих вещей полагал бесконечное (απειρο) первым, введя это имя начала, которым он считал не воду и не какой-нибудь другой из так называемых стихийных элементов, но некую бесконечную природу, из которой рождаются небосводы, миры и находящиеся в них космосы...»¹⁸⁷ Возникновение он объясняет «не качественным превращением первоэлемента, но выделением противоположностей вследствие вечно движения» Из этого третьего – вечно движения – постоянно возникали противоположности, которые порождали его же, но в новой форме. Кроме того, Анаксимандр выдвигал идею устройства мира как вечно возвращения, повторения: «испокон бесконечного веку повторяется – по кругу все одно и то же».¹⁸⁸ И это «одно и то же» для Анаксимандра есть Целое, которое покоится. Диоген Лаэртий подчеркивает, что «он утверждал... что части изменяются, а Целое (= универсум) неизменно».¹⁸⁹

Анаксимен, как и Фалес, предлагает природный первоэлемент (воздух) в качестве начала, но подробно объясняет, как за счет противоположных его действий – сгущения и разрежения образуется мир как третье – целое. Он также подчеркивал важную идею о том, что душа человека и космос имеют одну субстанцию. «Как душа наша, – говорит он, – сущая воздухом, скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос»,¹⁹⁰ – отмечает Плутарх.

У Пифагора (II пол. 6 в. – нач. 5 в. до н. э.) по свидетельству его многочисленных учеников в качестве архе выступает число. Среди сакральных чисел он выделяет «три», используя его для триединого представления о мире, как утверждает это пытавшийся воспроизвести учение Пифагора в эпоху Возрождения, после средневекового умалчивания христианской Церковью достоинств античной философии, Н. Кузанский. Более близкий к нам по времени А. В. Сухово-Кобылин, изучая математику и философию, отмечает, что «...Пифагор (дал) человеческому уму две первые триады: триаду линий, т. е. треугольника, и триаду чисел или чис-

¹⁸⁵ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 114.

¹⁸⁶ Там же.

¹⁸⁷ Там же. С. 117.

¹⁸⁸ Там же. С. 118.

¹⁸⁹ Там же. С. 116.

¹⁹⁰ Там же. С. 134.

ловую троицу...; первая триада... пифагорова теорема... составила краеугольный камень... математики, а его вторая триада чисел, являющая собою Закон процессирования единицы в троицу, составила универсальный закон высшей, т. е. спекулятивной философии».¹⁹¹

У Ксенофана (570–478 г. до н. э.) появляется новая форма «архе», которое он понимал не как первоэлемент, а как сущее, внутренним образом все объединяющее и существующее как целое. Он полагал, «что элементов сущего четыре, а космосов бесконечное число, но неразличимо сходных... Сущность бога шарообразна и ничуть не с человеком: он весь целиком видит и весь целиком слышит, но не дышит, и всецело – сознание (voys), разум и вечен. Он также первым сказал, что все возникающее подлежит гибели и что душа – дыхание».¹⁹² То есть, по мнению Ксенофана бог дышит отдельными душами людей, а сам как разум является правителем мира или разумным, внутренне объединяющим мир: «все есть одно».

Идею о едином мы находим затем у Парменида (род. 515 г. до н. э. по свидетельству Платона), как абстрактную мысль о едином бытии: «... мыслить и быть одно и то же».¹⁹³ Единое бытие, которое является сутью его учения, трактуют тождественным мышлению. Парменид полностью отождествил бытие с мышлением и доказывал, что оно неизменно, так как движется только многое.

Зенон (490–430 г. до н. э.) доказывает идею своего учителя Парменида другими средствами, тем что истинна мысль только о едином. Он говорит о том, что мысль о движении конечного впадает в апории – в неразрешимые противоречия, поэтому истинно единое, и на самом деле все не движется, а покоится. Зенон не оспаривал того, что движение существует и есть явление, но, согласно его взглядам, как отмечал Гегель: «Движение неистинно, ибо представление о нем содержит в себе противоречие; он, следовательно, хотел этим сказать, что оно не обладает истинным бытием».¹⁹⁴ Зенон сделал великое открытие, по значимости не уступающее тому, что называют «коперниканским переворотом» Канта. Древнегреческий мыслитель доказал, что если исходить из односторонней предпосылки, из предположения истинности существования «одного», то само явление оказывается несуществующим.

Мышление, предполагая в качестве сущности существование всеобщего, отрицает существование его самого, неотвратимо приходит к противоречию в самом себе. Кант, изучая способности мышления, приходит к такому же выводу, выдвигая конкретные всеобщие противоречия, выраженные в антиномиях. Правда, он умышленно берег для исследования только сферу мышления, субъективного, и утверждает невозможность разрешения этих противоречий в разуме. По в самом объективном мире, считает Кант, трансцендентным образом они разрешаются, однако эта область объективного мира недоступна человеку, и только Бог владеет тайнами его сущности. Зенон больше, чем Кант, доверяет разуму человека, он считает, что, если мышление сталкивается с противоречием в самом себе, следовательно, и в мире нет этого явления. В нем не может существовать того, что не может понять человеческое мышление, так как оно божественно и существует всегда, оставляя телу преходимость. Таким образом, логически следует, что движения нет, а есть вечный покой, это соответствует мировоззрению древних греков и воспринимается разумеющимся явлением. Апоории Зенона, касающиеся движения, предполагая истинность существования одного бесконечного в явлении, могут касаться не только движения, а любого явления, и при этом всякий раз приходиться к отрицанию его как конечного. С точки зрения триадической логики это закономерно. Для философии Древней Греции явление Зенона является доказательством чрезвычайно высоких возможностей мыс-

¹⁹¹ Сухово-Кобылин А. В. Указ сом. М., 1995. С. 19.

¹⁹² Там же. С. 157.

¹⁹³ Там же. 4.1. С. 287.

¹⁹⁴ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1 // Сочинения. М.; Л., 1935. Т. 9. С. 234.

лящего разума. Апории Зенона – это школа мысли, основывающейся на созерцании и являющейся познанием единого бытия как такового, без каких-либо его особенных форм.

До этого момента в истории философии поиск всеобщей сущности осуществлялся одинаковым способом, а именно, в эмпирической определенности. Философы Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Пифагор, Парменид, Зенон Элейский усматривали присущее миру объективное, единое, и менялась только определенность особенной формы первосущности, иначе, всеобщее приобретало разные определения. Однако, когда заканчивается выражение всеобщего в особенных формах, в истории начинает развиваться сам процесс всеобщего. Родоначальником воспроизводства этого процесса выступает Гераклит (ок. 520–460 г. до н. э.), у которого отношение мышления и бытия получило чрезвычайно глубокое для того времени выражение. Он рассматривает единое уже как единство бытия и небытия, постоянно ищет и показывает единство двух противоположностей как третье и сущее. Мир, согласно Гераклиту, «гармоническое созвучие из предельно несхожих движений... Природа стремится к противоположностям и из них, а не из подобного создает согласие».¹⁹⁵ Поскольку мышление Гераклита находилось все же еще в рамках представления, то он вводит понятие времени, которое в этом единстве представляет собой вечное меняющееся течение. Физически созерцаемое время в его философии есть огонь, из которого все возникает и в который все возвращается. Гераклит эвристическим образом представил идею о мире как целостном единстве двух процессов: происхождение из огня – путь вниз; возвращение в огонь – путь вверх. Он утверждал: «Путь вверх-вниз один и тот же».¹⁹⁶ Их объединяет единый процесс, который есть «Единое в движении». Триадичность мышления этого древнегреческого философа поражает своей глубиной.

Логический принцип Анаксагора (500–428 г. до н. э.) состоял в том, что он вообще познал нус (ум) как простую абсолютную сущность мира. Нус есть не некое бытие; а всеобщность, которая сама по себе, отдельно, существует в чистом виде лишь как мышление; в природе представлена как предметная сущность, имеющая внешнюю форму в эмпирическом многообразии – как единичная Предметная сущность, будучи особенностью, существует как некое непосредственное, как вид рода, которым является нус. Поэтому он, понимаемый как всеобщее в особенности, определяет всякое единичное, и в этом проявляется его троичность. Всеобщее Анаксагора выступает самостоятельно как сама себя определяющая формальная деятельность. Ему характерна субъективность мышления, и последнее углубляясь в предмет еще не имело собственного содержания, а лишь размышляя об абсолютном, продуцировало его как определение бытия.

Софисты противопоставляют наивному мышлению более ранних философов – сознание, т. е. они начинают сознательно рассматривать абсолютное как субъект, с них начинается эпоха субъективной рефлексии. Софист Протагор (490–420 г. до н. э.) высказывает великую рефлексивную мысль, в которой заключается известное положение его философии: «Человек есть мера всех вещей, как существующих, так и не существующих». Триадичность мышления софистов определяется тем, что они закладывают начала субъективного как философского размышления, восстанавливая бытие особенного, что является главным для них, а именно занимаются воскрешением особенных мыслей.

Из-за потребности владеть красноречием и убедительностью при выступлениях на судах и народных собраниях, философия у софистов превращается в субъективную деятельность мышления, которая по своей сути остается формальной. Для них не важно было содержание, значение имела лишь формальная деятельность мышления как искусство оперировать словами, владеть речью, доводить ее до совершенства, уметь произвольно доказать все, что угодно, не задумываясь о смысле и значении этого доказательства. Мысль у софистов высту-

¹⁹⁵ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С.204.

¹⁹⁶ Там же. С. 200.

пает в качестве умения оперировать словами и суждениями, как внешними пустыми формами. Поэтому она оценивается как субъективная деятельность мышления, оторванная от реальности бытия, является формализмом мышления, безразличным к содержанию. Операции формального мышления иногда доходили до парадоксов, например: «Критянин говорит, что все критяне лгуны, но если так, то он, будучи критянином, лжет, но если он лжет, то говорит правду...».

Сократ (470–399 гг. до н. э.), являясь софистом, однако, уже видит во внешнем многообразии форм связующее его внутреннее – единое, в субъективном – объективное, где деятельность мышления направлена на поиск при помощи субъективной деятельности общего понятия; он начинает искать во многообразии мнений единое всеобщее, по природе противоположное мнениям. Он разрабатывает способ мышления, требующий единого содержания. Сократ начинает разрушать конечность мысли, как и Зенон, который выступал против особых форм движения и рассудочных мыслей об этом движении, внушает мысль об общих единых понятиях. Правда, в общем он усматривает только абстрактно-всеобщее: красота вообще, справедливость, доблесть и т. д. Мысль, таким образом, у Сократа стремится оторваться от чувственного и уйти в рефлексию, как бы погрузиться в самое себя. Он считает, что истина может быть достигнута в диалоге мнений, беседе, споре, путем размышления над явлениями и предметами, углубляясь в их содержание. Сами по себе неодушевленные предметы ничему не учат человека, только благодаря работе мысли можно чему-либо научиться. «Местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе»,¹⁹⁷ – сетует Сократ.

Размышляя о человеке, древнегреческий мыслитель пытается в эмпирическом материале, в отдельных свойствах, в анализе индивидуальных качеств человека выявить природу отношений. Изучая человека, понимая ценность его, Сократ никогда не пытался дать определение человека, выразить в определении то, что такое человек. Он пришел к выводу, что его природу невозможно исследовать тем же путем, каким раскрывают природу физических вещей, которые можно описать в терминах их свойств, сущность человека можно раскрыть только в терминах мышления. Поскольку эмпирические наблюдения и логический анализ в прежнем варианте досократических форм не годились философу и не могли быть использованы, то оставалось только в непосредственном общении с человеком попытаться достичь его понимания. Сократ делает вывод, что только всмотревшись в самого человека, только общаясь с ним, можно понять его природу, которая совпадает с природой мира. В этом тезисе выражена мысль Сократа о том, что в субъективном скрывается объективное, но философ идет в своих рассуждениях дальше, он подчеркивает что главное в познании природы человека не новизна объективного содержания, а новизна самого мышления о нем. Именно она играет существенную роль и это составляет отличительную черту философии Сократа, у которого таким образом субъективное и объективное объединяются.

До Сократа философия воспринималась как интеллектуальный монолог философа, который высказывал истину как готовую вещь для восприятия. Однако истину невозможно дать, поскольку она не является внешней, ее можно получить посредством «идеальных» усилий мышления субъекта. В своем произведении «Государство» ученик Сократа Платон отмечал: «Нельзя внести истину в душу человека, как нельзя заставить видеть слепого от рождения».¹⁹⁸ Истина по своей природе – дитя мысли, никто не может мыслить за другого человека, поэтому Сократ не случайно задает ученикам вопросы, заставляющие искать ответы, побуждать мысль к работе. Для него важны не монолог и догматическое привнесение истины, а диалог и диалектическая работа мысли, которая удаляет все внешние и случайные черты многообразного и оставляет то, что сохраняется во многом. Поэтому Сократ учит, что сущность вещей заключа-

¹⁹⁷ Платон. Федр // Собрание сочинений: в 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 163.

¹⁹⁸ Платон. Государство // Собрание сочинений: в 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 149.

ется не в эмпирическом многообразии свойств и не в объективном богатстве содержания, а в том, что есть постоянное во всем этом многообразии и лежит не на поверхности, а внутри него – понятие. Таким образом, у Сократа развито субъективное мышление в диалогичной форме, в которой он учит учеников искать третье как внутреннее, общее понятие, складывающееся в процессе размышления.

У Платона (427–347 гг. до н. э.) всеобщее есть идея, которая меняет свои формы существования, но существует во всем как мировая душа, как одушевленность всего. Идея и Идеал в философии Платона совпадают по значению. Его идея для человека распадается на три, составляя главную триаду: идея нравственности заключается в высшем добре, идея эстетического отношения – в красоте; идея познания – в истине; все они – как идеал, соединяются в высшей идее – благе.

У Платона мысль расценивается как объективная идея, и в субъективной деятельности мышления она лишь постигается. Всеобщее Платона, выступившее как абстрактная мысль, которая уже оторвалась от чувственного, представляет собой рефлексию. Из созерцания Платон заимствует только определенное содержание, объясняя вечное существование духовного, меняющего лишь свои внешние формы в следующей образной форме: «Вечная душа ведает всем неодушевленным, распространяется же она по всему небу, принимая порой разные образы. Будучи совершенной и окрыленной, она парит в вышине и правит миром, если же она теряет крылья, то носится, пока не натолкнется на что-нибудь твердое, – тогда она вселяется туда, получив земное тело, которое благодаря ее силе кажется движущимся само собой, все вместе, то есть сопряжение души и тела, получило прозвание инертного».¹⁹⁹ «...Когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь...».²⁰⁰ Истинная же жизнь человека это жизнь окрыленной души и освобождение от земной инертности вещей. Все вещи в этом мире соединены по Платону, и эта связь есть третье, он пишет: «Невозможно, чтобы две вещи совершенным образом соединились без третьих, так как между ними должна появиться связь, которая скрепила бы их».²⁰¹

Платон выдвигает в качестве центральной проблему поиска взаимоотношений между идеями и вещами, всеобщим и единичным, единым и многим. Мир идей Платона, являясь основой всего существующего, «исторгает из преходящего непреходящее, из частного всеобщее, из неделимых – род, не для того только, чтоб, указав действительность и истину всеобщего над частным, разбить его ими и уничтожить индивидуально существующее частное – нет, он исторгает родовое для того, чтоб спасти его от круговорота временного существования, еще более сделать то, чего природа не может сделать без мысли человеческой – примирить их»,²⁰² найти для них третье – форму мира.

Свои космологические взгляды, грандиозную картину творения мира Платон излагает в диалоге «Тимей», который создан им в последний период его творчества. Космос «только один», он не вечен, ибо был сотворен, конечен и имеет шаровидную форму. Центром космоса является Земля, окруженная планетами и неподвижными звездами, которые находятся на седьмой отдаленной сфере. Небесные тела Платон считает одушевленными существами, богами. Движение небесных планет вызвано именно их душами, а бог-создатель, которого Платон называет демиургом, сообщил миру определенный порядок и последовательность: «...пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто по возможности не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном».

¹⁹⁹ Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 181.

²⁰⁰ Там же. С. 185.

²⁰¹ Там же. С. 176.

²⁰² Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2 // Сочинения. М.; Л., 1935. Т. 10. С. 208.

рядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого. Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим; между тем размышление явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишённое ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом, если сравнивать и то и другое как целое; а ум не может обитать ни в чем, кроме души. Руководясь этими рассуждениями, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделённое душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения».²⁰³ Таким образом, Платон обосновывает мировую триаду: тело, душа и ум – три части видимого мира, существующие как одна в другой.

Принцип триады как метод философского конструирования был использован во втором платоновском письме при описании структуры универсума (учение о трех царях всего). Более отчетливо этот принцип проявился в триаде категорий «предел, беспредельное, число», где число – средний член между двумя противоположностями; в «умной» триаде «бытие – жизнь – ум» у Платона «умная» жизнь совмещает в себе «объективность» бытия и «субъективность» мысли.

Однако главным вкладом Платона в развитие философского мышления является то, что он довел до совершенства метод своего учителя, который заключается в том, чтобы за счет диалога формировать процесс понятия, вскрывать во внешних диалоговых формах третье, являющееся общим внутренним процессом понимания для рассуждающих. Это удалось сделать знаменитому древнегреческому философу в своем самом зрелом, «вершинном» творении – диалоге «Парменид». В движущемся триадическом мышлении при помощи статических категорий он воспроизвел понимание сущности мира, показал движение объективного в субъективном, в отличие от Сократа в письменном виде выразил движение мысли. Платоновский «Парменид» позволил мышлению освободиться от созерцания, «выпасть» человеческой мысли из лона образного видения мира. «Случилась своеобразная мыслительная революция, когда «отпочковавшаяся» мысль стала самостоятельной, острой и беспощадно жгучей... Началось постоянное искушение человека мыслью – это тот самый коршун, что терзает «духовную нашу плоть» уже третье тысячелетие...».²⁰⁴

В диалоге «Парменид» Платон рассматривает проблему Единого, которая определяет сущность любой философской и религиозной системы, и рассматривает ее с точки зрения абсолютного полагания только Единого по своей сути. При этом он доказывает отрицание всех определенных качеств Единого, а именно: оно не есть многое, потому что оно единое, а не многое; оно не есть совокупное целое, так как не состоит из частей, ведь они его множат; Единое беспредельно, не имеет различий, лишено очертаний, существует вне пространства; Единое не может быть в одном месте, оно покоится, не перемещается, но и не стоит на месте; Единое вне пространства, но, покоясь, движется, а, двигаясь, покоится; оно не может быть тождественным ни иному, ни самому себе; безкачественно, не имеет количественных различий; непричастно ко времени, не может быть ни старше, ни моложе, без возраста.

Затем Платон рассматривает проблему отношения Единого ко времени и вечности в контексте становления: Единое «не стало, не становилось и не было прежде, оно не настало, не настанет и не есть теперь; и, наконец, оно не будет становиться, не станет и не будет впоследствии».²⁰⁵ Затем Платон связывает Единое со всевозможными качествами пребывания мира и отрицает их причастность к Единому, более того логически доказывает их непричастность.

²⁰³ Платон. Тимей // Собрание сочинений: в 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 433–434.

²⁰⁴ Ширнлин А. Тайны платоновского «Парменида» // И Наука и религия. – 1998. № 8. С. 8.

²⁰⁵ Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 594.

Именно таким образом Платон заставляет ум другого размышлять о том всеобщем, которое есть чистое понятие Единого, которое покоится в своем вечном движении, находится вне времени, потому что есть само время (вечность), не существует в отдельном моменте, существуя всегда, есть неделимое, беспредельное.

Когда Платон говорит, что нет ни знания о Едином, ни мнения о нем, ни чувственного его восприятия, то подразумевается субъект, познающий Единое на уровне созерцания, ведь его главная задача, решаемая в «Пармениде», заключается в том, чтобы показать, как посредством разума человек может понять Единое. Так Платон вводит мысль в чистую рефлексию, заставляет мышление полностью отойти от созерцания, мыслить не образами, а категориями, которые невозможно представить, поскольку они являются абстракциями, чистыми формами познания. Платон показывает, как можно при помощи абстракций рассуждать и понимать самое сложное для человеческого мышления – основу мира – Абсолютную Сверхсущность Единого.

Вопросам упорядочения общества Платон посвящает два обширных произведения: «Государство» («Полигея»), приходящееся на центральный период его творчества, и «Законы» («Номой»), написанные в третьем периоде. В них он создает теорию идеального государства, которое в большей или меньшей степени являлось логическим следствием системы объективного идеализма. Платон, объективно следуя триалектике мышления, представляет общество в трех социальных группах: правители – философы, стратеги – воины, задача которых стоять на страже безопасности государства, и производители – земледельцы и ремесленники, которые обеспечивают удовлетворение жизненных потребностей. Три сословия соответствуют трем частям души: у философов преобладает разумная часть души, у воинов определяющей частью души является воля и благородная страсть, у ремесленников и земледельцев преобладают чувственность и влечения, которые должны, однако, быть управляемыми и умеренными.

Трем основным сословиям соответствуют также три из четырех основных добродетелей. Мудрость является добродетелью правителей и философов, храбрость – добродетелью воинов, а умеренность – добродетелью народа. Четвертая добродетель – справедливость – не относится к отдельным сословиям, но является «надсословной», некоей «державной» добродетелью.

С позиций своего идеального государства Платон классифицирует существующие государственные формы на две большие группы: приемлемые государственные формы и регрессивные – упадочные. Первое место в группе приемлемых государственных форм занимает аристократия, а именно аристократическая республика (а не аристократическая монархия). К упадочным, нисходящим государственным формам он относит тимократию, представляющая власть нескольких личностей, основанная на военной силе, т. е. на добродетелях средней части души. В античной Греции этому типу наиболее соответствовала аристократическая Спарта V и IV вв. до н. э. Существенно ниже тимократии стоит олигархия, как власть нескольких личностей, опирающихся на торговлю, ростовщичество, которые тесно связаны с низкой, чувственной частью души. Главным предметом раздражения Платона является демократия, в которой он видит власть толпы, неблагородного демоса. Она по мнению Платона всегда приводит к тирании из-за необразованности и необузданности в свободе правителей.

У Аристотеля (384–322 гг. до н. э.) первого ученого философа, развившего философию в систематической форме, она выступает как постигающее мышление, мышление мышления, которое является методом. Аристотель создает логику как науку, представляющую систему категорий и суждений. Взгляды Аристотеля на роль идеи отличны от его учителя Платона. У Платона идея уводит нас от жизни в мир идеального, у Аристотеля мышление деятельно и в этой деятельности само себя мыслит, возвращаясь к временному, к жизни, не утрачивая вечного. У Аристотеля нет мира чистых идей, вне существующей действительности, у него один мир, в котором существует единство формы как идеи и материи.

Следует отметить, что метод Аристотеля – «живая душа» его философии – неотделим от рассматриваемого эмпирического материала. Его триадичность проявляется через единство противоположных категорий. Динамия и энергия, возможность и действительность, материя и форма сливаются в высшем единстве энтелехии (цель, которая одновременно есть средство), в которой Аристотель видит истину предмета.

Существенным моментом метода Аристотеля является исследование формы, которую он рассматривает в соотношении с материей. Согласно его учению материя выступает как многообразие оформленного конечного, а форма является ее духом, она идеальна по своей природе, противоположна по отношению к материи, многообразие которой зависит от формы. Форма является активной и движет всем материальным миром, поэтому она является субстанцией и мышлением мышления. Мысль по Аристотелю есть форма, слово же – материя, поэтому слово должно принадлежать мысли и от мысли зависит слово, человеческая душа – тоже форма, а тело – материя.

Аристотель вывел три момента форм: единичное, особенное и всеобщее. Единичное – форма материи, которая показывает ее различенность и многообразие. Проводя градацию особенного среди многообразия единичного, он выделяет четыре причины Вселенной по ее качественной различности: ими являются огонь, вода, земля, воздух, они представляют субстанции конечного – «вид» материи. Конечная субстанция – это единое во всем материальном, она представляет категорию особенного. Четыре причины имеют внешнюю форму, обладают внешним существованием, представляют собой явление и обозначают «вид». Четыре причины это четыре вида внешней Вселенной, четыре класса субстанций конечного. Таким образом, Аристотель предлагает учет качественного многообразия конечного в материальном мире. Поскольку форма проявляется во всех «видах» как особенное, которое по природе многообразно, Аристотель установил как признак его многообразности число-«4» и указал именно четыре основные стихии как причины.

Третий момент в развитии формы – это всеобщая форма форм. Она указывает на высшие – «род» и является духовной причиной мира, – это душа, разум. Бог. Таким образом, Аристотель, впервые предлагая различать единичное, видовое и родовое, внес огромный вклад в философию и тем самым ввел триадическую форму в сам метод мышления. На той ступени исторического развития мышления это было философским открытием.

Кроме того, Аристотель сделал еще «шаг» в становлении философии, который дал возможность развивать триадические схемы представителям гностицизма и связал его учеников с христианской философией. Посредством специфического понятия о форме, ее трех моментов развития он выдвигает соответствующую концепцию Бога. Его Бог одновременно один и троичен, он представляет собой целое, деятельного субъекта, создателя мира, и объект (форма созданного мира). Таким образом, Аристотель дополнил платоновский принцип Единого идеей целостности, деятельности и оформленного. В его философии божественный ум, будучи формой форм, формирует все в природе. Бог Аристотеля – это великий Оформитель, Создатель, Деятель. Если, как Платон доказывал в «Пармениде», Абсолютно Сверхсущее Единое – абсолютно покоится в своем абсолютном движении, то Бог Аристотеля, как род (форма форм), творит видимый мир как «вид», как особенное в его единичном многообразии. Бытие Бога Аристотель доказывал, показав, что определенные феномены, известные нам по опыту, не могут иметь объяснения без допущения существования первой причинны, которая сама не является причинно обусловленной и находится, стало быть, за пределами любого человеческого опыта. У Аристотеля она – первый неподвижный двигатель (8 книга «Физики»).

Следует отметить, что важное место в наследии Аристотеля занимают труды, посвященные проблемам логики, которую он понимал как средство научного познания и способ мышления. Логическое мышление развивалось Аристотелем в тесной взаимосвязи как с его философскими воззрениями (в частности, в области теории познания), так и с его изучением природы

и общества. Оно было вершиной логико-методологических воззрений древней философии и почти на две тысячи лет определило дальнейшее развитие формально-логического мышления. Заложив теоретические основы логики как науки, Аристотель сформулировал закон запрета противоречия и закон исключенного третьего, которые долго признавались основными законами логики высказываний, не потеряли значение и в наше время. Закон непротиворечивости сущности гласит, что при неизменных условиях невозможно, чтобы были одновременно истинными некоторое высказывание и его отрицание. Закон исключенного третьего объясняет тот факт, что из двух взаимно противоположных суждений в данных условиях истинным может быть только одно.

Древнегреческая философия в целом заложила основы ее развития, определила первый этап своего становления, сформулировала все основные вопросы своего предмета, определила категории. Таким образом греки научились мыслить бытие, в результате чего рождались его определения, но мысли о бытии превращались в определения мышления, которые и есть по Аристотелю формы бытия. Перед историей философии стояла задача исследования самой истинности определений мышления и рассмотрения его в определениях бытия.

2.2 Триади́зм в концепциях гностицизма и неоплатонизма

В I–V вв, на территории Римской империи при наличии множества религиозно-философских и мистических учений существовали концепции, которые лежат в пределах парадигмы гностицизма. Концепция гнозиса является не просто отдельным философско-религиозным учением начала нашей эры, а, уходя корнями в языческие и мистические культы и находя отклик в сложившихся условиях общественной жизни, становится концентрированной формой выражения мировоззрения рассматриваемой эпохи. Гностицизм, неоплатонизм и александрийское богословие были лишь внешними проявлениями одного мирозерцания, имеющего общие основы в триадических онтологических и гносеологических структурах, объясняющих триади́зм, который и заключался в представлениях о тройственности сущего. Триади́зм был той общей основой, от которой ответвлялись, развиваясь, дальнейшие идеи.



Различная интерпретация триадических структур у гностиков приводила к разным религиозным и философским взглядам, однако сами структуры, состоящие из трех частей, сохранялись во всех гностических концепциях. Различные по названию, но единые по сути триадические схемы являлись характерными мировоззрению данной эпохи, которое формировалось благодаря влиянию учения Филона Александрийского и греческих философов.

Большое влияние в гностических сектах имела концепция Христа как Логоса, которая показывает гностические представления о посреднике. Они являлись отражением наиболее распространенных в тот период философских представлений о троичности мироздания. Первым, кто выразил идею Христа, как Логоса-посредника, был Филон Александрийский (ок. 20–54 гг. н. э.). Будучи уникальной фигурой, иудейским философом, который пытался объединить мудрость греческой философии с иудейской религией, он создал учение, которое можно назвать одним из источников классического гностицизма. Выражалось учение Филона в представлении о сложности структуры Спасителя, в дублировании его земного воплощения на существенных иерархических планах бытия соответственными сущностями. Раскрывая тайну Божества, Логос Филона одновременно предохраняет ее от смешения с материальным миром. Логос делится на уровни так, что каждый новый требует определенного скачка, но в результате божественное, общемировое семя содержится во всем, даже в низшем, чувственном мире. На этом уровне посредник является человеку через чувственные впечатления, а человек возвышается и «идет» к Богу, отринув их. Таким образом, достигнув состояния апатии, можно достичь мира идей, царства мыслей Бога о мире.

Будучи взятым из греческой философии, Логос теологически переосмысливается Филоном как «первородный сын» Бога и «утешитель» людей – «параклет». Так Логос, служащий для философской переориентировки иудаистской мифологии, сам мифологизируется. Он – слово Бога, и это слово у Бога и само есть Бог. Однако для творения физико-телесного мира мало одного идеального начала, поэтому Филон вводит второе, противоположное Яхве, Логосу и Идеям начало – нечто бесформенное, хаотическое, пассивное и недеятельное, насчет которого неясно, сотворено оно или вечно, но во всяком случае это начало (род «материи») – источник мирового зла, и в этом оно принципиально противоположно Богу. Необходимо отметить, что творение физико-телесного чувственного мира – не временной акт. Согласно Филону, творение мира Богом не то, что произошло во времени, оно существует «от века», и созданный Богом мир совечен Богу.

Создавая мир, Бог создал и бестелесные разумные души разной степени чистоты. Наиболее чистые души, соединившись с наиболее тонкими телами, стали ангелами, а менее чистые души стали душами людей, которые активны и в чувственном познании, и в мышлении, обладают некоторой свободой воли, которую могут пытаться противопоставить воле Бога. После смерти тела душа может подняться в высшую сферу и насладиться там покоем в обществе ангелов, может далее взойти в мир Логоса, и даже самого Бога. Достичь чувства присутствия в себе Бога можно и при жизни, ибо непознаваемый разумом Бог открывается человеку в момент переживаемого им экстаза, т. е. особого состояния полной отрешенности от внешних чувств и от интеллекта, от всякого критического мышления, т. е. на вершине исступленной веры.

Для достижения такого высшего состояния души необходимо ее освобождение от всех страстей и от всех привязанностей ко всему земному. В достижении такого состояния и состоит высшая нравственная цель мира – в освобождении Логоса от низшего начала – от вещества; возвращение его к Богу. Ведь оказывается, что вхождение его в телесно-физический, вещественный мир есть его падение, которое является «отелесивание» души, имеющей высшей нравственной целью – только возвращение к Богу. Однако для этого необходимы не столько материальные жертвоприношения, сколько особые внутренние состояния души – состояния раскаяния и экстатического переживания, веры и набожности, святости и молитвы.

Идея Логоса в христианском богословии рассматривает представление о Христе как о Сыне Божьем и божественном Логосе. В данную эпоху еще не было четкого определения Христа – его сущности, его Божественности, поэтому представление Филона о Христе как о Логосе Божьем получило широкое распространение. Это гностическое по своей сути представление, при помощи которого утверждается неравенство Бога-Отца и Бога-Сына, дается понятие познания как пути спасения.

Если говорить об общем понятии гнозиса, то следует подчеркнуть, что под ним подразумевается интуитивное познание как себя, так и божества, а также момент слияния с Богом, растворения в нем. Гнозис уникален одинаковой возможностью откровений для всех.

С точки зрения гностиков душа человека рождается в мире, приобретает физические компоненты, спускаясь через его сферы в мир телесный. Таким образом, «то, что было внутренним в сферической схеме космоса, земли, становится, как тело, внешним покровом человека».²⁰⁶ Гностики считают, что познание своей сущности, или божественного – это обратный путь души вверх. «Восхождение души» происходит «благодаря постижению планетарных составляющих души как искажений ее изначальной природы, противоположных спуску через космические сферы».²⁰⁷

Моментом, где в гностицизме сливались философия и религия, была сотериология, в которой речь идет о спасении, неотделимом для гностиков от познания. Путь познания вел по пути «возгорания духовной искры», и познание истины, в конечном счете, становилось полным слиянием с Богом, поэтому гнозис является одновременно и способом познания, и спасением. Таким образом, проблема самого спасения, несомненно, является религиозной, но пути ее решения уже близки к философским, проистекая из гносеологических взглядов того времени и взглядов самих гностиков.

Очень важно отметить, что в отличие от религии, где вера является непосредственной, в гностическом видении объединяются вера и знание. Вера соотносится с интеллектуально-эмоциональным аспектом религии, в то время как гнозис соответствует ее духовно-опытному знанию. Отсюда происходило два рода спасения: психическое – через познавательный-эмоциональный аспект личности, и пневматическое – через интуитивно-подсознательный уровень личности. Психический уровень спасения характеризовался обращением к вере (пистис), на пневматическом уровне человек перерождается через духовное воскресение и прямо испытывает божественную истину через гнозис.

У гностиков продолжает утверждаться традиция апофатического определения божественного, когда божество также осмысливается, оставаясь неизреченным, неизмеримым, неописуемым и т. д. Рациональное познание признается порождением тварного мира, являясь абсолютно чуждым Богу. Следовательно, для познания Его требуется инструмент, приобщенный к миру Бога, являющийся частью его. Этим инструментом и частицей Бога в человеке является божественная искра, возвращение которой можно назвать иррациональным познанием. В момент откровения, согласно гностическому учению, происходит полное растворение личности в Боге.

Гностики говорят о Христе как о сущности, объединяющей все, но, с другой стороны, они делят его на уровни, соответствующие иерархии Универсума. Для гностических школ, исповедующих триадические схемы, таких уровней три. Следует отметить, что триадическая схема Вселенной рассматривается гностиками не в генетическом плане, а как уже созданная и функционирующая. При этом встает вопрос о природе самой связи между миром и Богом, материальным и идеальным. Поиск ответа на него порождает введение посредника между отпавшим во грехе миром и Богом, который в нем не присутствует. Таким посредником у гностиков является носитель откровения. Посланник от Бога к людским душам. Канонические Евангелия, испытывая влияние гностицизма в этом вопросе, неслучайно обращаются к откровению, а Евангелие от Иоанна прямо начинается гимном Логосу – носителю Божественного откровения. Представления о посреднике встречаются в самых разных языческих культах и в философской традиции.

²⁰⁶ Ионас Г. Гностицизм (гностическая религия). СПб., 1998. С. 164.

²⁰⁷ Там же. С. 163–164.

Понятие о роли Иисуса Христа и его сущности находилось в непосредственной связи с представлениями о посреднике между Божественным и человеческим, что вытекало из триадического взгляда на структуру Универсума и его познания человеком. Таким образом, Христос являлся Логосом – Вторым умом, Словом Бога, божественной рефлексией, определенной формой связи божественного и человеческого мира, Бога и человека.

Еще один важный аспект сущности Иисуса – его связь с именем Отца. Здесь можно проследить связь гностических представлений с древними культами и магическими мистериями, языческими представлениями о связи между человеком и силами природы. И у гностиков Сын и есть Имя. Связь Христа с Именем происходит от раннехристианских представлений, а те, в свою очередь, от иудаистского христианства. Ранние христиане утверждали только, что Сын владеет божественным Именем; существенное отличие учения гностиков в том, что для них Сын идентичен Имени. Бог, создавший наш мир, не мог дать ему божественного имени, не зная его, и поэтому наш мир не является подлинной реальностью. Мир и человеческие существа пребывают в состоянии неведения вследствие отпадения от Имени. Сами люди были созданы по образу Предсущего человека, которого и можно идентифицировать с Сыном. Имя восполняет несовершенство, устраняя незнание, поэтому роль Спасителя, Предсущего Человека, Имени Отца именно в воссоединении людей с Именем. Принятие гнозиса (знания) равноценно имени, данного Отцом, отсюда и значение получения имени во время обряда крещения. Спаситель пришел, чтобы открыть знание об Отце, и этим знанием воссоединить две разорванные части – души людей и их ангелов.

Три наиболее яркие фигуры, оформившие христианский гнозис, как самостоятельное учение, были Валентин, Василид и Маркион.

Самая показательная из гностических школ – школа Валентина. Немногочисленные свидетельства о жизни и деятельности Валентина позволяют предположить, что расцвет его деятельности пришелся на 150 г. Молодые годы он провел в Александрии, но впоследствии переехал в Рим, где его образованность и красноречие быстро принесли ему славу известного проповедника и теолога, активно участвующего в церковных делах. Валентин имел множество учеников, неумоимо выступал с проповедью своего учения, сумел распространить его в Малой Азии, Сирии, на Кипре, в Египте и Риме.

Валентин раскрывает свою гностическую систему на основе триады духовного, душевного и телесного и раскрытия Универсума на трех уровнях.

Система Валентина начинается с развития сферы божественного (Плеромы), которая как полнота мира, образовавшаяся в процессе эманации из тридцати составных частей – эонов в пятнадцати диадах, представляет их совокупность. До этого «в невидимых и безымянных высотах присутствовал совершенный предсуществующий Эон. Его имя – Предвечный, Пред-Отец и Хаос».²⁰⁸ Последним эоном в цепочке эманаций является София, которая в своем развитии обрела сознание через упорядочение, произведенное Христом. Сам Христос пребывает в сущности Универсума, имея определенную иерархичность: выше всех тот Христос, который является одним из Эонов Плеромы. «Второй Христос» – порождение всей Плеромы. Этот эон действует не только внутри царства гнозиса, но и вне его, дабы спасти свет, «выроненный» Софией в материальный космос.

Таким образом, гностические триады в учении Валентина – это три кардинальнейших момента, усматриваемых в бытии, – это зафиксированные в виде особых принципов (и персон) структурные элементы Космоса и степени отчужденности гнозиса (знания истины), которые проявляются в триаде духовного-душевного-телесного. Люди первой природы спасутся обязательно, второй – могут спастись, телесные же погибнут. Духовность – важнейшая черта Пле-

²⁰⁸ Там же. С. 84.

ромы; телесность – Зла, хаоса, материи; душевность – того промежуточного начала, которое символизирует вечное переживание Софии, вечное раскаяние ее в своей ошибке.

Валентин видит в спасителе три аспекта, под которыми следует понимать душевную природу, созданную демиургом для материального мира; духовную, происходящую от эонов (низошла при крещении в виде голубя); телесную – от Иисуса, плотского человека, изначально предрасположенного к восприятию высших существей. Многосложность Христа проистекает из необходимости сохранения постоянной дистанции между миром смерти, зла и бесконечно далекой световой сущности Освободителя. Если процесс его нисхождения не легок, то и обратное ему действие, путь к Богу, не менее сложен.

В идее о трех элементах человека, то есть теле, душе и духе, у Валентина прослеживается триадическая структура, служащая основанием для построений на любом уровне. Три элемента рассматриваются в связи с их приближенностью к Божеству и возможностью спастись. Христология валентиниан подчеркивает, что человек Иисус был спасен, присоединившись к Спасителю в момент крещения. Вместе с ним были также искуплены все члены «церкви высшего семени», так как человек Иисус представляет собой эту церковь, присоединившись к Спасителю, он таким образом присоединил всех, кто составляет ее часть.

Василид жил в Александрии около 117–161 гг. Его труды, вероятно многочисленны, сохранились только фрагментарно. Василид являлся христианским теологом, который серьезно занимался священным писанием и сочинил многочисленные толкования на них.

Маркион создал множество работ и предпринял первый опыт составления канона писания, считая себя христианином. Несмотря на сильное влияние синкретических течений, он уже обращался к христианским ценностям, причем в своем радикализме и страстном стремлении к спасению он думал «исправить», реформировать христианство. Маркион, добившись в этом больших успехов, одно время был епископом в Риме, а его школа просуществовала до V–VI вв.

Воззрения Маркиона на личность Христа отличаются строгим докетизмом, поскольку чтобы отвергнуть плоть Христа, он отрицает даже рождение; или чтобы отвергнуть рождение, отвергает и плоть. Строго докетическое представление Маркиона о Христе неразрывно связано с его различием двух богов: Иисус Христос, как Сын благого Бога, не может иметь ничего общего с демиургом. Если же считают, что Ветхий Завет, когда еще господствовал демиург, предсказывал пришествие Христа, то это ошибка. Иисус Христос принес царство благодати вместо космического царства демиурга. Люди должны стремиться войти в это царство дотоле неведомого благого Бога, Отца Иисуса Христа, а для этого необходимо освободиться от власти демиурга и от уз плоти. Приближение к божеству необходимо требует полного отречения от какой бы то ни было связи с материей.

Идеи гностиков и неоплатоников пересекались с концепциями мыслителей из Александрии Климента Александрийского (185–212 гг.), которого называют «христианским гностиком», и представлениями Оригена (185–254 гг.) о «ведающей вере» как совершенной философии. Оба мыслителя представляли пример единства философа и верующего. Подлинный путь постижения в их понимании должен был синтезировать многообразие ученых мнений и единство откровения.

Климент придерживается гносеологической триады, говоря об экзегезе – трактовке священных текстов, раскрытии Божественных тайн. Трех ступеням открытия истины соответствуют три познавательные силы в человеке: ощущение, рассуждение, ум, которые можно воспитать, если человек откроется свету Логоса. Климент также говорит не о двух, а о трех Заветах, третьим выступает у него философия как промежуточное звено между Ветхим и Новым. Апофатическое определение Бога, по Клименту, обусловлено тем, что невозможно постичь Абсолют не только в субъективной ограниченности человеческого разума, но и в самой природе Начала.

Идеи Оригена пользовались необычайной популярностью и на западе и на востоке Средиземноморья. Концепция Оригена показывает умонастроение древних христиан, а поскольку гностические моменты играли в ней существенную роль, следует думать, что обращение к ним было не исключением, а правилом. Ориген полагал, что вера – это только первый этап, она является достаточной только для самых примитивных умов, человек же мыслящий должен задаваться вопросами, постигать божественную мудрость и снова ставить вопросы. Он отмечает, что в Священном писании напрямую нет достаточных ответов на многие вопросы, поэтому необходимо глубже толковать священные тексты и не только верой, но и особым постижением проникать в замысел божий. Ориген утверждает, что в человеке и в мире существует одна и та же триада: плоть, душа и дух. Началом духа он рассматривает ум; он же является инструментом познания Бога: «В самом деле, если душевный человек не воспринимает того, что от Духа Божия, и постольку поскольку он есть душевный человек, не может даже воспринимать понимания лучшей природы, т.е. природы божественной, то, может быть, по этой причине Павел соединяет со Святым Духом более ум (*menton*), чем душу (*animon*), желая очевиднейшим образом научить нас тому, каково именно то, чем мы можем постигать «яже Духа», т.е. духовное».²⁰⁹ Ум дан для познания духовного, и только дух спасется, так как «спасаемое называется душою, когда же (душа) будет спасена, то будет называться (уже) по имени своей совершеннейшей части».²¹⁰ Ориген дает «определение души, как субстанции разумно чувствующей и подвижной».²¹¹ Спасена будет разумная основа души – дух, так как в момент смерти она освобождается от плоти и чувств, связанных с ней.

Видимый, чувственно-телесный мир, а еще точнее, внешний мир рассматривался гностиками как зло. «Злой Бог» – это Космос, телесное бытие. Резкое отрицание в гностицизме Космоса сопутствует представлению о тождестве Божества «внутреннему пламени» в человеке. Ради изживания, вытеснения зла гностик не только должен познавать Плерому, но и понимать, откуда взялась Кенома (материальный Космос). Освобождение невозможно без смерти, поэтому каждому спасаемому следует пройти тем путем, который проложил Христос, а это есть путь смерти для мира. При этом понятие «воскресение» гностиками связывалось не с тем, что происходит вслед за смертью, а с актом откровения.

Вопрос о зле был очень актуален для христиан, и Ориген одним из первых начал разрабатывать христианское учение о неповинности Бога в существовании зла. Бог сотворил всех одинаково благими, однако свобода выбора позволила людям отпасть от блага по своей лени, так как сохранение добродетели требует больших душевных усилий. Таким образом, свобода воли явилась источником зла, однако сама по себе она не является злом, так как благодаря ей возможен и обратный процесс – спасение. Истинный виновник зла – духовная лень. Материя у Оригена не является источником зла, и в этом его, как и других христиан, принципиальное отличие от гностиков. Однако уничтожение зла и возвышение добродетели он, как и гностики, видит в познании истины, достигаемой духовными усилиями. ЕЗ вопросе о соотношении Бога – Отца, Сына и Святого Духа в Троице Ориген различал их по субстанции. Понятие о Боге сливается с понятием об Отце, Христос – только Сын Божий, ипостась Отца, его происхождение и неотделимость от Отца. Сын – божество, но не равен Отцу. Святой дух имеет божественное достоинство, происхождение и неизменяемость. Ориген рассматривает их различие в действии по отношению к тварному бытию.

Большое значение в полемике с христианством имела еще одна гностическая система, которую представил Мани (род. ок. 216 г.) почти через сто лет после гностика Валентина. Хотя она по глубине мысли уступает его философскому методу, но с точки зрения истории рели-

²⁰⁹ Ориген. О началах. Новосибирск, 1993. С. 145–146.

²¹⁰ Там же. С. 146.

²¹¹ Там же. С. 145.

гии манихейство является самым значительным продуктом гностицизма. Мани намеревался обосновать новую универсальную религию для всех и исключил из учения эзотерическое. Он пытался создать новое откровение как таковое, новую структуру Священного писания, заложить фундамент новой вселенской церкви. Испытывая влияние предшествующих религий – буддизма, зороастризма и христианства, Мани считал Будду, Зороастра и Иисуса своими предшественниками.

Основой манихейства стала созданная Мани версия гностического мифа о космическом существовании и спасении. Его учение объясняет «начало, сердцевину и конец» всеобщей драмы бытия, где данная триада обозначает три основных подраздела учения: «Основу учения Мани составляет бесконечность первых принципов; срединная часть интересуется их смешением; и конец – отделением Света от Тьмы... – До существования неба и земли и всего иного было две природы, одна благая, а другая – злая. И они отделились друг от друга. Благой принцип обитает в месте Света и называется «Отцом Величия». За его пределами обитают пять его Ш'кин: Ум, Познание, Мысль, Осторожность, Решительность. Злой принцип называется «Царем Тьмы» и обитает в своей земле Тьмы, окруженный пятью Зонами (или Мирами): Зонами Дыма, Огня, Ветра, Воды и Тьмы. Мир Света граничит с миром Тьмы без разделяющей стены между ними». Это-«основа» учения и с противопоставления в духе архипринципов начинаются все рассказы об учении Мани».²¹²

Святые отцы церкви усматривали в гностиках, а также в сторонниках манихейства – еретиков, так как в их учениях имеет место признание зла в качестве самостоятельной субстанции, а не в качестве последствия грехопадения, т. е. отпадения мира от Бога. Однако в первые века нашей эры идеи манихейства были популярны в среде христиан.

На формирование христианской философии наряду с гностическими учениями оказал большое влияние неоплатонизм, который представлял собой мощную синтетическую систему, объединившую лучшие достижения античной мысли. Основателем этого направления является Плотин (ок. 204–270), который в своей философии, изложенной в трактатах, возвращается к глубокой триадической интерпретации Единого Платоном. Согласно Плотину Единое, которое он сравнивает с солнцем, – невыразимое, немыслящее начало, вневременное и внепространственное, оно же есть Благо. Подобно тому, как солнце испускает лучи, из Единого эманурует Ум, являющийся вторым началом – отражением, памятью Единого. Будучи высшим бытием, Ум обладает вневременным, интуитивным мышлением, таким же образом, эмануруя, он создает третье начало – Душу. Единое, Ум и Душа – это три начала, которые образуют иерархию высших начал, при этом совершенство двух последних постепенно убывает, но Единое всегда остается экстагическим благостным пределом всему сущему. В своем произведении «Третьей эннеаде» Плотин отмечает: «В едином все – это начало, в нем тождественно все, в нем все суть Целое. Все из него исходят, хотя оно остается внутри себя, исходят из него как из единого корня, всегда остающегося в себе и собой».²¹³

Упорядоченный космос есть четкая градация ступеней бытия, нисходящих от запредельного мира, мира высшего бытия и блага, к низшему, чувственному миру. Поскольку космос устроен иерархически, то познание Единого возможно в последовательном раскрытии снизу вверх его эманаций. Мировая душа и душа человека в познании истины, в своем стремлении к первоистоку (Единому) движется в обратном направлении, противоположном эманированию, таким образом, через ту же триаду происходит возвращение ее к самой себе.

Платон говорит о познании Единого, как постепенном познании Первоначала путем отрицания всех его качеств. Плотин также придерживается этой тенденции, говоря о том, что Единое одновременно и все и ничто. Поэтому путь познания Бога представляет собой посте-

²¹² Там же. С. 210–211.

²¹³ Плотин. Третья эннеада. СПб., 2004. С. 205.

пенное мысленное восхождение к Единому путем совлечения всех положительных определений. Мы мыслим дискурсивно, во времени, а Единое вне времени, и оно не подлежит нашему мыслительному процессу, с ним можно соединиться лишь непосредственно, иррационально. Кульминацией познания истины является мистическая прикосновенность к Единому, сверхразумное созерцание Блага, путем выхода за пределы возможного человеческого опыта познания.

Плотин говорит о том, что в момент слияния с Единым человек перестает осознавать себя, но задача философа – уметь таким образом постичь Единое, чтобы после помнить об этом моменте. Память о моменте слияния с Высшим Началом должна служить цели обретения целостности личности, которая в нем обретет ту свою часть, которая непосредственно связана с Единым.

Плотин рассматривает и проблему возникновения зла, о которой говорили и гностики. Зло у Плотина возникает по причине искажения первоначальных идей, пребывающих в Уме – Душой, которая, будучи хуже и творя еще более худший мир не в состоянии во всей полноте постичь и воплотить совершенные идеи. Однако мир не является злом. «Оно исходит от нас как от причины, но мы не принуждены к этому Промыслом; благодаря нам и посредством нас, злодеяния связываются с самим Промыслом или с деятельностью, исходящими от Промысла; однако злые дела не могут быть связаны с волей Промысла, но [связаны они] с волей того, кто их совершает, или с чем-нибудь иным во Вселенной, что действует в нас и производит в нас некие претерпевания, несогласные с волей Провидения».²¹⁴ Задача человека – постоянно помнить о высшем совершенстве, носить его в своей душе, устремляться к духовной жизни, и тогда и в мире можно различить отражение этого высшего начала.

Гностицизм и неоплатонизм были теми учениями, в полемике с которыми формировалась философия христианства, ставшая главенствующей в средневековье, начиная с V века. Но все же к этому времени (V в.) относится и творчество последнего неоплатоника, завершившего всю историю античного неоплатонизма, Прокла. Теория, которую он создал, раскрыла триадичность, согласно которой каждая категория мирового бытия рассматривалась как определенный элемент триады, пронизывающей сверху донизу всю иерархичность мирового бытия. Первый элемент триады составляет пребывание в себе, неделимое единство, общее начало. Второй элемент представляет выступление из себя, что является эманацией, переходом во множественное материальное начало. Третий элемент триады бытия мира представляет возвращение в себя, в единство из множественности. Это состояние единства внутри множества трактовалось Проклом как единокордельный Эйдос. Триадичность у Прокла свойственна всему, ею обладает внутри себя и единое, и ум, и мировая душа.

Сосредоточием Универсума является Солнце, а картина космоса дополняется единством противоположностей высоты и глубины мира, на телесную часть которого изливается «ток гармонии», «огненный» и «эфирный», нематериальный в своей субстанции. Универсум находится во всеобщем круговом движении, в котором представляет возврат к себе. Солнце в нем имеет срединное положение и изливает из своего источника жизни ток гармонии на все миры, обеспечивая мировое равновесие, вечность и нестарение космоса.

Души изображаются Проклом как «блуждающие» по земле, «упавшие в волны холодного человеческого рода». Сами по себе души божественные и имеют троякие энергии: одни – как души, другие – как воспринявшие божественный ум, и третьи – как зависимые от богов».²¹⁵ Боги являются кормчими мудрости, за счет которой поднимаются ввысь люди. С помощью света книжного знания они возвышают человека, и он восходит к сущему.

²¹⁴ Там же. С. 202.

²¹⁵ Прокл. Первоосновы теологии. М., 1993. С. 141–142.

Прокл рассматривал мир как взаимодействие единого и многого, сначала представляя их в статике, затем – в динамическом взаимопереходе. Результатом такого взаимодействия считал их органическое сращивание в бесконечности. Высоким уровнем понимания мира Прокл считает божественное число: «божественное число единично, если только единое бог».²¹⁶ Затем Прокл в своих «Первоосновах теологии» выделяет Ум и иерархию в отношении его универсальности, и только потом он помещает в своем исследовании души их иерархию.

Гимны Прокла обращены к Солнцу и греческим богам, показывают связь его учения с языческой религией и представляют собой синкретизм позднего язычества и христианства.

²¹⁶ Там же. С. 84.

2.3 Развитие тринитарного мышления в средние века

В средние века, вместе с развитием христианства, всемирная история сделала шаг вперед и в развитии человеческого духа, в становлении понятий духа и духовности. В образе Христа люди осознали непосредственным образом тождество божественной и человеческой природы, в нем они увидели божественного человека и бога в человеческом облике, человека и бога в своеобразном единстве. Кроме того, христианская религия смогла поставить духовное выше природного, но тем самым противопоставила их друг другу.



Христианство знаменовало собой радикальный поворот в истории религии. В свете христианского мировоззрения предшествующие ему религии предстали как языческие. Потеря древними религиями своего влияния и распространение христианства означали и возникновение нового типа философствования, опирающегося на фундаментальные идеи Священного Писания. В дохристианской античности не было единого Бога, представленного в духовной личности. Лишь в библейском послании возникает понимание Бога, как единого и уникального, и в своей божественности непостижимо возвышающегося над человеком и природой. Библейское понимание уникальности Бога исключило любую возможность подразумевать под «божественным» что-либо другое. Кроме того, Библия открывает понятие веры, как особой способности души, присущей человеку изначально, – веры, которая всегда непосредственна, не требует рассуждения и доказательств, иррациональна.

Античная философия стремилась свести веру к знанию, философы относились к мифам о богах, как правило, скептически, рассматривая мифологию как неразвитый этап знания – форму мнения («докса»). Они видели в мифологическом сознании способ мышления, свойственный необразованным людям, и хотя Платон включил в состав своей философии немало мифологических сюжетов, однако «эпистема», т. е. доказательное знание, – неизменно оцени-

васась им более высоко, чем знание мифологическое. Если вера рассматривалась ими только с точки зрения познавательного значения, то она, конечно, правомерно оказывалась поставленной ниже знания, претендующего быть обоснованным. Библия отказывается от рассмотрения веры, как чисто познавательного феномена, раскрывая ее как способность души, несводимой к знанию или незнанию. Откровение призывает человека осознать ценность веры как таковой, отличной от интеллекта, наполненной духовностью, таким образом, Библия открывает человеку новое измерение веры – как измерение духовное.

Библейское осознание значения веры открывает в бытии человека сферу духа, как причастность к божественному, сверхразумному, посредством веры. Духовное бытие раскрывается как бытие ценностей, принимаемых независимо от наличия или отсутствия подтверждений, основанных на соображениях целесообразности. Имея божественное происхождение, духовные ценности формируют пространство, лежащее выше видимого бытия, и которое основывается, прежде всего, на вере. Главная духовная ценность христианской веры – духовная любовь, предполагающая самопожертвование, милосердие и сострадание. С христианской точки зрения любовь подразумевает отношение Бога к людям, отношения людей между собой («любовь к ближнему»).

Если восточные религии в целях совершенствования обращают человека к самому себе, к своему сознанию (буддизм, индуизм), или к поискам способа полного растворения своей субъективности и единичности во всеобщем ритме природы (даосизм), то христианство выдвигает иной принцип совершенствования – любовь к ближнему, ориентируя тем самым человека на обращенность к «другому». Через это отношение, имеющее триадическую структуру, формируются христианские ценности: любовь, добро, истина, красота и т. д. Триадность проявляется в том, что здесь уже главным между двумя элементами «Я» и «другим» является третий – их отношение. Этим «другим» может быть Бог, может быть человек, но само отношение между ними должно быть духовной любовью.

В процессе формирования христианской религии одним из сложных вопросов является отношение лиц в божественной Троице. Трудность рассмотрения этого отношения заключается в том, что соотношение рассматривается в Боге, понимаемом как целое и Единое.

Возникшие в середине I столетия и продолжавшиеся около пяти веков дискуссии вокруг тринитарной сущности божественной Троицы привели к образованию собственно христианской философии.

Сначала спор христианских мыслителей был инициирован тем пониманием Христа, о котором прямо говорится в Евангелии как о божественном Логосе. Идеи Филона Александрийского привлекли внимание к проблеме соотношения Христа-Логоса и других лиц Троицы, но мысль о Логосе как посреднике между несотворенным и тварным не могла быть принята отцами Церкви, поскольку содержала момент принижения второго лица, отрыва Бога Сына от Бога Отца, поэтому требовалось найти формулу, адекватно выражающую их отношения. Ее выработке предшествовали длительные дискуссии, в которых возникали различные варианты. Лишь к Никейскому собору (325 г.) искомая формула была найдена и зафиксирована в Никейском Символе веры,²¹⁷ но сами отношения внутри Троицы в рамках этой формулы имели дальнейшее философское обоснование.

Принявший участие в философской дискуссии Арий (IV в.), мыслитель ранней патристики, исходил из понятия Бога как совершенного единства, самозамкнутого в себе. Эта божественная самозамкнутость, или монада, есть, по Арию, Бог Отец. Все иное чуждо Богу по сущности, имеет иную, свою собственную сущность.

Завершенность божественного бытия исключает всякую возможность того, что Бог сообщил или уделил свою сущность кому-либо другому, и Слово (Логос), или Сын Божий, всецело

²¹⁷ Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 37.

чужероден и неподобен Отцу, поэтому можно допустить, что он сотворен, как и все остальное, а божественность сообщается ему лишь внешне, «по благодати». Таким образом, для Ария Троица не есть единый Бог. Есть единый и единственный Бог – Бог Отец, а Сын и Дух являются высшими существами из тварного мира, посредники в миротворении. Вместе с тем Арий в отношении лиц Святой Троицы явно или неявно вносит момент времени, поскольку первичность Бога Отца означает предшествование всему тварному, а также Сыну во времени. Именно в случае предшествования во времени можно говорить о начале также и в смысле основания или источника бытия. Никейское определение отвергло арианское учение: в отношении Бога Сына к Богу Отцу был принят термин «единосущий». Однако, для этого потребовалось прояснить целый ряд понятий, таких, как «начало», «основание», «предсуществование», «происхождение» и др.

Происхождение действительно чаще всего связано с процессом во времени, однако не всякое происхождение от предшествующего означает происхождение как основание, которое можно представлять и как логическое, необязательно предшествующее во времени. Следовательно, понятие основания не связано с понятием порождения как процесса, протекающего во времени. Исходя из аналогичных соображений, святые Отцы церкви вводят понятие «вечное рождение», разрубающее гордиев узел противоречий: «Бог всегда. Сын всегда, вместе Отец, вместе Сын, Сын сосуществует Богу». Нет ни одного момента времени, на который Отец предшествует Сыну, так как всегда и неизменно он является Отцом своего Сына. Никейский собор отвергает все определения отношения Отца и Сына, связанные со временем: «был, когда не было...», предсуществование, происхождение, тварность. Вечное рождение Сына Отцом мыслится как вневременное, поэтому оно не расторгает их тождества по сущности, и оба они обладают божественной сущностью, и, следовательно, всеми божественными качествами. Отсюда Бог Сын не может обладать иной сущностью, чем Бог Отец.

Одновременно подразумевается исключение субординации, т. е. подчиненности одного лица другому Бог Сын вечно рождается Богом Отцом; они единосущностны или единосубстанциальны, а термин, характеризующий отношение Сына к Отцу – «единосущий», зафиксирован в Никейском Символе веры, который стал неперменным атрибутом вероучения.

Другой представитель патристики Августин (354–430), предлагающий свою трактовку учения о Троице, переставил акценты не только в теологии благодати и таинства, но и в учении о Боге, таким образом, по-новому осмыслил традиционный христианский тринитаризм.

Августин выступает за единую божественную природу, за общую для всех трех ипостасей божественную сущность. Исходным пунктом и основоположением его учения о Троице служит именно эта божественная природа, рассматриваемая как принцип единства Отца, Сына и Святого Духа, причем эти три ипостаси различаются лишь как стороны вечной взаимосвязи, лежащей в основании внутрибожественной жизни. Отец узнает себя в сыне, а Сын – в Отце, и в результате этого узнавания происходит истечение Духа, как персонифицированной любви. Таким образом, Августин утверждает принцип двойственного исхождения Духа. Это – то самое знаменитое латинское добавление к никейскому Символу веры: «Дух, исходящий от Отца и Сына». Таким образом, на основе исповедального положения Нового Завета об Отце, Сыне и Духе Августином было выстроено тринитарное учение о том, что три равно одному, что явилось новой теологической парадигмой. Августин, будучи глубоким диалектиком, неистовым христианином, создал великий синтез, подобно тому как это столетие назад сделал Ориген.

Августин вносит свой вклад в развитие христианской идеи о человеке как «образе и подобии Божию». Он акцентирует внимание на троичности Бога, применяя тезис о троичности к человеку. Выясняется, что во внутреннем мире человека присутствуют структуры, являющиеся аналогами божественной Троицы. К их числу относится главная и основная триада: бытие, познание, любовь – три качества человека, аналогичные качествам Бога.

Августин отмечает, что, прежде всего, человек должен быть, т. е. реально существовать. Смысл доказательства собственного бытия, состоит не только в ответе на вопрос о том, существую ли я, а еще и на вопрос – существую ли я как внутренний человек, управляющий внешними проявлениями. Тогда каждый человек может задать себе вопрос: «А может я обманываюсь относительно собственного существования?». На него, согласно Августину, следовало бы ответить: «Если ты обманываешь себя, то ты точно есть». Следовательно, относительно себя каждый может сказать: «Я существую хотя бы с того момента, когда сам себя обманываю. Я бы не был в состоянии заблуждаться, если бы меня не было». Доказательство, таким образом, подразумевает различие между собственно «Я» и моими отдельными жизненными проявлениями. Между последними не было бы внутренней связи, если бы «я» – не существовало. В этих рассуждениях Августина, представлено учение о тринитарной структуре личности, структуре чистого «я», обеспечивающей на эмпирическом психологическое тождество всякого конкретного «я», проявляющееся как единство ума, памяти и воли (О троице, 10, 11, 18–19).²¹⁸

С помощью приведенных рассуждений Августин привлекает внимание к особому феномену, составляющему ядро личности. Рассуждая о сущности личности, он ставит вопрос: «что во мне есть?». С одной стороны, есть собственно «я», а с другой – то, что мне не подчинено, – «не-я»; есть внутренний человек, но есть и то, что обусловлено чем-то внешним. Поскольку «Я» существует, то оно принципиально может овладеть тем, что есть «не-я», подчинить его себе, сделать частью своего «я». В этом играют свою роль два других компонента триады – познание и любовь.

Любовь есть такая же очевидность, как и мое существование, поскольку это, прежде всего, любовь к самому себе. Она имеет большую ценность, чем объекты любви, большое значение представляет сама способность любить. Отталкиваясь от этого тезиса, Августин решает проблемы этики, утверждая, что добродетельный человек – это тот, кто любит.

Для Августина любовь направлена на достойное любви. Любовь проясняет образ человека, как образ и подобие Бога. Высокая любовь выявляет в вещах образы Бога; приземленная, мирская, основанная на вожделинии, тоже возвышает человека. Поэтому цена личности определяется даром любить. Вот почему Августин обращается к себе и другим людям: «Люби, и тогда делай, что хочешь», через любовь человек обретает силу победить зло.

Христианское учение о творении мира связано с вопросом о природе зла. Христианская трактовка зла Августином противопоставлена гностической и манихейской, которые признают добро и зло в качестве равноправных субстанций. Зло не субстанциально, не имеет собственных источников существования, не есть бытие, а лишенность бытия есть его отсутствие. Августин выделяет три уровня рассуждения о зле: метафизический, моральный, физический.

С метафизической точки зрения зла как такового нет в Космосе, поскольку оно возникает вследствие пустот или неустроения бытия, и оно может существовать лишь в отдельной части Вселенной, когда мы рассматриваем ее отдельно от других частей и от целого. Однако то, что представляется нарушением порядка в пределах одной части, в рамках всего целого не является таковым. С точки зрения целого любая тварь и любое событие имеют свое предназначение. Это относится ко всему, кажущемуся нам уродливым, страшным, ничтожным и др., поскольку все имеет свой смысл. Мы же воспринимаем только часть, доступную уму, поэтому склонны впадать в иллюзию, однако во всем присутствует знак целого, указание на некий высший смысл.

С точки зрения моральной зло есть нарушение человеком божественных заповедей, т. е. грех, который исходит от порочных устремлений и желаний, следовательно, от порочной воли. Воля по своей сущности стремится к благу, поскольку человек как таковой не зол по природе, но стремится к добру. Но он может предпочесть высшему благу низшее и тем самым нарушить

²¹⁸ Августин Аврелий. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991. С. 35.

божественную иерархию. Такое «перепутывание» ценностей, когда низшее начинает незаконно занимать место высшего, обусловлено свободой человека и целиком ложится на его совесть. Люди склонны стремиться не к злу, а к земному, осязаемому, приносящему скорый результат, забывая о божественном, но в этом забвении о божественном кроется зло. Отпадение от Бога, стало быть от добра, и есть коренной источник порочной воли, зло стало быть зависит от человека.

С точки зрения физической зло представлено болезнями, недугами и смертью. Причина этого вида зла в грехопадении первых людей, которыми было разрушено совершенство созданного Богом мира. Преодоление этого вида зла – на пути возвращения к Богу, особую роль в котором, согласно Августину, играет воля. Его учение о свободе воли получило широкую известность и включало понимание свободы как свойства воли человека, но не разума, так как разум может знать, в чем состоит благо, а воля может отвергать. По Августину, воля, следовательно, имеет свою автономию и более того, она «иное» по сравнению с разумом, ее выбор может быть иррациональным, не согласующимся с разумным пониманием. Именно вследствие этого происходит измена добру, а значит измена Богу. Наиболее часто рассогласованность разума и воли происходит по причине высокомерия или желания величия: человеку свойственно стремиться возвышаться над людьми и хотеть стать вровень с Богом. Однако свободная воля подлинно свободна, когда не допускает зла и состоит в направленности воли к выполнению божественных заповедей. Нужно употребить усилия воли, чтобы подчинить ее божественной благодати, которая не насилует волю, так как воля может свободно подчиниться благодати, а свободно утвердиться в благодати – значит обрести высшую степень свободы.

Все эти мысли Августин выразил в своеобразной форме обращения к Богу – в исповеди Ему – (Исповедь).²¹⁹

Учение о двух градах – граде небесном и граде земном, христианскую концепцию создания и истории человеческого общества, выведенную из Библии, он представил в другом своем произведении «О граде божьем».²²⁰ В нем он также обосновал эсхатологию и наметил путь к «новому» человеку, который в своем поступательном движении обретет возможность нравственного совершенства и невозможность грешить.

Главный вклад, который сделал Августин в истории европейского сознания, состоит в том, что он начал разговор об уникальной неповторимой человеческой личности, которая впервые стала предметом размышления в его философии. Августин рассматривает личность в тринитарном духе: как чистое «Я», в моральном и эмпирически-психологическом планах. В этой триаде она раскрывается в своем отношении к Абсолютной личности Творца. Взгляд на мир сквозь призму этого отношения стал важнейшей спецификой всей западной духовности.

Еще один представитель патристики, который в своем учении о божественной Троице выступил против арианства, Аниций Манлий Торкват Северин Боэций (480–524). Его сочинение «О святой троице» объясняло равенство трех лиц. Его же главным трудом является написанное в тюрьме «Утешение философией», где он, в лице женщины Философии, пришедшей к нему, излагает положение своего учения. Боэций считает, что мир создан и управляем высшим разумным существом, богом, который есть не что иное, как благо, из него как из источника истекают все остальные частные блага. Что же касается зла, то оно призрачно, ибо «не одно счастье, по и несчастье есть благо».²²¹ Источником зла являются сами люди, которые погрязли в чувственности, телесности, они рабы тела и алчны, корыстолюбивы.

В основе мира лежит промысел бога, который следует отличать от судьбы: «... осуществление временного порядка сделанного в уме Божеском есть Промысел, а изъяснение его во

²¹⁹ Августин Аврелий. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991.

²²⁰ Августин Блаженный. О граде божьем. М., 2000.

²²¹ Боэций. Утешение философией. М., 1979. С. 146.

времени именуется судьбою»,²²² так и художник сперва создает в своем уме образ вещи, которая еще не подчинена законам времени. А потом уже приступает к ее воспроизведению. Иначе говоря, недвижимый и простой чертеж вещей есть промысел, временной же порядок в мире – судьба. То и другое человеку неизвестно: «Потаен образ влияния судьбы на мир», «...неизменный порядок природы... известен единому Творцу».²²³

Однако учение о промысле и судьбе несовместимо, остро осознает это философ, со свободой человека: «...Бог предугадывает все грядущее, и свобода человеческая через то ниспровергается», так что «свобода воли уже не может иметь места». Со своей стороны свобода человека подрывает всеведение бога и его промысел, и исходящую из промысла судьбу – реализацию промысла. Свобода человека означает, что у бога «не твердая способность проникать мрак будущности». Боэций не может найти выход из этого противоречия. И он заявляет, что «Бог предузнает, но не есть причиною неминуемости происшествия».²²⁴ Он ссылается на то, что знание существующих в настоящем времени вещей не делает их бытие неизбежным. Так же, думает он, предвидение грядущего не делает его неизбежным, так что «будущее одно и то же событие в отношении к знанию Божества есть необходимо, а касательно его самого свободно и неизбежности не подлежит». В результате получается, что знание бога о том, что мы совершим, не является причиной наших этих самых действий.

В конце книги «Утешение философией» последнего западноевропейского античного философа Философия настоятельно советует людям: «...уклоняйтесь от зла, устремите сердце... к добродетели, а ум к истине».²²⁵

Средневековье занимает длительный отрезок истории Европы: от распада Римской империи в V веке до эпохи Возрождения (XIV–XV вв.). Философия, которая складывалась в этот период, имела два основных источника своего формирования. Первый из них – древнегреческая философия, прежде всего в ее платоновской и аристотелевской традициях. Второй источник – Священное писание, повернувший эту философию в русло христианства. Патристика способствовала тому, что идеалистическая ориентация большинства философских систем средневековья диктовалась основными догматами Библии, и в конечном счете философия отошла от идеалов и основ античности. Схоластика, которая пришла на смену патристике, породила спор о природе универсалий, в лице Фомы Аквинского вернулась к аристотелевской традиции и значительно повлияла на дальнейшее развитие логики и гносеологии.

Схоластика в средние века прошла три этапа своего развития: 1) ранняя форма (XI–XII вв.); 2) зрелая форма (XII–XIII вв.); 3) поздняя схоластика (XIII–XIV вв.).

В средневековой философии остро стоял спор об отношении между духом и материей, что повлекло за собой спор между реалистами и номиналистами. Спор шел о природе универсалий, то есть о природе общих понятий, являются ли общие понятия вторичными, то есть продуктом деятельности мышления, или же они представляют собой первичное, реальное, существуют самостоятельно. Номинализм представлял собой учение об объективном существовании предметов и явлений природы, которое вело к подрыву церковной догмы о первичности Духовного и вторичности материального. Реалисты показывали, что общие понятия по отношению к отдельным вещам природы являются первичными и существуют реально, сами по себе, приписывали общим понятиям самостоятельное существование, не зависимое от отдельных вещей и человека, а предметы природы были для них лишь формами проявления общих понятий.

²²² Там же. С. 150.

²²³ Там же. С. 173.

²²⁴ Там же.

²²⁵ Там же. С. 188

Известным реалистом в XI веке был итальянец по происхождению, главное духовное лицо Англии, архиепископ Ансельм Кентерберийский (1033–1109). По своим взглядам он является сторонником неоплагоновского августианизма. Как и Августин, Ансельм отстаивал тезис о примате веры перед разумом: «верю, чтобы понимать», т. е. для того, чтобы верить, не обязательно понимать, но для того, чтобы понимать, необходимо верить. Он доказывал, что вера не противоречит разуму и что поэтому все «истины откровения» доступны рациональному доказательству, прежде всего тезис о существовании бога.

Ансельм представил два варианта такого доказательства, первое из которых было апостериорным, исходящим из опыта (изложенное в сочинении «Монологиум»), доказывало, что все конкретно сущее, т. е. единичное, чувственно данное, «вещное» – случайно и относительно. Любая «вещь» может как быть, так и не быть, в таком случае, если бы ничего больше не было, мир был бы случаен и неустойчив. Поэтому необходимо допустить, чтобы за случайным и относительным стояло нечто вечное, неизменное и абсолютное, которое было бы основой изменчивых явлений в мире, его чувственной игры. Таким образом, доказывал Ансельм, идя от случайного к необходимому, должно допустить особое начало в мире.

Сам он, не удовлетворившись своим исходящим из опыта апостериорным доказательством бытия бога, выдвинул иное, априорное, исходящее из разума, доказательство. Оно содержится в его «Прибавлении к рассуждению» («Прослогион»), где говорится, что «вне всякого сомнения существует как в интеллекте, так и в реальности такой объект, выше которого нельзя помыслить». Но здесь все дело в переходе от интеллекта к реальности. Можно ли из понятия выводить реальность объекта, соответствующего этому понятию? Ансельм рассуждает так (это рассуждение как бы от противного): допустим существование такого «безумца», который отрицал бы бытие бога, утверждая, что «бога нет». Но ведь для вынесения такого атеистического суждения надобно, чтобы было известно, что такое бог, какова его сущность. Итак, что же такое бог? Бог – то, выше чего ничего нельзя помыслить, он совокупность всех совершенств.

Ансельму в своих рассуждениях противостоял Абельяр (1079–1142), француз, учение которого было объявлено христианскими ортодоксами ересью. Он исходил из традиции раннесредневекового номинализма. Для своего времени этот французский дворянин был образованнейшим человеком, хорошо знал античную философию в том объеме, в котором она тогда была доступна, получил всеевропейскую известность как великолепный мастер диспута – послушать его приезжали из отдаленных уголков Европы.

Если для ортодокса Ансельма авторитет веры был сильнее разума («верю, чтобы понимать»), то для Абельяра несомненна противоположная формула: «нужно понимать, чтобы верить», исследовать сперва разумом само содержание религиозного тезиса, а затем уже решать, верить в него или не верить. Безусловно такие заявления в XII веке даже для очень авторитетного человека были невозможной смелостью и даже дерзостью, нарушением традиции приоритета веры.

Однако Абельяр, следуя за истиной и углубляясь в познание, придавал большое значение диалектике, как искусству отличения истины от лжи. В центре его внимания были доказательства христианских догм, он считал, что все положения христианской веры могут быть доказаны разумом, пытался разумно истолковать такую догму христианской церкви, как Троица. Бога он считал единым и единицей, а ипостаси – тройкой в данном отношении. На раскрытие этого отношения была направлена его «Диалектика».

В споре «реалистов» и концептуалистов Абельяр был сперва крайним номиналистом, а затем занял позицию между концептуализмом и «реализмом». Он считал, что сами по себе универсалии не могут иметь объективной реальности, так что общее, казалось бы, должно заключаться в слове («слово обобщает»). Но чтобы правильно применять слова, нужно знать «вещи», их свойства, характерные и существенные особенности, отличающие их от других групп «вещей». Так, общее содержится не в слове как таковом, а в слове, которое относится

к своему классу сходных предметов, т. е. предметов, имеющих сходные черты, из которых и вытекает общее. Поэтому универсалии существуют как бы в самих предметах, что выше было оценено как невозможное, но это возможно, если допустить, что универсалии существуют в «вещах».

В своем сочинении «Да и нет» Абельяр подобрал противоречащие друг другу высказывания церковных авторитетов, «отцов церкви», отчего был поколеблен их авторитет; хотя сам Абельяр пытается путем логической обработки высказываний их примирить, превратить абсолютную противоположность в относительную, но церковь не поняла его, осудила и сослала в монастырь.²²⁶

Начатая папством идеологическая борьба против интереса мыслящих людей к естественнонаучным проблемам, привела к пониманию церкви необходимости обновления самого христианского учения, в конечном счете к соединению аристотелизма и христианства, приспособлению учения Аристотеля церковным доктринам. Христианизацию аристотелизма и долгожданное обновление христианского учения удачно произвел Фома Аквинский (1225–1274) и в целом орден доминиканцев.

Главным трудом Фомы Аквинского является «Сумма теологии», где он раскрыл все положения своей философии. Она состоит закономерно из трех частей, в которых выражена логика от высшего к низшему – в творении мира. И от низшего к высшему – в познании. Первая часть произведения раскрывает понятие единого Бога, о его сущности, во второй говорится о человеке, как подобии Бога, о стремлении человека как разумного существа к Богу; в третьей – о Спасителе и путях спасения, о Христе как о человеке, и пути, устремляющем нас к Богу.

Рассуждение о Боге у Фомы Аквинского тоже состоит из трех частей, в которых рассматривается: «1) то, что относится к божественной сущности; 2) то, что относится к разделению трех лиц; 3) то, что относится к исхождению разумных существ из Бога».²²⁷ Обосновывая сущность Бога, Фома обращается к аристотелевскому пониманию материи и формы и доказывает, что в Боге нет материи, «он есть форма своей же субстанции».²²⁸ «В то же время форма благодаря материи не становится совершенной».²²⁹

Бог – начало всего сущего, а все сущее имеет бытие, поэтому он есть свое же собственное субстанциональное бытие. Бог, прежде всего, сам есть первая действующая причина всего, первый действитель, есть Величайшее Благо и абсолютное совершенство, бесконечно субстанционален, есть во всех вещах: «поскольку существование Бога суть то же, что и Его сущность, сотворенное сущее должно быть Его субстанциальным следствием; так горение – это субстанциальное следствие огня».²³⁰ Он пребывает во всех вещах постольку, поскольку они суть Его творения. Проявления Бога: знания, воля и сила. «Посредством знания и воли скорее вещи – в Боге, нежели Бог – в вещах. Но сила – это начало воздействия на другого; следовательно, посредством силы действитель связывается и касается внешней себе [вещи]; таким образом посредством силы действитель, можно сказать, присутствует в другом».²³¹ Бог вечен, един, бесконечен и познание Его бесконечно. «Вещи, созерцаемые в Боге, не созерцаются по отдельности через некие образы, а созерцаются сразу все в данной сущности Бога. Значит, они созерцаются не последовательно, а одновременно... если же вся совокупность частей постигается посредством одной идеи целого, то она постигается одновременно».²³² Познанию Бога помогает откровение благодати, хотя посредством него нельзя познать сущность Бога, но можно больше

²²⁶ См.: Абельяр П. История моих бедствий. М., 1959.

²²⁷ Аквинский Фома. Сумма теологии. М., 2002. С. 20.

²²⁸ Там же. С. 32.

²²⁹ Там же. С. 71.

²³⁰ Там же. С. 80.

²³¹ Там же. С. 85.

²³² Там же. С. 134.

узнать о нем; например, только через божественное откровение можно узнать, что Бог Един и в то же время Он – Троица. «Речь идет об откровении, представленном через посредство образов, более полное познание обретается благодаря усилению света естественного разума божественным светом».²³³ Таким образом, ум определяется верой. Чем сильнее в человеке умопостигаемый свет, тем более совершенное познание в уме. Чем выше объект веры, тем совершеннее нужна способность познания. Познание Бога выше всего, так как он существует вне порядка тварного, и все твари упорядочиваются к Нему. Отношение Бога к существованию зла Фома Аквинский объясняет следующим образом: «Бог как не желает, чтобы зло было, так и желает, чтобы зла не было, но лишь позволяет злу быть, и это есть благо».²³⁴

Троицу Фома Аквинский интерпретирует: «имя «лицо» обозначает общность идеи по отношению к божественным Лицам... божественные Лица едины в своем бытии»,²³⁵ но не различны. «Они суть одно действительное сущее, но не одно лицо».²³⁶ Отец не исключает Сына и Святого Духа в силу единосущности.

В конце XII и в XIII столетиях в странах Западной Европы обнаружилась тенденция к отделению науки от теологии, разума от веры. Проблема была в выработке такого метода, который, не проповедуя полного пренебрежения к знанию, одновременно был бы в состоянии подчинить рациональное мышление догматам откровения, то есть сохранить примат веры над разумом. Эту задачу осуществил Фома, опираясь на католическое толкование аристотелевской концепции науки, он автономизировал науку, превратив ее в область, совершенно независимую от теологии.

Точнее Фома обособляет теологию от науки, то есть считает, что теология черпает свои истины исключительно из откровения. Такая точка зрения лишь подтверждала превосходство теологии и ее независимость от других наук, но она не решала самой существенной для того времени задачи, стоявшей перед римской курией, а именно, необходимости подчинить теологии развивающееся научное течение, подчеркнуть, что любая деятельность человека, как теоретическая, так и практическая, исходит, в конечном счете, из теологии и сводится к ней.

В соответствии с этими требованиями Аквинский вырабатывает теоретические принципы, определяющие генеральную линию церкви по вопросу об отношении теологии и науки. Они заключаются в том, что философия и частные науки выполняют по отношению к теологии служебные функции. Истины теологии имеют своим источником откровение, истины науки – чувственный опыт и разум, но положения науки не могут противоречить догматам веры. В связи с этим Аквинский пишет: «Размышляю о теле, чтобы размышлять о душе, а о ней размышляю, чтобы размышлять над отдельной субстанцией, над нею же размышляю, чтобы думать о Боге».²³⁷ Таким образом, Фома не отделил науку от теологии, а, напротив, без остатка подчинил ее теологии, тем самым выполнив ее заказ.

Фома Аквинский, тем не менее, был объективен и отделял опытное знание от духовного, постоянно указывал на его место.

Место естественных наук Фома Аквинский определяет, исходя из соотношения веры и ума. «Ум определяется верой к некоторому познаваемому объекту. Но это определение к некоторому объекту проистекает не из видения верующего, а из видения Того, в кого верует верующий. Поэтому, насколько слабеет видение веры, настолько слабеет и познание, которое само по себе принадлежит науке, определяющей ум к некоторому объекту благодаря ведению и разу-

²³³ Там же. С. 140.

²³⁴ Там же. С. 269.

²³⁵ Там же. С. 389.

²³⁶ Там же. С. 395.

²³⁷ Майоров Г. Г. Средневековая философия. М., 1982. С. 101.

мению первых начал». ²³⁸ Ум определяется объемом познания, чем выше он, тем больше нужна способность познания.

Фома Аквинский неоднократно подчеркивал, что «всякое естественное знание происходит из чувств», что предметом познания является действительность вне чувств, независимая от субъекта, или от человеческого сознания. Аквинский считал, что сущность познания заключается в том, что познающий становится познаваемым, и это происходит потому, что ум нетелесен, не может подвергаться воздействию чувственных вещей. Рациональное познание всегда является общим, и потому отдельные, единичные вещи не могут быть его объектом. Если в единичных вещах индивидуальным является материя, то общим должно быть нечто нематериальное. Этот вывод следует из того факта, что интеллект как познающий орган души, не может подвергаться воздействию материальных предметов. Субъект в известном смысле уподобляется объекту, но не материальной его форме, а духовной, идеальной. По мнению Аквинского, познание основано на способности воспринимать от единичных вещей духовные познавательные формы и является способностью сопричастствовать нематериальному божественному существованию. А потому это следы бога в естественных предметах, «открытие» их зависимости от творца. Весь процесс познания у Фомы подчинен открытию в вещах конечной, божественной причины. «Естественное познание, – пишет Фома в «Сумме теологии», – основано на том, что субъект, подвергающийся изменениям, принимает форму субъекта, производящего изменение в его естественном существовании – так в нагретом предмете находится тепло. Нематериальное же изменение возникает тогда, когда форму субъекта, вызывающего изменение, принимает субъект, подвергающийся этому изменению в его нематериальном существовании». ²³⁹

Ум в процессе познания должен последовательно отбрасывать материальное и извлекать общее, духовное. Эту функцию, согласно Фоме, выполняет особый орган души – активный интеллект, который из чувственных образов, хранящихся в чувствах, извлекает духовное содержание и создает интеллектуальные познавательные формы.

Интеллект выполняет в процессе интеллектуального познания три основные операции: 1) создание понятий; 2) соединение и разъединение; 3) рассуждение. Разум выполняет именно третью функцию, то есть связывает суждения в определенный ход рассуждений.

Фома Аквинский считает, что человек является единством тела и души, понимая под душой его форму. Однако, защищая самостоятельность и бессмертие души, он вводит понятие полных и неполных субстанций. Полной субстанцией является человек как единство тела и души, душа же, взятая отдельно, представляет собой неполную субстанцию. Тело не является оковами души, напротив, их соединение – благо для души. Бог, создав душу и вдохнув ее в человеческий эмбрион, как бы приспособливает ее к тому телу, которое должно составлять основу ее индивидуальности и бессмертия. В иерархии видов земного бытия она является самой совершенной формой, самостоятельной, способной существовать без материи, но она ниже чистых духов. Таким образом, человек оказался помещенным посредине – между животным миром и ангелами.

В целом достоинство христианской философии заключается в том, что она поднялась выше природного, оторвалась от него, противопоставила его себе, абсолютизовав духовное. Она исходила из того принципа, что мыслимый и окружающий человека мир отличны друг от друга, таким образом, в истории начался процесс, когда миру природы был противопоставлен мир души. Подняв мышление над «жизнью», абстрагируя его полностью, устремляя его к самому высокому – тайнам троичности божественной Троицы, схоласты оставили, в конце концов, мышлению его «скелет», схему и догму. Однако этот этап в развитии человеческого осознания себя и мира был необходим, для того, чтобы мышлению научиться пользоваться

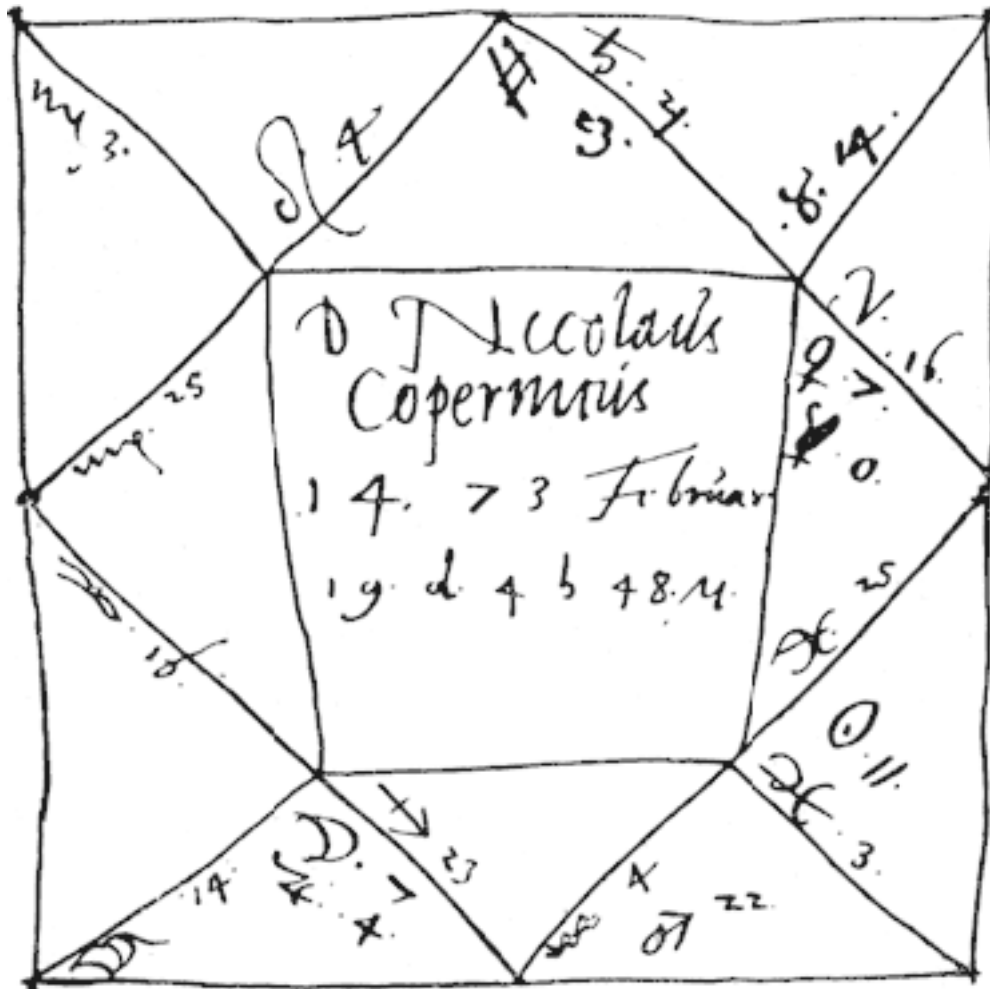
²³⁸ Там же. С. 140.

²³⁹ Там же. С. 158.

чистыми абстракциями, общими определениями, категориями, ставить и решать вопросы о соотношении Бога, мира и человека.

2.4 Философы Возрождения о троичности

Одним из крупнейших европейских мыслителей XV века, видным гуманистом эпохи Возрождения является Николай Кузанский (1401–1464), который обосновал идеи о троичности и триединстве как в истории философии, так и в своей философской системе.



Как священник, он делает успешную церковную карьеру и становится в 1448 году Кардиналом. Время жизни и творчества философа – эпоха перехода от средневековья к новому времени, которой свойственна противоречивость, являющаяся особенностью философии Николая Кузанского. Кроме того, новое в основе содержание его философии включает и традиции средневековой эпохи: с одной стороны, ему свойственны обращения к ангелам, восхваление веры, призывы к аскетизму, к умерщвлению плоти, с другой стороны, он выражает свойственные новым временам критическое отношение к схоластике, интерес к античности, к познанию природы, высокую оценку человеческого разума.

Философские идеи развиты Николаем Кузанским в его главных сочинениях, к которым относятся трактат «Об ученом незнании» (1440), примыкающий к нему одновременно написанный логико-философский трактат «О предположениях», теологические трактаты «О сокрытом боге», «О поисках бога», «О сыновности бога», «О подателе света» (1442–1445), «О творении» (1447) и содержащая дальнейшее развитие его философской системы «Апология ученого незнания» (1449). Именно в этих сочинениях заключены основные идеи философского творчества Кузанского – о совпадении противоположностей, о взаимосвязи сущего, о

бесконечности вселенной, о человеке как микрокосмосе; например, в своем трактате «О предположениях» Кузанский развивает учение о человеке, о познании человека, о связи человека с Абсолютом. Вместе с тем, в своих проповедях и работах богословского характера немецкий кардинал выступает, скорее, как теолог, в большой мере отдающий дань церковной традиции.

Центральной проблемой собственно философии Николая Кузанского является проблема соотношения бога и мира, но ею теоцентризм представляет собой явление новое по отношению к традиции средневекового католического богословия. Схоластическому «знанию» о боге и мире Николай Кузанский противопоставляет концепцию «ученого незнания», которое не является отказом от познания мира и даже бога, а есть невозможность выразить полноту знаний в терминах формальной логики, оно показывает сложность и противоречивость самого процесса познания.

Бог раскрывается им как бесконечное единое начало и вместе с тем как скрытая сущность всего. Он ставит проблему понимания бога так, что при этом речь идет о соотношении бога и созданного им мира, мира конечных вещей и их бесконечной сущности – бесконечным, безмерно великим первоначалом. Постигание бесконечного бытия в его соотношении с бытием конечным является философской проблемой. Николай Кузанский выдвигает трактовку бога как бесконечного единства, как средоточия единства противоположностей в третьем и возможности перехода от бога к миру, как процесса раскрытия этого диалектического единства, как перехода от единства к множественности, от бесконечности к конечному. Бог сам по себе рассматривается в полном отвлечении от мира конечных вещей как несоизмеримое с ними величайшее начало бытия. Он получает наименование абсолютного максимума, абсолюта, или абсолютного единства – таким образом, Бог есть единое и единственное начало: «Абсолютный максимум есть единое, которое есть все, в нем – все, поскольку он – максимум».²⁴⁰

Николай Кузанский отвергает дуалистическую трактовку мира и бога, и, понимая Бога как абсолютное единство, исходит из того, что оно троично, так как означает одновременно нераздельность и связь. Он рассуждает таким образом: единство по природе предшествует различию, значит оно вечно. Равенство по природе предшествует неравенству, значит оно вечно. Единство – причина связи, а двоица – разделение, следовательно, связь по природе прежде разделения, связь вечна. «Единство, равенство и связь суть одно. Это есть то триединство, поклоняться которому учил Пифагор».²⁴¹

На этом основании Кузанский в Троице рассматривает троичность лиц в единстве. Он говорит: «В самом деле у отца с сыном есть некая общность единой для них природы, так что сын равен по этой природе отцу: ведь в сыне нисколько не больше и не меньше человечности, чем в отце. И между ними есть некая связь: ведь природная любовь связывает одного с другим из-за подобия природы, которая у них одна и которая переходит от отца к сыну; недаром отец любит сына больше, чем всякого другого, с кем его объединяет общее человечество. От этого, пускай отдаленнейшего, сходства единство было названо Отцом, равенство – Сыном, а связь – любовью, или святым Духом, причем только в отношении творений, как мы еще покажем яснее в своем месте».²⁴²

Николай Кузанский иногда называет триединство необходимой троичностью, и понимает ее как способ познания, он подчеркивает то, чтобы «понять необходимую троичность надо отбросить все относящиеся к области воображения и рассудка»,²⁴³ т. е. нужно пользоваться только разумом, способным мыслить самые высокие абстракции. «Единство есть максимум», так я уже выражаю троичность. Ведь, говоря «единство», я называю безначальное начало;

²⁴⁰ Кузанский // Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1979. С. 51.

²⁴¹ Там же. С. 60.

²⁴² Там же. С. 62.

²⁴³ Там же. С. 63.

говоря «максимум», я называю изначальное начало; связывая и соединяя то и другое связкой «есть», я называю нечто исходящее от того и другого».²⁴⁴

Для характеристики процесса перехода от бога к миру Кузанский избегает понятия единовременного акта творения из ничего, не употребляет он и неоплатонического понятия «эманации», истечения мира из бога. Применяемый им термин позволяет раскрыть глубокий интерес перехода от бога к миру и от мира к богу. В этом процессе происходит то, что Николай Кузанский именуется «развертыванием» из бога того, что содержится в нем в «свернутом» виде.

Здесь речь идет о «саморазвертывании» абсолюта, что ведет к более глубокому пониманию мира как единства, к преодолению иерархических представлений о мире. Однако божественное первоначало не находит своего исчерпывающего воплощения в мире природы: Кузанский подчеркивает, что «никакое создание не есть в смысле акта все то, чем оно может быть, так как творческая потенция бога не исчерпывается в его творении». Бог есть все, но он «есть все в свернутом виде». Созданный же богом мир, «все, что создано и будет создано, развертывается из того, в чем оно существует в свернутом виде». Если бог «есть все во всем», но «в свернутом виде», то это же «все», будучи «развернуто», существуя «в развернутом виде в мирской твари», – «есть мир».

Понимаемое как развертывание творение не может быть временным; оно есть бытие бога, поэтому вечно, но в таком случае и сам акт творения, не будучи временным, не будучи творением «из ничего», становится проявлением заключенной в боге необходимости.

Николай Кузанский Вселенную рассматривает подобно божественной Троице как троичное единство, состоящее из возможности, необходимости и связи. Он выводит три модуса бытия универсума или конкретного максимума. Они состоят в том, что формы вещей пребывают с различиями в природном порядке – в сложной необходимости; вещи в определившейся возможности, они суть то или это; вещи в абсолютной возможности – какими они могут быть. «Абсолютная максимальность есть абсолютное бытие, благодаря которому все вещи суть то, что они суть, так универсальное единство идущего от него бытия – тоже максимум, исходящий от абсолюта и поэтому существующий в конкретной определенности как Вселенная; соответственно, вне которого не может существовать».²⁴⁵

Единство Вселенной троично, абсолютная необходимость вещей детерминирует и связывает (возможность) материю через (определяющее) форму (душу). Кузанский говорит что связь осуществляется с духом. Материя из-за свойственной ей предрасположенности имеет влечение к восприятию формы, а форма нисходит в материю и конкретизируется в ее возможности. Так возможность восходит к действительному бытию, а форма нисходит к нему, определяя возможность. Из восхождения и нисхождения возникает движение, связывающее форму с материей. Триалектика мышления Кузанского приводит к обоснованию мира как вечного двигателя, в котором движение обеспечивает дух, исходящий из божественного духа. Логика такова: движение, связывающее форму с материей, является связывающим посредником между потенцией и актуальностью, потому что движение возникает как среднее и подвижной возможности и формирующего двигателя.

Дух, который разлит по Вселенной, Кузанский называет природой, т. е. свернутым единством всего, которое возникает через движение. «Во Вселенной движение ступенями нисходит от всеобщего к частному, и там конкретизируется во временном или природном порядке. Это движение, или дух, исходит от божественного духа. Который через него движет всем... Этот сотворенный дух есть, дух, без которого у вещей нет ни единства, ни существования; весь мир со всем, что в нем по природе и в целом лишь благодаря этому наполняющему земной круг духу есть все то что он есть; только через его посредство возможность существует в действи-

²⁴⁴ Там же. С. 64.

²⁴⁵ Там же. С. 52.

тельности, а действительность в возможности. Движение любовной связи единит все, делая из всего единую Вселенную».²⁴⁶

Таким образом, Кузанский, как творящее все выделяет третье, наряду с двумя противоположностями, и этим третьим является связь, которая всегда внутри целого, составляющего их, всегда раньше различия и обеспечивает единство. Божественное единство постепенно спускается в разум и рассудок, а конкретное чувственное единство через рассудок поднимается к разуму, который все различает и одновременно связывает. Единство имеет три вида. Первое единство то, что раньше всякого различия, предшествует всему, есть божественное единство. Второе единство – разумное, исходящее из абсолюта, составлено из противоположностей так, как это соответствует простому корню. Третье единство – чувственное или телесное единство – что является пределом развертывания всех единств.

Чувственное единство, которому закрыт путь к дальнейшему развертыванию, возвращается наверх. Чувство возвращается в рассудок, рассудок – в разум, разум – в бога, в котором начало и завершение в полном круговороте.

Единство и чувственное многообразие Николаем Кузанским связывается числом три. Троица – единство разумного числа, само неделимо и нерасторжимо, она основание и корень мира, но трехкратные основания могут множиться в конкретности чувственных вещей, тройка также обладает возможностью свертывания, свертывает все троичное и охватывает его. Поскольку числа высшего мира разумны, то есть возможность проникнуть в различные числа различных миров. Высший мир образуется теофаническим нисхождением первого, божественного единства (третье небо). Второй мир образован нисхождением из второго единства в третье и восхождением третьего во второе (второе небо). Третий мир – нисхождение третьего единства в четвертое и обратно.

Вселенная, таким образом, состоит из трех миров: «из более близкого к центру, в высшей степени духовного мира, из периферийного наителесного мира и из среднего. Центром первого мира является бог, центром второго – разум, центром третьего – рассудок».²⁴⁷

Каждый из трех миров находится в мировом круге Вселенной, который разделяется тройственно посредством трехкратных родов. Так, внутри Вселенной из первого простейшего единства нисходят постепенно девять единств, а «в любом мире мы замечаем в конце концов трижды три деления, и таким образом мы достигаем во Вселенной куба числа три».²⁴⁸ Далее Кузанский рассматривает содержание круга Универсума, внутри которого находятся 40 кругов, по три меньших в одном большем. Таким образом круги располагаются согласно их числу: 1, 3, 9, 27. Эти числа в сумме равны сорока.

Вселенная, существующая как вечное развертывание божественного первоначала лишь в нем, едином максимуме, существует в степени максимальной и наиболее совершенной»; «во множестве», т. е. вне максимума, она «существует лишь ограниченным образом». Но эта «ограниченность»-лишь показатель отличия вселенной от бога. Представление о Вселенной в философии Николая Кузанского подвергается самому радикальному пересмотру. Схоластической картине мира, где сотворенный во времени конечный мир ограничен сферой неподвижных звезд и небом эмпириев, где «перводвигатель» отождествляется с богом христианской религии, Николай Кузанский противопоставляет свое учение о космосе, отвечающее его пантеистическим представлениям о боге и мире.

Из принципа зависимости мира от бога Кузанский выводит его безграничность: мир не может быть обособлен от божественного «свернутого» начала даже в своем пространственно-физическом существовании. Из этого следует важнейший вывод для космологии, что

²⁴⁶ Там же. С. 129.

²⁴⁷ Там же. С. 217.

²⁴⁸ Там же. С. 218.

Земля не есть центр мира и что «окружность его не является сферой неподвижных звезд». В космологии Николая Кузанского Земля лишается своего привилегированного положения центра вселенной: не Земля, а бог «является и центром земли, и всех сфер, и всего того, что есть в мире», поэтому бессмысленно приписывать Земле неподвижность, равно как и полюсам, замыкающим мир небесной сферы фиксированных звезд.

Однако, отвергая неподвижность и центральное положение земли, Николай Кузанский не отдавал предпочтения какой-либо иной схеме движения небесных тел, он только стремился, расшатывая традиционное представление о мире, в своей философии лишить геоцентризм теологического оправдания.

Разрушая старое – и религиозное, и свойственное древним неоплатоникам иерархическое представление о мире, Кузанский видит в боге не «нисхождение», не «опускание» божества до низшей материальной ступени бытия, а проявление божественного могущества. Поэтому мир рассматривается им в качестве прекраснейшего божественного творения: «... по красоте и стройности вещей, которые мы лицезреем, искусство и превосходства бога поражают нас».²⁴⁹ Мир прекрасен, и «даже тленность» всего земного «не есть действительное доказательство» недостатка благородства. Это последнее положение особенно важно: временное и тленное, оказавшись результатом «развертывания» вечного первоначала, получает свое оправдание. Красота мира, проявляющаяся в «универсальной связи» всего сущего, выявляет внутреннюю стройность творения.

Гармония мира находит свое выражение и в человеке – величайшем из божественных творений, в существе, которому суждено познать бога и созданный им прекрасный мир. Антропология и гносеология Николая Кузанского теснейшим образом связаны с его пантеистической онтологией и космологией.

Человеческая природа рассматривается Кузанским в качестве высшего и наиболее значительного божественного творения: она «помещена над всеми творениями бога». Как будто поставленный на определенной ступени иерархии человек оказывается обожествленным и уже потому внеиерархическим существом: природа его «заключает в себе умственную и чувственную природу и стягивает в себе всю вселенную: она есть микрокосм, малый мир, как называли ее с полным основанием древние».²⁵⁰

Характерное для всего сущего совпадение противоположностей находит свое отражение и в человеческой природе. Соотношение «свернутого» в боге максимума и «развернутой» в космосе ограниченной бесконечности отражается и в «малом» мире человеческой природы. Она, будучи возведена в соединение с максимальной полнотой, становится полнотой всех всеобщих и отдельных совершенств. Эта «полнота совершенства» есть не что иное, как божественность. Она может быть свойственна лишь человеческой природе в целом. Человек, поднявшийся до «соединения с максимальной», «был бы человеком так же, как и богом, и богом так же, как и человеком», он может мыслиться только в качестве богочеловека.

Подобное соединение божественной и человеческой природы возможно только в «сыне божием», богочеловеке – Христе. Так учение Николая Кузанского о человеке сливается с его христологией. Христология Николая Кузанского неразрывно связана с его учением «о свертывании и развертывании» божественного начала, о совпадении противоположностей – бесконечного максимума и конечной природы.

Совершенная, абсолютная человеческая природа Христа есть «свертывание» человеческой природы, подобно тому, как космос в «свернутом» виде содержится в боге. Поскольку сущность человека воплощена во Христе, то человек бесконечен; поскольку эта сущность ограничена в каждом отдельном индивидуе, человек конечен.

²⁴⁹ Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 61.

²⁵⁰ Кузанский // Указ. соч. С. 119.

Тенденция к отождествлению Иисуса с человечеством позволяет Кузанскому при анализе микрокосма сместить акцент с идеи сотворенности человека, что было присуще церковному учению, на идею творческой активности человека. Человек представляется не столько как творение, сколько как творец; именно в этом видит он уподобление человека богу, особенно при помощи ума, способного подняться к бесконечному постижению мира на путях его познания.

«Благородное подобие бога», человеческий ум именно в своей познавательной деятельности осуществляет свое предназначение. Если бог «развертывает» из себя мир, то человеческий ум развертывает из себя «предметы рассудка». Осуществить эту способность, «развернуть» ее человек может только при соприкосновении с миром природы – этой божественной книги, в которой бог раскрыл себя человеческому знанию. Ум человека, единый по своей природе, обладает способностями, низшей из которых является ощущение с воображением.

Начало процесса познания невозможно без чувственного пробуждения. Воздействие вещей на ум человека через ощущения возможно благодаря наличию в человеческом организме некоего жизненного «духа» – телесной субстанции. Воображение служит посредствующей ступенью между ощущением и рассудком. Будучи тесно связан с телом как орудием познания, рассудок осмысляет полученные ощущения внешние впечатления и позволяет, путем их логического различения и сопоставления, прийти к более глубокому пониманию сути вещей, но постижение истины дает только разумная высшая способность человека – его разум, способный к интуитивному познанию и возвышающийся над рассудочной деятельностью. Если рассудок не может идти выше и дальше знания конечного мира вещей, то функция разума – высшее знание сущности вещей и явлений, познание бесконечности. Рассудочное знание не может постичь бесконечной сущности мира, оно не может постичь совпадения противоположностей в «свернутой» природе максимума, с чем справляется разум.

Решение важнейшего для средневековой и ренессансной философской мысли вопроса о соотношении веры и знания Николай Кузанский выводит из представления о космосе, природе как «божественной книги», в которой бог «раскрывает» себя человеческому знанию, и о боге как «свернутом» начале Вселенной.

Вера есть путь постижения бога в нем самом в «свернутом» виде, но познание «развернутого» мира, более того, познание бога, в результате чего человеческий разум достигает объекта, переходя от конечных вещей к бесконечной сущности, – есть дело разума, и верой оно заменено быть не может.

Николай Кузанский еще сформулировал учение о «двух книгах» (Писания и Природы) как, соответственно, объектах веры и знания. И именно через познание «книги природы» осуществляется путь подлинного разумного знания, не смешиваемый с путем веры.

Неполному и недостоверному чувственному и рассудочному знанию Николай Кузанский противопоставляет не веру, а высшее интеллектуальное созерцание, дающее понимание совпадения противоположностей в единстве. Это знание определяется у Николая Кузанского как интеллектуальное видение или интеллектуальная интуиция, противопоставляемая рассудочному формально-логическому знанию как средству, недостаточному для охватывания бесконечности и совпадения противоположностей. Это «постижение непостижимого», познание «невидимым образом» не отождествляется с мистическим экстазом: в нем подчеркивается, прежде всего, его интеллектуальный характер.

Интеллектуальная интуиция рассматривается в философии Николая Кузанского не как религиозный экстаз, а как «ученое незнание», выступающее именно как «ученое», есть именно «знание», но знание того, что истина не дана в готовом виде, что постижение истины есть процесс, а познание бесконечно из-за бесконечности объекта и потому, что оно никогда не может быть завершено.

Таким образом, в философии Н. Кузанского троичен мир по сути, эта троичная сущность в нем есть божественность (Троица), она является единством, равенством (или тождественностью) и связью по своей природе. В мире она разворачивается через множественность формы и материи, через идеальность формы мир получает единство во многообразии, связь с единой сущностью и тождество, через тождество, связь и единство формы и материи, определенность единоличное (вещи) в мире. Через познание чувства рассудок обобщает и видит форму, разум постигает внутреннее единство многообразия мира и через троичность его сущности постигает божественность. Человек в познании свертывает мир и может узнать его в единстве и божественности. И здесь Кузанский неоднократно отмечает, что разум созерцает не внешнее, а внутреннее, что это особая способность, которая дается как интеллектуальная интуиция.

Конечным результатом интуитивного постижения бога оказывается «обожествление» человека и его разума, что становится центральной идеей теологии на протяжении всей эпохи Возрождения. Прогрессивное значение творчества Николая Кузанского определяется той ролью, которую он сыграл в истории диалектики. Именно диалектическое учение Николая Кузанского о совпадении противоположностей нашло свое продолжение и развитие в философии немецкого классического идеализма конца XVIII – начала XIX веков. Понимание бога как «свернутого» и мира как «развернутого» максимума нашло свое продолжение в пантеизме Б. Спинозы.

Николай Кузанский одним из первых мыслителей своей эпохи высоко поднял значение личности человека, проповедуя могущество, безграничную способность человеческого ума к познанию и творчеству; высказал мысль о противоречивости процесса познания, догадку о том, что «познание есть вечное бесконечное приближение мышления к объекту»,²⁵¹ каковым была для него бесконечность, понимаемая как совпадение противоположностей.

Революционная идея бесконечности Вселенной, идея отсутствия во Вселенной центра и окружности, верха и низа была воспринята и развита Джордано Бруно (1548–1600), научное наследие которого вобрало в себя стремления его непосредственных предшественников и дало толчок последующим философским исканиям.

Для Джордано Бруно природа есть Бог, душа мира, мировое целое, а цель философии заключается в познании бога, естественного, природного, Бога в вещах. Космологическое воззрение Джордано Бруно упирается в познание вселенской бесконечности, поскольку бесконечное могущество Бога не могло ограничиться созданием конечного мира. Должно существовать бесконечное число миров, подобных земному, так что центр Вселенной находится повсюду. Наша планета лишена какого-либо привилегированного положения и, как и другие небесные тела, движется вокруг собственного центра и вокруг Солнца. Другие миры являются обитаемыми. Природа оказывается одушевленной во всех своих проявлениях («сколь бы незначительной и малейшей ни была вещь, она имеет в себе части духовной субстанции»²⁵²). Эта одушевленность – свидетельство внутренней ее активности. Как душа является источником активности тела, так и «универсальное провидение» – источник жизни, развития и стремления к совершенству всей природы.

Действительность понимается Бруно как единство противоположностей. «Противоположности совпадают в едином – пишет он, – отсюда нетрудно вывести, что все вещи в конечном итоге суть единое, как всякое число, в равной мере четное и нечетное, конечное и бесконечное, сводится к единице».²⁵³ Переход противоположностей друг в друга составляет содержание процесса движения и развития: «... То, что было семенем, становится стеблем, из того, что было стеблем, возникает колос, из того, что было колосом, возникает хлеб, из хлеба – желудочный

²⁵¹ Кузанский Н. Указ. соч. С. 119

²⁵² Бруно Дж. О героическом энтузиазме. Киев, 1997. С. 177.

²⁵³ Там же.

сок, из него – кровь, из нее – семя, из него – зародыш, из него – человек, из него – труп, из него – земля, из нее – камень или другая вещь, и так можно прийти ко всем природным формам».²⁵⁴

Во многом соглашаясь с Николаем Кузанским и широко используя представления предшествующих философов, Бруно создал классический вариант ренессансного пантеизма. Его идея состоит в том, что мышление и бытие, форма и материя, причина и начало вселенной есть в себе единое целое, так что природа есть не творение, а живой, деятельный и разумный образ Бога, наличествующий во всем. Эта идея определяет все содержание произведений Бруно, его героический энтузиазм, т. е. самоотверженный восторг благородной души, чувствующей, что в ней живет дух, и сознающей единство своей сущности со всем сущим.

Джордано Бруно рассматривает природу как три лица бога: высший разум, душа и материя. Подобно Кузанскому, Бруно начинает с того, что признает непознаваемость первоначала или первопричины как таковой. Знать бесконечную субстанцию, единое начало и причину всего мы можем лишь по ее следам – многообразным следствиям ее деятельности, которые вместе образуют бесконечный универсум или природу. *Natura est Deus in rebus* (лат.) – природа есть Бог в вещах, познавая ее, мы познаем Бога, насколько это вообще возможно.

Если в Боге как первопричине и первоначале всего, причина и начало совпадают, то в природе они различны. Причиной природы является мировой ум – универсальный интеллект, действительность или форма вселенной, действующий в ней подобно художнику, воплощающему свой замысел. Началом же природы выступает универсальная возможность или материя, которая формируется умом, принимая самые разнообразные внешние формы. При этом мировой ум не существует без материи, как и материя мира – без деятельного ума, так как невозможно, чтобы было то, чему не достает возможности быть, и, наоборот – без того, что действует и творит, нет того, что обладает способностью страдать и быть созданным. Поскольку возможность как таковая есть ничто без действительности, то разум является собственной способностью и внутренней жизнью материи. Согласно Бруно, единство мира заключается в том, что мировой ум формирует первую материю не извне, а изнутри, так что эта материя сама по себе одушевлена и живет вечной разумной жизнью. Это и есть первая материя, тождественная первой форме (т. е. уму) и отличная от всего материального. Таким образом, Бог находится не вне мира, не за его пределами, а внутри.

Поэтому Бруно выступает противником средневекового представления о потустороннем творце мира и пребывании его за пределами тварного мира. Для него универсальный интеллект есть интеллект самого универсума – единая внутренняя форма всех внешних форм материи, некое «логическое намерение», умное начало, действующее в природных вещах, внутри мира, в силу этого принципа все в мире предопределено, изначально завершено, закончено. Поэтому, становясь иной, т. е. изменяясь, вселенная всякий раз сохраняется, возвращается в себя. Мыслитель сравнивает бесконечную жизнь вселенной с жизнью дерева: из семени Ум, как внутренний художник, выгоняет корни и ствол, из ствола – ветви, из них – почки, из почек – листья, цветы и плоды, а затем, органически замыкая круг жизни, он возвращает их соки ветвям, стволу и корням. Благодаря Разуму природа не только всегда как следует производит свои виды, но и представляет собой внутреннее связанное целое, все изменения которого являются модификациями одной и той же материи.

Материальное единство мира, стало быть, заключается в разуме; без него материя не была бы единой.

По мысли Бруно, именно абсолютное тождество бытия и мышления, материи и формы, начала и причины в Боге делает мир внутренне единым – универсумом или вселенной. Не было бы этого всеобщего единства, не было бы и мира как единого целого. В отличие от отдельных вещей, каждая из которых никогда в действительности не есть все, чем она может быть, все-

²⁵⁴ Там же. С. 105.

ленная изначально, раз и навсегда действительно есть все многообразие своих возможностей, ибо она включает в себе всю материю вместе с вечной, неизменной формой всех ее меняющихся форм. Поскольку универсум одушевлен единой идеей жизни (всеобщим, содержащим в себе и порождающим из себя все особенное и единичное), он есть великий образ и великое подобие Бога – творящая природа. Но поскольку мир внешне многообразно различен, разделен на особенные части и единичные вещи, вселенная уже не есть в действительности все то, чем она может быть. В своей внешности универсум есть лишь тень идеи, великого образа Бога, малое подобие себя самого – нечто сотворенное творящей природой.

Таким образом, согласно Бруно, универсум в себе противоречив: он един и различен, велик и мал, бесконечен и конечен, всюду и нигде; он есть творец и творение, одно во всем и все в одном. Поэтому тот, кто хочет вникнуть во вселенную и исследовать все тайны природы, должен овладеть искусством мыслить противоречием. Прежде всего, он должен исследовать противоположные, т. е. самые крайние положения вещей, их максимум и минимум, ибо именно в противоположностях конечные вещи обнаруживают свою бесконечную природу – постигаются разумом человека и становятся понятны ему.

«Я хочу, чтобы вы отметили, что природа нисходит к производству вещей, а разум восходит к их познанию по одной и той же лестнице и что тот и другая продвигаются от единства к единству, проходя через множественность средств».²⁵⁵ В силу этого раскрытие первоначального единства мышления и бытия, формы и материи, максимума и минимума, бесконечного и конечного в вендах есть только начало познания вселенной. Из этого исходного пункта нужно затем суметь вывести одну противоположность за другой и, уяснив таким способом необходимость всех опосредующих противоположности определений, прийти, наконец, к пониманию их высшего единства. Подводя итог, Бруно формулирует задачу своего философского метода, как триединства: «Кто хочет познать наибольшие тайны природы, пусть рассматривает и наблюдает минимумы и максимумы противоречий и противоположностей. Глубокая магия заключается в умении вывести противоположность, предварительно найдя точку объединения... Высшее благо, высший предмет устремления, высшее совершенство, высшее блаженство состоит в единстве, охватывающем сложность всего».²⁵⁶

Триада, которую рассматривает Бруно, составляет единство материи, души и разума. Он рассматривает ее в духе Кузанского, для которого Бог есть максимум и минимум, высшее единство мира. Для Бруно Бог также является Единым, что представляет исходный пункт для понимания мира. Единое есть и причина бытия (ибо Бог есть Единое), и само бытие (ибо все бытие едино), поэтому Бог и мир есть одно и то же. В мире соединяются все его противоположности – возможность и действительность, дух и материя. Мир не рождается и не уничтожается, поскольку и мир бесконечен; поскольку Бог, будучи максимумом, является и минимумом, поскольку Он содержится и в каждой точке этого мира. Каждая часть, каждый атом мира есть одновременно и Бог. А поскольку движущим механизмом мира (тем началом, которое приводит мир в движение и одушевляет его) является Бог, постольку же в силу совпадения минимума и максимума каждая часть мира является Богом и потому каждая часть мира, каждый его атом имеют источник движения сами в себе. Мир и Бог тождественны, поэтому мир развивается сам.

В мире, как и в Боге, совпадают все противоположности, поэтому нельзя разделять мир на материю и форму. Будучи противоположностями, они совпадают, поэтому нельзя помыслить материю без формы, как и форму без материи. Поэтому же нельзя и определить Бога, ибо определение предполагает некоторое ограничение, а Бог, включая в Себя все определения, все противоположности, превосходит какое-либо определение. В Боге совпадают единственность

²⁵⁵ Бруно Дж. О героическом энтузиазме. Киев, 1997. С. 5 I.

²⁵⁶ Там же. С. 151.

и множественность, минимум и максимум, возникновение предполагает уничтожение и т. д. Весь мир постоянно изменяется, и ничто не тождественно самому себе. Такое же изменение есть и в Боге.

Джордано Бруно возражает против аристотелевского разделения материи и формы и указывает, что не существует никакой первоматерии. Материя и форма существуют всегда вместе, поэтому материя вечна. Мир не сотворен во времени, он так же бесконечен и вечен, как и Бог. Материя разворачивается самостоятельно, имеет сама в себе способность к образованию форм и потому не мыслится вне формы, не возникает и не исчезает, может принимать любую форму. Поскольку материя и Вселенная бесконечны, то материя всегда существует во всех своих возможных формах, в том числе и в форме мыслящей материи, в форме духа. Отсюда предположение Бруно о том, что в иных мирах могут обитать разумные существа, подобные людям.

Как способность материи к самоформированию Бруно понимает душу мира, вторую часть триады мира. Душа – это всеобщая форма мира, которая находится внутри материи и является началом, объединяющим материю, поэтому весь мир одушевлен, сам несет в себе жизненное начало.

Во вселенной, которая, как и Бог, является бесконечной, нет никакого центра, в ней все однородно. Земля не находится в центре мира, а является одной из планет, которых в мире бесконечное множество. Здесь Бруно критикует концепцию Коперника, который остановился на изменении геоцентрической системы на гелиоцентрическую, оставив, тем не менее, сферу неподвижных звезд. Джордано возражает против этого и вслед за Николаем Кузанским утверждает, что мир бесконечен, а звезды – это такие же солнца, они тоже могут иметь вокруг себя планеты, на которых тоже может быть жизнь.

Таким образом, вместо платиновской эманации и разворачивания Николая Кузанского, Бруно, отождествляя Бога и природу, считает, что Бог не находится вне вещей, а содержится в самих вещах, есть внутреннее начало мира, а не находится вне мира и над миром.

Человек – это та часть мировой материи, в которой он приобретает способность мыслить, в этом смысле, как утверждал Николай Кузанский, она есть микрокосм, который стягивает в себе весь бесконечный макрокосм и является мыслящим. Тело человека организовано именно в качестве мыслящего тела, большую роль в организации которого, по мнению Бруно, играет человеческая рука.

В теории познания Бруно предлагает иерархию способностей человека: ощущения, обобщение, рассудок, интеллект, ум. Каждый раз человек, начиная свои познания от чувственных вещей, обобщает данные чувств, абстрагируется от них, делает обобщение, а затем производит рассудочный анализ, восходя от них к некоторым определениям, а затем от определений восходит еще выше – к мистическому созерцанию всего во всех противоположностях. Превосходя ограниченность дискурсивного мышления, ум созерцает Бога, объединяющего в Себе все противоположности. Познание человеком Бога не является самоцелью, Бруно утверждает, что знания имеют, кроме спасения человеческой души, еще и практическую цель: познавая мир, человек может создавать некую практическую магию и таким образом управлять природными явлениями и совершенствовать человеческую жизнь.

Бруно, отрицая бессмертие, считает, что душа после смерти соединяется с единым, поэтому человек должен искать смысл жизни в самой жизни, в труде, искать средства господства над миром, чему может помочь религия разума.

Таким образом, в философии Джордано Бруно отождествлялось понятие Бога и Единого, Бога и Вселенной. Взаимосвязанные составляющие триады – три «лица Бога»; они же представляют Высший Разум, Душу и Материю.²⁵⁷ Вселенная оживлена всепроникающей Космической Душой, связывающей «вибрациями взаимной симпатии»: формообразующим активным

²⁵⁷ См.: Бруно Дж. О героическом энтузиазме. Киев, 1997. С. 177.

началом является материя, в которой находится источник деятельности и развитие которой подчинено закономерностям, развивающимся из единого субстанционального принципа через многочисленные диалектические переходы, борьбу противоположностей, являющихся деятельным результатом мировой души.²⁵⁸ Под Святым Духом Бруно понимал душу Вселенной, от которого снисходит в материальное жизнь. Кроме заботы о спасении души, человек должен познавать мир, искать смысл своей собственной жизни, для чего человеку дан разум, который в созерцании Бога, объединившего в Себе все противоположности, может найти единственную точку равновесия всех противоположностей, найти смысл жизни, а значит, познать свою душу, Святого Духа, душу Вселенной.²⁵⁹ Таким образом, эти составляющие триады неразделимы и являются единым целым. Высший Разум, Душа и Материя взаимосвязаны, как одно пребывающее в другом.

Оригинальным мыслителем заканчивающейся эпохи Возрождения и начинающегося Нового времени был Якоб Беме (1575–1624). Его учение интересно тем, что является историческим фокусом, уникальным «итогом» развития древней, средневековой и ренессансной философии, в нем сходятся гностическая, каббалистико-окультиная и религиозно-реформаторская традиции. Главные сочинения, которые написал Беме, уже в своих названиях отражают его темы философствования: «О трех принципах божественной сущности», «О троичной жизни человека», «О воплощении слова», «Путь ко Христу», «О выборе по благодати». Несмотря на то, что в них переплетаются различные направления – религиозное, мистическое, религиозно-антропологическое, метафизическое, главным в его размышлениях является метафизика, как философское учение об Абсолюте.

Первое произведение Якоба Беме «Аврора, или Утренняя заря в восхождении»²⁶⁰ представляет каркас будущего ученого здания, но в нем уже представлены основные мысли о бытии, боге, дьяволе, мире, человеке, добре и зле, о сущности всех вещей.

Божественное откровение, тайну создания Богом мира Беме раскрывает таким образом: «Все вещи имеют первое свое начало от изливания Божественной воли, как добрые, так и злые, как приятные, так и неприятные. Однако ж воля Божия не есть какая-либо вещь, не иже натура, ни тварь; в ней нет ни мучения, ни страдания, ни противоволия: но чрез изливание Слова, то есть чрез исход бездного ума (который есть премудрость Божия, то есть Великое Таинство, в коем вечный разум внутренно находится в своей температуре), истекло из одного разумение и познание; и сие-то изливание есть начало изволения, в коем разумение разделилось на виды, и каждый их этих видов сделался желающим сам по себе. Сие-то желание есть расположение к самости, или усвоиванию, то есть чтоб иметь свое нечто. А от сего нечто произошло Великое таинство, а именно что неестественная сила сделалась естественною и заключила себя в нечто, в свою собственную волю.

А как сия собственная воля есть основание самости, то отсюда произошло магнетическое расположение к остроте и жесткости, которое есть основание тьмы и скорбного ощущения, откуда происходят противоволие, мучение и избегание одного (т. е. чувствительность). И сие есть основание природы, откуда истекла многочисленность свойств, при различности и многообразности, – да тем познается вечная премудрость, откуда начало ангелов и душ, и других тварей, престолов, господствий, и сего видимого мира».²⁶¹

Как видно, жизнь Бога-творца мира Беме раскрывает через единство двух противоположных процессов: Божественный отход и совершающуюся затем Божественную эманацию. Темный сосуд, отражающий солнце – образ, поразивший Беме в юности, является основной

²⁵⁸ См.: Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. О причине, начале и едином. Минск, 1999. С.407–428.

²⁵⁹ См. там же. С. 207–210.

²⁶⁰ Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М., 1990.

²⁶¹ Беме Я. Христософия, или Путь ко Христу. СПб., 1994. С. 148.

идеи всей его системы, так как он находит разгадку зла в том, что все для своего проявления нуждается в фоне, контрасте, противоположности, каждое «да» нуждается в своем «нет». Это становится применимым и к самому божественному началу. Таким образом, Беме необходимо приходит к мысли о происхождении или развитии Божества: речь идет о логических моментах, из которых состоит самопроявление или самораскрытие Божества: «Свет из тьмы», т. е. личного, сознательного, определенного бытия Бога необходима его противоположность: темное – неопределенное, бесформенное, «бездна». В этом начале ничто есть стремление, самоопределение, а всякое откровение есть противоположение. Оно реализуется в трояком акте: стихийная воля «по ту сторону добра и зла» – начало Отца; просветление воли разумом, сообщающим ей стремление к определенному добру – начало Сына; действенный синтез воли и разума – в силе Святого Духа. Эта троичность Божества находит себе образ в Божественной мудрости, которая есть символ триединой активности Божества.

«В своем двенадцатом «Теософском послании» (написанном в 1621 году в день Вознесения Марии и адресованном чиновнику таможенного ведомства в Бойтене Каспару Линднеру) Якоб Беме заявил, что все его творчество восходит к некоему опыту. Этот текст дает многое для понимания Беме: в нем сообщается о некоем сверхчувственном (гностическом) опыте и одновременно описываются пути, ведущие к этому опыту, а также те, которыми Беме следовал после своего озарения, имея целью рассказать о своем опыте и его значении. Мы можем, таким образом, отчетливо выделить в гнозисе Якоба Беме три фазы: подготовку, собственно озарение и философскую обработку этого озарения. Опыт, о котором Беме говорит в своем послании, приводит его как к высказываниям, касающимся тайны Троицы, так и к описанию исхождения творения из Бога и его дальнейшей судьбы. В отношении Троицы Беме, как и в последствии Шеллинг, исходит из некоей «предыстории в Боге».²⁶²

Божественное, еще необоснованное, всегда предшествует процессу оформления, так как воля является активным началом собственного оформления. Именно в преодолении самого себя воля остается изначально действующей «составляющей» Божества, представляя собой Его не поддающуюся оформлению глубину. Поэтому Беме различает не оформленную волю, которая совершает формирование и потому сама предшествует всякого рода форме. Результат этого процесса представляет уже оформленную волю, как приведенную к бытию, к сущности. Так эти две воли соединяются и открываются как единая жизнь в их диалектическом единстве.

В Божественной Троице Беме называет являющуюся активным началом волю, Отцом, который рождает Сына через оформление своего начала; жизнь Отца и Сына Беме именуется Духом. В этой ситуации богорождения, когда бог рождает и рождается, Троичное Божество созерцает собственную бесконечность и в этой всеобъемлющей мудрости переживает некую изначально радость или желание.

Беме отличает Премудрость Божию или Софию от Троицы; по мнению Беме, Божественная София принадлежит всем трем лицам, будучи их усией (сущностной основой), предшествует им в том смысле, что она является «основой» для их различения в откровении. Также Божественная Премудрость или София есть причина самоограничения или концентрации Божественной воли.

Беме говорит о некоем заключении начальной воли в ее собственный центр, благодаря чему центрация Бога есть одновременно некое «введение себя в силу», «перемещение» Бога из первоначального состояния в Его собственный центр. Таким образом он приходит к Себе Самому, к Своей собственной сущности, которую вначале созерцает в зеркале Софии, испытывая желание к ней, после же завершения внутри божественного процесса Он взирает на нее в блаженной радости. Согласно Беме, Бог начинает Свой путь, побуждаемый радостью или «стремлением к откровению».

²⁶² Френч М., Премудрость и личность // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 93.

Тварный мир происходит благодаря инволюции и эволюции, свертыванию и развертыванию, концентрации и расширению. При этом надо различать три ступени или три образа инволюции, одну ступень поворота и три ступени или формы эволюции.

Природа, мир был сотворен Богом, но сущность их является духовной. Беме подчеркивает: «Душа есть центр природы и источник, который всегда должен стремиться к вечной воле Божией, из которой онный центр первоначально родился в магическом вожделении, и стал из вечного ничто Великой Мистерией, в которой лежат все вещи и даже самое Божество со всеми тремя началами и все то, что называется Существом.

Также изъяснено, как рождается из огня свет и дух воздуха, и как огонь втягивает в себя дух воздуха, и таким образом всегда себя раздувает, и как огонь светом, воздухом и свойством огня сам есть своя жизнь».²⁶³

Бемевское описание того, как из Божественного единства исходит тварная множественность, трудно для понимания. Бемевская интерпретация творения есть некое влечение Бога, тенденция к обретению самостоятельности, тоска по самостоятельности, которую он в Своем самооткровении испытывает как желание, стремление к Себе Самому и одновременно к творению; акт творения, таким образом, одновременно причина Божественного рождения и причина природы. Независимое от Бога, свободное мироздание, по Беме, возможно потому, что в Самом Боге живет вечно возобновляющаяся тоска по самоопределению. Поэтому, с одной стороны, начало находится в Божественно творческом Слове, пребывая в единстве с Богом; с другой стороны, она отличается от Бога и самостоятельна. Слово Логос есть живое выражение вечной Софии с ее Божественным и тварным аспектами, ибо изначальным «местоположением» тварного желания является воля и одновременно Божественное Слово.

На вопрос о том, кто сотворил зло, Беме отвечает однозначно, что его сотворил тот, кто является источником и творцом всего – Бог. Но на вопрос, для чего необходимо зло в мире, для чего необходимо мучение и страдание в жизни человека, Беме отвечает, обосновывая обязательность наличия в мире единства противоположностей, следующим образом: «Никакая вещь без противности не может и самой себе открыться. Что не имеет ничего противоположного, то исходит только из себя, но не входит в себя опять; а что не входит в себя, то есть в то, откуда оно первоначально вышло, то не знает ничего о своем происхождении.

Если бы естественная жизнь не имела никакой противности и была бы без цели, то она никогда и не спросила бы об источнике своем, из которого она проистекла, и сокровенный Бог пребыл бы неведом естественной жизни. Также если бы не было никакой противности в жизни, то не было бы в ней ни чувствительности, ни воли, ни действия, ни разума, ни знания; ибо вещь, имеющая одну только волю, не имеет в себе никакого различия. Итак, что не чувствует противоволия, подвигающего к движению, то остается бесчувственным; ибо единичная вещь не знает ничего, кроме единого, и хотя она сама по себе добра, но не знает ни добра, ни зла, не имея в себе того, что может сделать ее чувствительною».²⁶⁴ Беме доказывал то, что зло является следствием самораскрытия личности: «В мире, где нашла себе проявление личность в венце творения – человеке, появилось зло».²⁶⁵

Творчеством Я. Беме завершается разговор о Троице в эпоху Возрождения и на время приостанавливается. На сцену истории философии выходят другие проблемы.

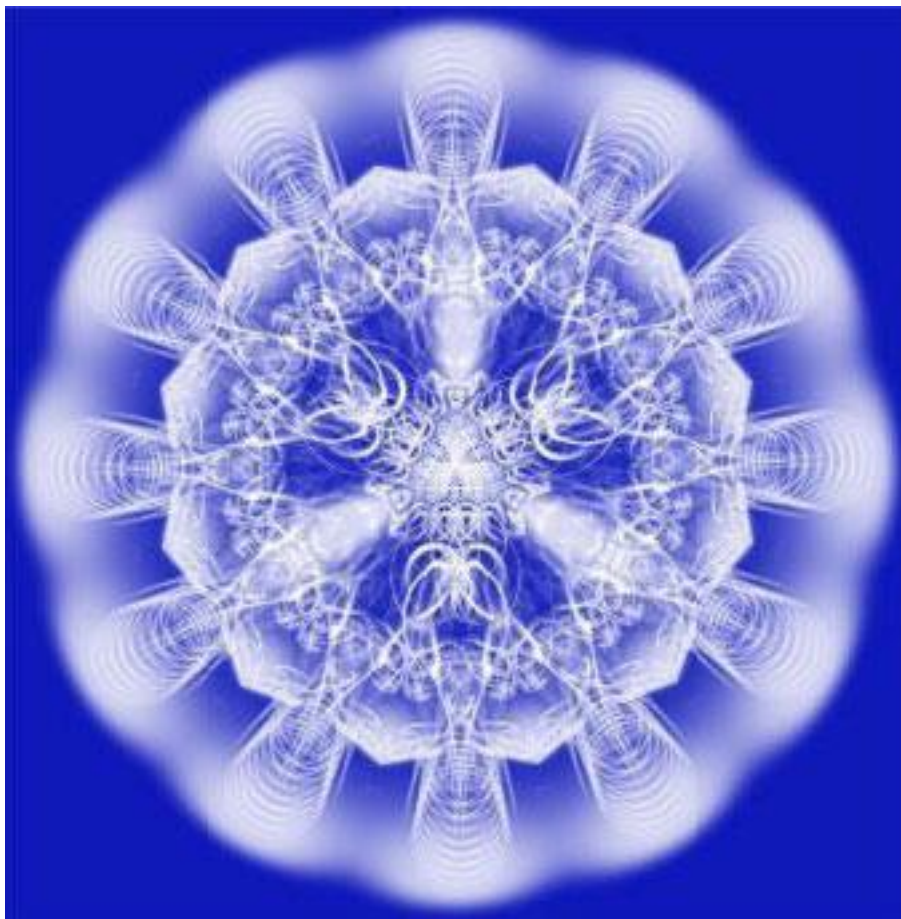
²⁶³ Беме Я. Истинная психология или сорок вопросов о душе. СПб., 1999. С. 305.

²⁶⁴ Беме Я. Христософия или Путь ко Христу. СПб., 1994. С. 146.

²⁶⁵ Там же. С. 210.

2.5 Троиединство в философии Нового времени

Европейская философия в начале XVII века отвлекается от познания божественного как Единого, Абсолюта и Всеобщего посредством триалектики.



Ф. Бэкон (1561–1626), как представитель философии Нового времени, исходит из предпосылки, что существуют только единичные вещи, которые познаются посредством восприятия и опыта. Однако единое, и тем более, троеединство не существует внешним образом и поэтому его нельзя познать посредством анализа, абстрагирования и обобщения, являющихся логическими операциями, возможными по отношению к конечным вещам. Эмпиризм поэтому отрицает существование всеобщего или объявляет его непознаваемым. В этом направлении мышление развивается как эмпирическая рефлексия, являющаяся низшей ступенью рассудка. Вслед за Бэконом эмпирическое направление продолжает Дж. Локк (1632–1704), а затем Юм (1711–1776), который развил эмпиризм до крайней формы субъективизма; эта философия была направлена против схоластических методов абстрагирования, ее отрыва от реальности; жизни и природы. Она сделала из природы объект исследования, отделила его в своем первоначальном виде (у Бэкона) от субъекта и стала рассматривать его как самостоятельный объект. После высшей ступени схоластического абстрагирования, когда человеческая духовность в процессе познания Бога за период Средневековья поднялась высоко над реальной эмпирической действительностью, и человек тем самым приобрел духовный опыт, – в эмпиризме мышление опустилось до низшей ступени рассудка. Оно приобрело секуляризованный вид, способ-

ствуя, таким образом, развитию естествознания, которое до той поры не могло существовать свободно.

Философия в это время отделилась от религии, и если рассматривала Бога, то совсем иначе, чем это было в богословско-христианской традиции.

Теперь в философии стало вырабатываться метафизическое понятие Бога, в отношении которого во второй половине XVII в. во Франции стали пользоваться терминами «деизм» и «теизм», обладающими одинаковым смыслом. «Они применялись для обозначения идеи, согласно которой «естественная», т. е. сугубо рациональная теология является более приемлемой, нежели теология, основанная на вере. Начиная с конца XVIII в. смыслы этих терминов стали различны: обычно тех, кто не желал принимать Откровение, называли «деистами», тех же, кто, по крайней мере, признавал его возможность, называли теистами».²⁶⁶ Представители Просвещения вообще не доверяли Откровению, просвещенческая идея Бога заключалась в том, что он, сотворив мир, больше не имеет к нему никакого отношения. Кант назвал теистами всех тех, кто считал возможным теоретико-философское постижение Бога, а деистами тех, кто полагал, что Бог существует, но теория о нем и его отношение к миру ничего не может ни сказать, ни доказать.

Примером нового метода рассмотрения божественной триады в XVIII веке является Бог Спинозы (1632–1677). Не обращаясь к Библии, отказавшись от понятия Бога в иудаизме, он доказывает триединство бога, субстанции и природы.

Спиноза показывает, что всему присуща идея Бога; согласно этой идее он определяет Бога как существо, состоящее из бесконечных атрибутов, из которых каждый бесконечно совершенен в своем роде; отсюда он заключает, что к сущности Бога принадлежит существование, или что Бог существует необходимо. Чтобы показать, какие совершенства, в частности, заключаются в божественной природе и божественной сущности, Спиноза рассматривает природу субстанции. Он стремится доказать, что субстанция необходимо бесконечна и что, следовательно, может существовать лишь одна единственная субстанция, так что одна не может быть произведена другой, но что все, что существует, принадлежит к этой единственной субстанции (которой он дает имя Бога); что, таким образом, мыслящая и протяженная природа суть два из ее бесконечных атрибутов, из которых каждый в высшей степени совершенен и бесконечен в своем роде, и что поэтому все особенные конечные и ограниченные вещи, каковы человеческие души и тела и др., должны рассматриваться в качестве модусов этих атрибутов; посредством этих модусов выражаются бесконечными способами атрибуты, посредством атрибутов выражается бесконечными способами субстанция, или Бог.

Бог является также необходимой причиной всех вещей, поскольку их природа не может отличаться от той, какую они имеют в действительности, или быть произведены Богом под другой формой или в другом порядке. Невозможно, чтобы Бог имел другую природу или сущность, чем та, которая принадлежит к его действительному и бесконечному существованию. Названная причинность или предполагаемая необходимость, благодаря которой вещи существуют и действуют, носит здесь название первого свойства Бога. «Если бы его совершенство не побуждало его делать это, то вещи не существовали бы или не получили бы существования и не были бы тем, что они ныне. Это то же, как если бы сказали: если бы Бог был несовершенен, то вещи были бы иными, чем ныне».²⁶⁷

Кроме того, свойство Бога заключается в стремлении всей природы и каждой вещи к сохранению своего состояния и своего бытия. Это стремление, поскольку оно простирается на всю совокупность вещей, называется всеобщим провидением Бога, в то же время, поскольку

²⁶⁶ Лобковиц 11. Десять кратких замечаний относительно метафизического понятия Бога (Аристотель – Аквинат – Гегель) // Вопросы философии. 2005. № 6. С. 147.

²⁶⁷ Спиноза Б. Сочинение в двух томах. Т. 2. М., С. 289.

оно простирается на каждого индивидуума самого по себе, рассматриваемого вне его связи с остальными частями природы, называется особенным провидением Бога. В качестве третьего свойства Бога Спиноза рассматривает предопределение, которое простирается на всю природу и на каждую вещь в особенности и исключает всякую случайность.

Субстанция – лишь один из полюсов спинозовской концепции природы. Другим его полюсом является бесконечное многообразие единичных, или отдельных вещей (*res singulares seu partitulares*). Абсолютно бесконечная субстанция, как причина самой себя, ничем не ограничена, любая же единичная вещь потому и является конечной, что она ограничивается другой вещью, «той же природы». Таково именно второе определение, открывающее этику и противопоставляющее вещь, «конечную в своем роде» субстанции как причине самой себя.²⁶⁸

В доказательстве реальности субстанции Спиноза опирается на разум и на высшую его способность – интуицию. С одной стороны – существует бесконечная субстанция, а с другой – бесконечный мир отдельных вещей, но последние – не бесконечное нагромождение разрозненных и изолированных предметов, а совокупность модусов, или состояний, единичных проявлений единой и единственной субстанции. «Отдельные вещи составляют не что иное, как состояния или модусы атрибутов бога, в которых последние выражаются известным и определенным образом».²⁶⁹ Если субстанция существует «сама в себе» и представляется «сама через себя», поскольку познается интуитивно, то модус «существует в другом и представляется через другое», поскольку его существование с необходимостью связано с существованием и познанием других вещей, других модусов.

В учении Спинозы о субстанции и модусах раскрывается аспект целостности и многообразия мира. «Различие субстанций, представляющееся вожделению, – только видимость, тогда как в действительности существует одна единственная субстанция, которая существует сама по себе и является субстратом всех других атрибутов; а равным образом и всех модусов, к какому бы атрибуту они ни относились».²⁷⁰ Как главное выражение целостности природы – «субстанция по природе первее своих состояний», т. е. модусов. В этом заключается первая теорема первой части «Этики».

Соотношение субстанции и модусов с необходимостью требует дальнейшей характеристики субстанции с точки зрения ее качественного содержания. Целям такой характеристики и служит понятие атрибута, неотъемлемого и определяющего свойства субстанции. Четвертое и шестое определения, чем открывающие «Этику» и характеризуют субстанцию с точки зрения присущей ей атрибутивности. Второе из этих определений отличает бога-субстанцию от атрибута, как абсолютно бесконечное от бесконечного в своем роде. Наивысшая причинность, какую представляет собой бесконечная субстанция, необходимость объяснять ее деятельностью все явления природы и человека требует приписывания субстанции бесконечного числа атрибутов.

Утверждая познаваемость субстанции в аспекте этих атрибутов, Спиноза встает на путь рационалистического истолкования Абсолюта. Протяжение и мышление составляют те неотъемлемые свойства субстанции, вне и без которых невозможно ничего объяснить в окружающей природе и в особенности в мире человека. Исследования относительно того, каким образом каждая отдельная часть природы согласуется с целым и как она сцеплена с остальными частями, являлись главными для Спинозы. «Каким образом вещи начали существовать и в какого рода зависимости они находятся от первопричины...».²⁷¹ Спиноза, таким образом, пытается обосновать триадическую связь между субстанцией, Богом и природой. Спиноза утверждает

²⁶⁸ Там же. С.200.

²⁶⁹ Спиноза Б. Сочинение в двух томах. Т. 2. М., С. 125.

²⁷⁰ Там же. С. 125.

²⁷¹ Там же. С. 350.

в ней первенство Бога как последней основы бытия и истинности. «Бог... – первая причина всех вещей, а также причина самого себя – познается из самого себя».²⁷² Он утверждает познаваемость Бога, исходя из интуитивного присутствия в нашем уме идеи актуальной бесконечности. Можно считать, что в произведениях Спинозы пантеизм достиг своей кульминации за всю предшествующую историю его существования. Философия Спинозы стала его классической формой выражения. Спиноза последовательно проводит в своем учении такой принцип пантеизма, как утверждение имманентности Бога природе, что привело его к отказу от деистических представлений о Боге, присущих Декарту, Гоббсу и множеству других философов той эпохи. Если сторонниками деизма, по словам автора «Этики», свойственно представлять Бога как «отдаленную причину» всех вещей, то по убеждению Спинозы, его следует мыслить, как их ближайшую причину.

Совершенно безликий и имманентный природе Бог полностью отождествляется Спинозой с субстанцией, которую он понимает подобно Декарту в универсально-философском, а не индивидуально-эмпирическом смысле. Если Декарт (1596–1650), известный философ-рационалист Нового времени, пришел к положению о существовании двух субстанций, над которыми возвышается Бог, согласующий их деятельность, то Спиноза рассматривает триединство в тождестве понятий Бога, субстанции и природы, где они едины по сути и представляют собой троичность единства. У Декарта нет триединства, есть дуализм мышления и бытия, и Бог представлен как деистический.

В философии Декарта и Спинозы, в отличие от эмпирической рефлексии, мышление вступает на вторую ступень рассудка – метафизическую рефлексию, которая развивается также в монадологической философии Лейбница.

Направления Нового времени, называемые эмпиризмом и рационализмом, встречаются друг с другом, так как из опыта мышление, в лице отдельных мыслителей, пытается вывести всеобщие законы, а разум, в философии рационализма, приобретает некоторое определенное содержание, исходя не только из абстрактной всеобщности, как в схоластике. В целом в философии Нового времени обозначилось стремление к истине как истине. Человек осознал, что он бесконечно свободен в мысли, и стал искать смысл в познании себя и природы, в котором увидел высшую сущность и всеобщий закон, субъективность и самосознание. Однако «познающее мышление» и «сознающее себя мышление» это совсем разные ступени развития. Для того, чтобы мысль перешла от познающей к сознающей себя, требуется наличие потребности у этого человека, который должен прийти к сознанию своей абсолютной раздвоенности, что и было представлено в эмпиризме и рационализме.

И. Кант (1724–1804), первый представитель классической немецкой философии, повернул русло философского развития мышления, сделав его предметом исследования и изменив сам объект мышления. Целью его философии было вывести законы работы мышления – таким образом, субъективное он сделал объектом анализа. Немецкий мыслитель критиковал философию Нового времени за то, что она мыслила природу, не зная законов мышления, слепо пользовалась им как инструментом, не зная правил пользования. Этот революционный взгляд Канта называют «коперниканским переворотом» в философии, где субъект превратился в объект, в котором все теоретические положения (т. е. все суждения, связующие два и более определения) обретают всеобщий и необходимый характер и уже не нуждаются в подтверждении со стороны опыта. Кант их определяет как априорно-синтетические суждения, данные до опыта. Кроме общей логики должна существовать и специальная логика, имеющая дело уже с правилами производства теоретических (априорно-синтетических) суждений, которые мы вправе расценивать как всеобщие, необходимые и потому объективные. На этом основании Кант делает вывод, что такая логика, специально трактующая принципы и правила теоретического приме-

²⁷² Там же. Т. I. С.493.

нения мышления, может и должна служить достаточным канонem для мышления, претендующего на всеобщность и необходимость своих выводов, обобщений и положений. Кант присваивает ей название трансцендентальной логики, или логики истины.

Синтез здесь является производством новых понятий. «В самом деле, – говорит Кант, – где рассудок ничего раньше не соединял, там ему нечего также и разлагать, и поэтому наши представления должны быть уже даны раньше всякого анализа их, и ни одно понятие не может по содержанию возникнуть аналитически». ²⁷³ Значит, первоначальными фундаментальными логическими формами оказываются не принципы общей логики, не основоположения аналитических суждений (т. е. не закон тождества и запрет противоречия), а только всеобщие формы, схемы и способы соединения различных представлений в составе некоторого нового представления, или схемы, при помощи которых обеспечивается единство в многообразии, способ и отождествление различного, объединение разнородного. Здесь важен синтез определений в составе понятия и суждения.

Налицо полный переворот в логике как науке о мышлении, на который не достаточно обращают внимания в современной философии, но именно здесь Кант и оказывается подлинным родоначальником принципиально нового диалектического этапа в развитии логики как науки, поскольку впервые начинает видеть главные логические формы мышления в категориях, включая тем самым в состав логики то, что раньше относили к компетенции метафизики, онтологии, но ни в коем случае не к логике.

Категории, понятия о необходимом соединении представлений в сознании являются принципами объективно значимых суждений. «...Так как опыт – есть познание через связанные между собой восприятия, – считает Кант, – то категории суть условия возможности опыта». ²⁷⁴ Поэтому любое суждение, претендующее на всеобщее значение, всегда заключает в себе категорию. Мы не можем мыслить ни одного предмета иначе как с помощью категорий. Именно Кант увидел основное содержание логики в категориальных определениях знания, стал понимать логику прежде всего как систематическое изложение категорий – всеобщих и необходимых понятий, характеризующих объект вообще. Категории суть ни что иное, как универсальные формы (схемы) познавательной деятельности субъекта, чисто логические формы мышления, понимаемого не как индивидуально-психический акт, а как «родовая» деятельность человека, как безличный процесс развития науки, как процесс формирования научного знания в индивидуальном сознании. Основоположником такой логики Кант считал Аристотеля, который, по его мнению, формы мышления рассматривал как формы бытия. Но любая попытка построить единую картину мира неизбежно рушится в самый момент ее осуществления, так как ее раскалывают разрушительные силы диалектики, а именно антиномии, имманентные противоречия, которые на уровне разума обязательно появляются. Искомая картина неизбежно внутри себя оказывается противоречивой, что для Канта равносильно ложной. Рассудок синтезирует чувственные данные, эмпирический материал, а разум у Канта – это тот же рассудок, только взявшийся за решение специальной задачи – за выяснение абсолютного единства во многообразии, за синтез всех своих схем и результатов их применения к опыту. Решая эту задачу, такой «разум» приходит с неизбежностью к противоречию, к саморазрушению.

Кант ставит перед собой задачу выявить и сформулировать специальные «правила», которым подчиняется способность мышления организовать воедино, в составе целостной теоретической схемы, все отдельные обобщения и суждения опыта, – установить законы разума, который, как высшая синтетическая способность, стремится довести синтетическое единство, мыслимое в категориях, до абсолютно безусловного.

²⁷³ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 59.

²⁷⁴ Кант // Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 52.

Триада как метод философского конструирования образует целостность системы Канта, которая представлена единством трех ее частей, раскрывающих три необходимые и всеобщие ценности культуры человечества, три ее «лика» – истину, добро и красоту. В первой части своей критической философии – «Критике чистого разума» немецкий мыслитель раскрывает то, каким образом мышление постигает истину, возможности, способности и границы человеческого познания; таким образом, исследуя законы мышления, развертывает трансцендентальную логику. Во второй части, «Критике практического разума» – Кант исследует внутренний нравственный закон, которым руководствуется человек в своих поступках, добродетельную способность разума, таким образом философ создает этику. Третья часть, «Критика способности суждений» посвящена исследованию природы красоты и способности человеческого суждения о ней, эстетического суждения, оценки прекрасного, тем самым Кант создает эстетику. Таким образом, критическая философия представляет собой триединую систему, в которой мышление раскрывается в логических формах, нравственном законе и эстетическом суждении.

Основной тезис критики «чистого», теоретического разума распадается на три вопроса – об условиях возможности математики, естествознания и «метафизики». Кант пытается доказать, что понять достоверную природу этих наук возможно лишь на основе идеалистического учения о пространстве, о времени и о предметах опытного знания, если рассматривать последние только как форму знания о них, а не содержание знания. По замыслу Канта, идеалистическое учение об априорных вещах, формах знания, выполняет задачу преодоления невозможности познания истины.

Достоверность научного знания он относит к логической всеобщности и необходимости, хотя, по Канту, всеобщим и необходимым не может быть знание, опирающееся на эмпирическую индукцию, которая может дать относительную, а не безусловную всеобщность и такую же – только относительную – необходимость. А так как положения математики и достоверные законы естествознания обладают не только относительной, но именно безусловной всеобщностью и необходимостью, то отсюда следует, что своим достоверным характером научное знание может быть обязано только априорным формам логической мыслимости. При этом условием договоренности математического знания являются, по Канту, априорные формы чувственности – пространство и время, а условием договоренности естествознания – априорные формы рассудка. Всеобщность и необходимость достоверных положений рациональной науки не могут быть обоснованы средствами опыта и требуют признания врожденных, априорных источников знания.

Обоснование достоверности точных наук – не единственная, и даже не важнейшая цель кантовского идеализма. Главное для Канта доказать существование трех таких «предметов» умопостигаемого мира, как бессмертие, свобода, бог, называемые им «вещами в себе». Кант стремился доказать существование этих «вещей» только на основе метафизики, обосновывающей непознаваемость «вещей в себе» и ограничение теоретического познания областью одних только явлений. «Вещью в себе» Кант прежде всего называл то, чем предметы познания являются сами по себе, то есть независимо от познания, от чувственных и логических форм, посредством которых эти предметы воспринимаются нашим сознанием. Таким образом, он полагал, что условно достоверная наука не является отражением объективной реальности, и поэтому достоверна только для нас, поскольку она согласуется со свойственными нам априорными формами чувственности и рассудка. Пространство и время, субстанция, причинность, взаимодействие – не предметы и не законы самих вещей, а только априорные формы нашего рассудка. Вообще, понятия науки – не копии свойств самих вещей, а категории.

Кант утверждал, что способность познания одновременно и безгранична и ограничена. Она безгранична, поскольку «наблюдение и анализ явлений проникают внутрь природы, и

неизвестно, как мы со временем продвинемся в этом».²⁷⁵ И в то же время наука по Канту ограничена, так как при любом углублении в свой предмет не может быть знанием объективной реальности, существующей вне и независимо от сознания.

Кант приходит к выводу, что философия невозможна в качестве догматической, то есть не предваряемой теорией познания науки об объективной действительности, но как таковая она необходимо приходит к диалектическому разуму, который имеет своим предметом три всеобщие идеи: идею о душе, идею о мире и идею о Боге. Исследуя возможности познания этих трех всеобщих областей знания, Кант делает вывод о том, что средствами трансцендентальной логики их сущность непознаваема. Разум (а в философии Канта – он еще выступает и как рассудок или метафизическая рефлексия) наталкивается на антиномии, неразрешимые противоречия в трансцендентальной логике. Для человеческого разума эта область соединения противоположностей является, по Канту; трансцендентной, «вещью в себе», сферой божественного, недоступной человеческому мышлению.

Кант считает, что высшая задача философии заключается в том, чтобы привести сознание человека к непоколебимому убеждению в их существовании. Именно с этой целью Кант и стремится обосновать учение о различии явлений и «вещей в себе», относя природу, как предмет научного знания, к миру «явлений», а свободу, бессмертие и бога – к миру «вещей в себе», которые непознаваемы.

В результате предпринятого Кантом исследования возможности познавания мышлением в «Критике чистого разума», знание получилось троичным: априорное, трансцендентальное и трансцендентное.

Вторая часть кантовской триады имеет ту же самую логическую основу, что и первая, конкретизируя ее определенностью человеческого действия. Вся работа, проделанная «Критикой чистого разума», должна, по мысли Канта, подготовить почву для обоснования практической философии, или этики. В «Критике практического разума» он доказывает, что искомое им определение общего для всех людей нравственного закона может быть лишь чисто формальным, то есть абстрактной формулой. Оно не должно заключать в себе никакого указания на действительное содержание мотивов и интересов, которыми человек обычно руководствуется в своих действиях. Формула нравственного закона не может иметь в себе никакой характеристики содержания предписываемой им деятельности. Если бы она заключала в себе указание на то, что именно человек должен делать, то нравственный закон тотчас же лишился бы своего безусловного значения и всеобщего содержания, характерного для действия каждого и всех. Закон, предписывающий определенные содержания нравственного действия, оказывается зависящим от постоянно изменяющихся фактических условий.

Формула основного закона практического разума, или «категорического императива», формулируется Кантом следующим образом: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы».²⁷⁶

По мнению Канта, только такое понимание нравственного закона может обеспечить ему значение априорного, безусловного и объективного правила, которое не зависит от предмета практических желаний, не требует никакой высшей, в том числе религиозной, санкции. Характерным выводом из этого учения Кант сделал различие легальности и моральности. Так как достоинства морального закона в нем самом, то моральным не может быть действие, совершенное по склонности эмпирической природы. Есть люди, которые делают добро, так как им выгодно или приятно делать его, такие поступки могут считаться только легальными, но не моральными, но поступок не потеряет своей моральной ценности, если он совершен согласно велению нравственного долга и в то же время согласно чувственной склонности. Необхо-

²⁷⁵ Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 326.

²⁷⁶ Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 261.

димо победить чувственность, преодолеть склонность к чему-либо, чтобы достигнуть истинной моральности. Достоинство нравственного человека должно быть осуществлено, долг должен быть выполнен, какие бы препятствия не воздвигала действительность.

Учение о нравственности Канта содержит его знаменитую идею о человеке как самоцели: все в мире имеет значение лишь как средство, и только человек – цель в самом себе.²⁷⁷ Нравственная воля не должна пользоваться им как средством, а рассматривать его только как самоцель. Кант считает это положение обязательным для отношения божественной воли по всему созданному ею разумным существом. Примечательно, что Кант отвергает стремление к счастью, как принцип этического поведения, поскольку из него не могут вытекать правила, которые годились бы для закона воли. Понятие о моральности и долге должно предшествовать всяким расчетам на удовлетворение: в моральном законе нет ни малейшего основания для необходимого соответствия счастью. Подобное соответствие достигается лишь в сверхчувственном мире «вещей в себе», и его условиями являются свобода, бессмертие и бог.

Признание свободы необходимо, так как иначе невозможно и признание личной ответственности человека за все им сделанное, и не возможно воздаяние. И хотя теоретическая способность недостаточна для обоснования свободы, последнюю следует принять как постулат, как необходимое требование практического разума. Такими же постулатами являются бессмертие и существование бога. Идея бессмертия обусловлена тем, что недостижимое в условиях преходящей чувственной жизни, высшее благо может быть достигнуто при условии, гармонии между нравственным достоинством и соответствующим ему благом. Действительной полной гарантией реальности нравственного миропорядка может быть лишь бог. Он устраивает мир таким образом, что поступки гармонируют с нравственностью, и приносят воздаяние душе в загробном мире, поэтому душа, гармония мира и бог проявляются в человеке через нравственный закон, но сущность их для человека есть «вещь в себе».

Триадическая система Канта, исследующая субъективное мышление, кроме способности его теоретического познания и способности практического желания, раскрывает еще одну, особую его функцию – суждение об удовольствии или неудовольствии. Чувство удовольствия стоит между способностью познания и способностью желания, а соответствующая этому чувству способность суждения соединяет разобщенные в предыдущих исследованиях области рассудка и разума. Поскольку для этих сфер были указаны априорные принципы, так и в отношении способности суждения Кант считает, что следует отыскать априорный принцип, представляющий переход от области понятия природы к области понятия свободы.

В третьей книге системы, «Критике способности суждения», Кант решает вопрос о возможности единства природы и свободы, исходя из того, что существование свободной причинности в природе не может быть доказано, поскольку ей свойственна в целом необходимость. Тем не менее, сверхчувственное может определять действия субъекта, а так как свободные действия должны осуществляться субъектом в мире природы и в полном согласии с условиями природной причинности, то должна существовать возможность соответствия между физическими законами причинности и их сверхчувствительным основанием в формальных законах разума. Действие же, согласно понятию свободы, есть действие целесообразное, и вопрос о возможной связи двух миров принимает форму вопроса о целесообразности.

Кант ставит вопрос о мыслимости целесообразности в нашем разуме. Он считает, что целесообразность есть объективное, независимое от нашего сознания, явление природы, поэтому может быть понятием теоретического познания. Кант исследует не реальные условия возникновения целесообразности в предметах природы или в произведениях человеческой деятельности, а условия самого сознания, при которых известный предмет или произведение рассматриваются нами, как целесообразные. Его интересуют априорные условия мыслимости

²⁷⁷ Там же. С. 263.

целесообразной организации согласно формам и функциям нашего сознания. Априорность этих условий есть общее понятие и необходимая данность человеческого сознания, она не зависит от эмпирической полезности для человека. «Критика способности суждения» посвящена как раз исследованию эстетической и телеологической способности суждения. В согласии с основной идеей «критической» философии Кант исследует лишь условия, при которых эстетическим оказывается наше субъективное суждение о предмете.

Эстетика Канта – прежде всего критика эстетического «вкуса» и анализ эстетической способности суждения. Кант отделяет прекрасное от приятного для того, чтобы подчеркнуть нечувственную природу красоты, чтобы утвердить независимость прекрасного от практического интереса. Всякий интерес вносит в суждение частную точку зрения, несовместимую с априорной всеобщностью и необходимостью, которые он ищет в форме эстетического суждения. Следовательно прекрасным может быть только то, что нравится всем без исключения и независимо от понятия о предмете. Иными словами, прекрасно то, что нравится непосредственно и притом одной лишь своей формой. Хотя красота, в эстетическом суждении, оценивается как форма целесообразности, но усматривается эта форма без всякого представления о цели.

Субъектом теории творчества Канта, является гений, прирожденная способность которого не имеет правил. Гений в искусстве и талант в науке различны, поскольку научный талант это относительная степень проницательности и одаренности к научному анализу, а художественный гений это специфическая способность выработки идей, неподвластная никаким подражаниям, непостижимая никаким изучением.

Вторая часть «Критики способности суждения» посвящена вопросу объективной целесообразности в природе. Целесообразность, которая основывается на пригодности, не является объективной, она относительна и случайна, поэтому не дает объективного телеологического суждения. Чтобы вещь могла дать повод рассматривать ее как объективную цель природы, она должна быть организмом. Кантовская критика телеологической способности суждения есть, прежде всего, исследование суждений о целесообразном строении организмов и вещей как целей природы. И животное и растение рождаются всегда как животное и растение конкретных видов и постоянно воспроизводятся с одной стороны как действие, с другой – как причина. Поэтому цели природы, с точки зрения Канта, могут существовать только в качестве организмов и не могут быть мыслимы или объяснимы по аналогии с какой-либо из известных нам физических или естественных способностей.

Исследуемая в третьей книге способность суждения, является соединяющим звеном между теоретическим познанием и практическим желанием, как и объединяющая функция сознания – суждение об удовольствии и неудовольствии. При этом Кант отделяет удовольствие, доставляемое прекрасным, от удовольствия, источником которого являются приятное и доброе, тем самым отделяет эстетику от этики и от других наук. Объединяющим эти положения является то, что к идеалу совершенства, по Канту, приближено лишь то, что имеет целью существование в самом себе. Ее имеет только человек, поэтому только он может быть идеалом красоты, и лишь человечество способно быть идеалом совершенства. Таким образом, внутренняя логика Канта соединяет три части «Критики способности суждения» в целое и представляет триединство.

Кант использует триадичность как способ конструирования своей системы критической философии в целом, но не как способ конструирования логики. Напротив, он утверждает границы для развития способности мышления, когда оно в качестве диалектического разума приходит к отрицанию антиномий, связь противоположностей он относит к сфере непознаваемого трансцендентного.

Еще у Аристотеля была попытка сделать из логики систему, но внутри нее еще объективно не могло быть мышления посредством единства противоположностей. История мыш-

ления должна была пройти долгий путь своего развития, чтобы «взрастить» язык и метод диалектики, показывающий возможность мышления триадами. Кант же логически раскрыл необходимое, закономерное движение мышления к диалектике разума, раскрывая ее в антиномиях как всеобщих противоречиях.

И. Г. Фихте (1762–1814), ученик Канта, был первым, кто начал свою систему с противоречивой триады, указывающей на единство «Я» и «не-Я» в «Я». Он стремился от начала до конца изложить «Наукоучение», используя эту диалектическую форму, исходя и оставаясь в рамках субъективного мышления. Следуя принципам субъективного идеализма своего учителя, он оставляет за пределами своей логики субстанциональное отношение мышления и бытия, субъективного и объективного – главной противоречивой и единящей в себе триады философии.

Фихте утверждает, что реальность это не субстанция, а субъект и дух, что равносильно положению, и что она есть деятельность, процесс, точнее, самодвижение. У Фихте субъект собственное Я полагает самое себя, так как его суть заключается в деятельности самополагания. В бессознательном полагании не-Я дан его предел, который в динамике все время преодолевается. Фихтеанское Я не достигает завершенности, так как граница отодвигается в бесконечность в виде незавершенной прямой. Ее порок – в разобщенности сущего и должного, следовательно, структурное противоречие системы остается для Фихте все же непреодолимым препятствием. Кроме того, он вынужден был оставить самосознание субъекта без объективного, однако смелость метода Фихте заключается в том, что, несмотря на вывод Канта о невозможности разрешения разумом противоречий, он начинает свою систему с нарушения запрета своего учителя, более того, кладет в основание метода противоречие. Оставаясь на позиции кантовского субъективизма в своей философии, Фихте не раскрывает истинно-диалектического противоречия, останавливаясь на уровне разработки и систематическом использовании метафизической рефлексии. Но в этом и заслуга великого ученого, который приучает держать противоречие в голове и, разрешая его, заставляет логически продвигаться дальше. Он выработал метод триадического мышления.

Ф. В. Й. Шеллинг (1775–1854), еще один немецкий гениальный философ, продолжает исследовать развитие логики на ее пути к триадическому содержанию. Его большая заслуга состоит в том, что он всеобщее и истину понимает как единство противоположностей субъекта и объекта, мышления и бытия, предлагает их абсолютное тождество. Каждый из этих моментов в его философии трансцендентального идеализма не существует отдельно, вне своей противоположности. Шеллинг, доказывая нераздельность этих моментов, вывел философию за пределы области субъективного, стал рассматривать ее как тождество субъективного и объективного.

Философия трансцендентального идеализма Шеллинга представлена ступенчатой системой возрастающего тождества и уменьшающегося различия, а в другом случае, возрастающим различием и уменьшающимся тождеством. Таким образом, он надеялся избежать пантеизма в своей философии с помощью такой системы тождества и различия.

Шеллинг представил абсолютное единство субъективного и объективного, раскрывая его односторонне как индифферентное, лишнее в самом себе противоречия, без источника движения, и поэтому не означил необходимости его диалектического развития. Он оказался не в состоянии выразить единство субъекта и объекта, мышления и бытия как необходимый результат диалектики всеобщего единства, определяющего себя к развитию противоположностей, снятие которых обнаруживает истинность конкретного единства. Эту задачу решает другой немецкий мыслитель – Г. В. Ф. Гегель (1770–1831). Но прежде, чем перейти к триадическому способу решения этой задачи в его всеобъемлющей философии, следует сказать еще о вкладе в религиозную философию Шеллинга, который в свой поздний период творчества, в «Философии откровения», возвращается к толкованию соотношения лиц в божественной Троице. Глав-

ная разница Шеллингова и традиционных подходов состоит в том, что из трех начал Божества личностью, ипостасью в вечном и абсолютном смысле у Шеллинга является лишь первое – отеческое начало, а два других восходят к Отцу, делаются ипостасями только в ходе теогонически-космического процесса, включающего в себя не только сотворение и развитие свободного мира, но и обратный возврат его в лоно Божества.

Шеллинг рассуждает таким образом, что Христос как наследник Отца, «одолев всех своих врагов, все противящееся Богу, возвращает Отцу царство (то бытие, которым он владеет донныне) и вместе с этим бытием сам возвращается в него, однако даже здесь не утрачивает своей личности и господства над этим бытием, ибо именно потому, что Отец владеет им как бытием, которое Сын снова полагает в него, оно остается в Отце бытием как Отца, так и Сына, и именно этим последним моментом полагается совершенное единство, общность бытия Отца, Сына и Духа, который, в конечном счете, главенствует над всем и в этом смысле тоже владеет бытием».²⁷⁸

В концепции творения мира у Шеллинга кроме Божественных лиц фигурируют «потенции», вовлеченные в исторический процесс и представляющие собой моменты тварного мира. В «Философии откровения» Шеллинг так разъясняет начало сотворения мира Богом и его дальнейшего существования: «Начало всего существующего в нем самом можно мыслить как обращенность чистого субъекта к бытию, которое само будучи еще несущим, есть только то, чем может быть. Итак, обращенность чистого субъекта к бытию, которое само будучи еще несущим, есть только то, чем может быть, которая еще без бытия и, следовательно, мыслится только как потенция, голая возможность: таково внутреннее начало всякого существования... Tarotentiаргма благодаря своей бесконечной отрицательности представляет собой влекущую потенцию такого же бесконечного бытия, которое поэтому есть второе и вместе с нею только сущее... будучи по своему определению обращенным к бесконечному бытию, в той мере, в какой оно является никуда не переходящей возможностью, субъект, как переходящая потенция, может отворотиться от этого бытия и сам перейти в бытие, где он попирает и не признает бесконечное бытие, как прежде привлекал его и тяготел к нему. Однако именно потому что сущее, которое уже положено вместе с чистым субъектом как влекущим и объектом как влекомым, именно потому что это сущее все-таки расторгнимо, совершенно сущее полагается только третьим, которое в одном и том же предстает как субъект и объект и, следовательно, как нерасторжимый субъект-объект... как третье. Из того, что предстает перед ним, из непосредственной возможности быть, предмыслимого бытия и того, что, превосходя первое и второе, свободно от них, Бог слагает первообраз всякого существования, в котором берет начало все действительное существование. Однако он еще не имеет этот прообраз как существенный в себе. Чтобы его осуществить, то, что в нем предстает как возможность бытия, должно обратиться вовне, само стать сущим и тем самым упразднить предмыслимое бытие, а именно вознести его, повисить, возвести в потенцию. Однако именно через это и третье, а именно нерасторжимый субъект-объект, исключается и отрицается. При этом названные три элемента всякого существования не распадаются совершенно, ибо именно Бог является в них неодолимым Единым, которое все-таки удерживает их вместе даже в их взаимном напряжении».²⁷⁹

М. Френч, немецкий философ, исследовавший в своей работе «Трансцендентность и троичность»²⁸⁰ всевозможные направления философского истолкования Троицы, высказывает свое мнение, что в основе «Философии откровения» Шеллинга лежат фундаментальные каббалистические представления. Согласно этим представлениям «Философия откровения» является учением о том, как сокровенное, несказанное высшее Божество (ничто или бесконечное)

²⁷⁸ Шеллинг Ф. В. М. Философы откровения. Т. 1. СПб., 2000. С. 414.

²⁷⁹ Шеллинг Ф. В. Й. Философы откровения. Т. 1. СПб., 2000. С. 396–397.

²⁸⁰ Френч М. Трансцендентность и троичность // Вопросы философии. 2002. № 11. С. 103.

проявляется ради того, чтобы дать бытие своему «другому» – конечному существованию. Ключевым моментом представлений о Боге является самоограничение Божества, его стягивание, уход в себя, предпринимаемый в самом начале творения, чтобы благодаря этому возникло «Место», пустое «пространство» для тварного мира. Это является некоей жертвой, приносимой Богом, – Его отказом от части своего бытия, и эта жертва с необходимостью предшествует всей цепи последующих эманаций Божества, всех актов собственно творения».²⁸¹

Сам Шеллинг, рассматривая моменты триединства в возрождении мира за счет «потенций», выделил в качестве первого момент таутусии, вторым моментом, необходимым для научного развития учения о триединстве, – момент гетероусии, а третьим моментом выступила омоусия, где потенции сходятся. Без отдельного существования потенций, следовательно, без гетероусии нет перехода к омоусии.

Как видно, Шеллинг исходит из тринитарного процесса, в начале которого существует только первое Лицо Троицы-Отец, он есть Божество. Сын и Дух исходят от Отца следующим образом: они исключаются Отцом из сферы божества и лишь в теологически-космическом процессе приближаются к Отцу, – так что в конце развития все три Божественных Лица суть один Бог. Шеллинг, называя три момента этого процесса таутусией, гетероусией и омоусией, считает, что они осуществляются таким образом: Отец, будучи абсолютным Духом, в состоянии своеобразной «Божественной иронии» предпринимает некую «перестановку»

Своих трех образов – в-себе-сущего Духа, для-себя-сущего Духа и в-себе-и для-себя-или у-себя-сущего Духа; при этом начало единства этих трех образов он обращает внутрь Божества, а начало множественности обращает наружу, благодаря чему образуется универсум или единство, обращенное вовне.²⁸²

Бога Шеллинг в конечном счете понимает как трансцендентное, ставшее имманентным содержанием разума, который открывается мышлению, когда оно проходит путь, отправляясь от допущения того, что ему совершенно незнакомо, что всегда предшествует опыту и осмыслению в понятиях; затем же мышление, постоянно вспоминая об этом абсолютно трансцендентном, идет вперед, чтобы «погрузиться» в эмпирическое. В этом процессе предмет мышления становится действительное и познается. При этом открывается трансцендентное – сверхсущее. Шеллинг проводит различие между Божеством и абсолютной Личностью, которую можно познать по ее свободным поступкам, в которых участвует и которые завершает мышление.

Возвращаясь к философии Гегеля, следует отметить ее самый высокий уровень раскрытия возможностей логических способностей человеческого мышления в триадической форме.

Триада Гегеля является не только способом конструирования системы в целом, но и методом изложения содержания ее частей. Триада в философии Гегеля выполняет роль аристотелевской формы, которая творит мир и является его субстанцией, сущностным содержанием и, как «форма форм», – Богом. Гегель превратил триаду в универсальную форму всякого процесса развития: исходный момент, переход в противоположность, т. е. отрицание, синтез противоположностей в новом единстве (снятие, отрицание отрицания).

Полная система основных идей философии Гегеля очень объемна. Речь идет об одной из богатых и сложнейших (а также труднейшей в освоении) философских концепций. Позиция Гегеля заключается в том, что дух в самопорождении создает и преодолевает собственную определенность, становясь субъектом и бесконечным в своем самоопределении. Дух как процесс последовательно создает нечто определенное, а значит и отрицательное, то есть противоположное другому. Бесконечное – позитивность, реализуемая через отрицание отрицания, свойственное всему конечному. Гегелевский бесконечный Дух кругообразен, начало и конец

²⁸¹ Френч М. Божественное отступление и возникновение мира // Вопросы философии. 2000. № 4. С. 86.

²⁸² См.: Шеллинг Ф. В. Й. Указ соч. С.412–419.

совпадают в динамике: частное всегда разрешается во всеобщем, сущее – в должном, реальное – в разумном.

Движение как свойство Духа, подчеркивает Гегель, – это движение самопознания. В циркулярном движении духовной основы философ различает три момента: бытие-в-себе; инобытие, бытие-для-другого; возвратное бытие-в-себе-и-для-себя. Гегель иллюстрирует эту схему известным примером «эмбрион-человек». Последний момент, когда личность не просто дана себе, но и для себя, наступает вместе с моментом созревания разума, который и есть ее подлинная реальность.

Те же процессы можно наблюдать и на других уровнях реальности, на которых в разных формах развивается одна и та же идея, поэтому Абсолют у Гегеля выступает как некий круг кругов. Сам Абсолют проходит три стадии: идея, природа, дух. Идея (логос, чистая рациональность) содержит в себе принцип саморазвития, в силу которого она в самоотчуждении сначала объективируется в природу, а затем, через отрицание отрицания, возвращается к себе самой в духе. На основе этого Гегель строит систему философии как триаду из логики, философии природы и философии духа, которая рассматривает развитие всеобщей идеи. Идея-в-себе (логос) изучается логикой. Идея-в-и ном (природа), изучается философией природы. Идея-в-себе-и-для-себя (дух), изучается философией духа.

Задача, которую Гегель выполняет в своем философском творчестве, это применение «нового метода», заключающегося в диалектике, позволяющего не только единой логической нитью объединить информационный материал в систему, но и «заставить», показать, как он может сам двигаться, повторяя развитие действительности.

Понимание «трех сторон», или моментов диалектического движения, проясняет глубинную, подлинную основу диалектического мышления Гегеля. Первый момент назван Гегелем «абстрактной, или рассудочной, стороной»; второй определен как «диалектическая (в узком смысле), или негативно разумная сторона»; третий обозначен как «спекулятивная, или позитивно разумная, сторона». Рассудок – это способность человеческого мышления, которая абстрагирует определенные понятия и фиксирует внимание на определенности последних, различает, разграничивает, останавливаясь на определениях. Рассудок анализирует их различая, соединяя, обобщая, синтезирует. Рассудок дает неадекватное познание, замкнутое в границах конечного. Действительность же находится в постоянном движении, поэтому, показывая ее, философское мышление должно найти источник движения и поэтому выйти за пределы рассудка.

Выход за грани рассудка есть особое свойство «разума», имеющее как «отрицательный», так и «положительный» момент. Отрицательный момент разума заключается в способности выведения на свет противоречий и противоположностей, которые избегает рассудок. Всякое определение обращается, таким образом, в свою противоположность (и наоборот), почти растворяется в ней. По этому поводу Гегель пишет, что диалектика «является тем имманентным выходом за пределы, в котором односторонность и ограниченность определений рассудка выражаются через суть, т. е. в собственном отрицании. Всякое конечное выступает как отрицание себя самого. Вот почему диалектика – это движущая сила научного развертывания мысли и тот единственный принцип, который вносит в содержание науки имманентную связь и необходимость, так что в нем заложена подлинная, а не кажущаяся способность подняться над конечным (т. е. над каждым отдельным определением конечного)».²⁸³ Отрицательное, возникающее из диалектического момента, состоит в отношении к «другому», которое выявляет каждая из противоположностей, когда, соизмеряет себя с другой; оно действует как пружина, направляющая свой толчок от границ противоречия к высшему синтезу, являющемуся спекулятивным моментом, т. е. кульминацией диалектического процесса.

²⁸³ Гегель Г. В. Ф. Паука логики. Т. 3. М., 1972. С. 57.

«Спекулятивный» или «положительно-разумный» момент есть постижение единства противоположных определений или положительное, возникающее в результате разрешения противоположностей (синтез противоположностей). «Спекулятивный элемент в его истинном смысле, – пишет Гегель, – содержит в себе уже разрешенными те противоречия, на которых останавливается рассудок (включая и противоречие между субъективным и объективным); тем самым он доказывает свой конкретный и всеобщий характер».²⁸⁴

Диалектика, как реальность бытия и мышления, представляет собой описанное здесь, воспроизведенное в мышлении, неустанное круговое движение действительности, делаая действительность разумной, а все разумное действительным. Это является одним из центральных принципов философии Гегеля.

Первая часть триады гегелевской системы – логика, сама представляет триаду, составляющую единство бытия, сущности и понятия. Фундаментальный тезис гегелевской логики состоит в том, что мышление и бытие находятся в единстве, а различные категории, посредством которых развивается логика, могут быть поняты как последовательные определения Абсолюта. От первой триады, выразившей тождество в «спекулятивном» смысле, – тождества и нетождества как бытия и небытия – он переходит к более высоким триадам, более богатым, конкретным определениям Абсолюта. «Логика – царство чистого мышления. . . истина, как она есть в себе и для себя. . . Божественное в его вечной сущности до сотворения природы и конечного духа»,²⁸⁵ – пишет Гегель.

Логика бытия определяется триадой качества, количества и меры, где качество – понятийное определение, непосредственно совпадающее с вещью, в понятии количества же само качество игнорируется и мыслится как индифферентное. Мера есть синтез, снимающий и удерживающий два предыдущих момента, единство качественного и количественного, то есть это качественное количество, или иначе – «правило» любой операции измерения.

Абсолютное начало Логики образуется первой триадой, состоящей из бытия, небытия и становления. Мышление – это движение, и как таковое оно проявляется в становлении, которое предполагает непрерывный переход от бытия к небытию (и наоборот).

«Нечто» отсылает от своего определенного бытия к «иному», другому нечему, которое, в свою очередь, требует своего «иного», и так далее до бесконечности. Бесконечное нельзя понять в данном случае иначе, как бегство от конечного, что описывается прямой без предела и не является истинным бесконечным, оно ложно, так как проистекает от рассудка. «Истинная бесконечность» – разумная бесконечность, кругообразна, точнее, представляет собой циркулярный процесс, цель которого – достичь самого себя через иное. Но есть и другой ошибочный способ мыслить бесконечное, как в старой метафизике, уносившей его за пределы конечного, то есть в духе бесконечной трансцендентной субстанции. Бесконечность, по Гегелю, – это непрерывное диалектическое преодоление конечности конечным.

Вторая часть логической триады – сущность. Чтобы найти корни бытия, следует идти вглубь, этим занимается логика сущности, которая означает свернутое в понятии бытие, конденсированное в себе, поэтому логика сущности изучает мысль, идущую в основание бытия, желающую видеть, что скрывается за его поверхностью. Посредством трех основных категорий – рефлексии, феномена и актуальной реальности – Гегель указывает три ступени углубления в основание бытия: кажимое, являемое и полностью манифестируемое. Между чистой видимостью и полной проявленностью есть диалектическая связь взаимнообратимости.

Противоречие в системе Гегеля является отношением элементов триады, которая является источником ее развития. «Все противоречиво в себе. . . в этом истина и суть вещей», «один из самых тяжелых предрассудков старой логики состоит в непонимании, что противоречие –

²⁸⁴ Философия Гегеля: проблемы диалектики / отв. ред. Т. И. Ойзерман, Н. В. Мотрошилова. М., 1987. С. 98.

²⁸⁵ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. С. 88.

такая же сущностная детерминация, как и тождество... Если и необходимо удерживать две эти детерминации как отдельные, то именно противоречие следует считать более глубоким и более существенным, ибо тождество есть не иначе как определение простой непосредственности, мертвого бытия; напротив, в противоречии – пружина любого движения и витальный корень. У всего живого есть инстинкт активности, постольку поскольку оно противоречиво изнутри».²⁸⁶

В главе «Сущность», как средней части «Логики», Гегель рассматривает знаменитое понятие «истины». Пару «субстанция-акциденция» он видит отраженной в паре «причина-следствие», от которой движение происходит ко всем последующим выводам логики сущности. Всякое следствие имеет, в свою очередь, причину, и так до бесконечности, однако это не прямолинейный прогресс, а замкнутый на себя круг, поскольку мы имеем дело со взаимодействием, в котором причина и следствие, активное и пассивное отождествляются.

Третьим моментом главной логической триады является понятие. В части, посвященной логике понятия, Гегель говорит о «субъективной логике» (после двух разделов «объективной логики»), которая вводит субъекта познания в высшую сферу, истина сущности лежит в понятии, под которым Гегель понимает весь результат логического движения. Понятие – это мыслящее Я, которое создает самое себя и, тем самым, логические определения, из чего следует, что мы находимся уже на уровне разума, а не рассудка. «Рассудок трактует понятие как простую форму мысли или, точнее, как всеобщее представление. Такое понятие отсылает к утверждению мертвому, пустому и абстрактному, на что жалуются те, кто взывает к сердечным чувствам. В действительности всё как раз наоборот. Именно понятие – принцип любой жизни, формы и содержания содержит в себе как преодоленные все определения предшествующей мысли. Конечно, понятие мыслится как форма, но только как бесконечная форма, творящая, включающая в себя все богатство содержания, само время и разрешающая самое себя. Оно абстрактно, если под конкретным понимать нечто чувственное, все, что непосредственно воспринимается. Ясно, понятие нельзя взять в руки, все видимое, осязаемое остается позади... Понятие абсолютно конкретно: оно есть, постольку поскольку включает в себя идеальное единство бытия и сущности и, стало быть, все богатство этих двух сфер».²⁸⁷ Абсолют конкретен как понятие, если мы в состоянии усвоить его более высокий смысл, чем тот, что доступен рассудку.

Умозаключение дает единство трех моментов: всеобщности, особенности и единичности. Гегель трактует умозаключение как всеобщее, которое посредством частного (вида) индивидуализирует себя, либо наоборот: индивидуум, который через частное (вид) становится всеобщим. В контексте гегелевской логики «всякая вещь есть умозаключение». Форма силлогистически связывающая общее с единичным посредством среднего элемента – особенного (партикулярного = species), – есть универсальная форма всего сущего.

Гегель понимает свою систему как одно гигантское умозаключение, три момента которого – логическая Идея – не что иное, как самосознание, раскрытое в Абсолюте, следовательно, содержание, которое логика представила посредством диалектики. Идея представляет собой тотальность категорий логики и их развернутых отношений.

Философия Природы является второй частью триады гегелевской системы. В ее первой части Гегель дал «представление Бога, как он есть в вечной сущности до сотворения природы и конечного духа».²⁸⁸ Именно природе и духу посвящает он две другие части системы.

Разделы философии природы отражают триаду понятия в логике, согласно которой Гегель раскрывает «механику», изучающую универсальную телесность, внешнюю простран-

²⁸⁶ Гулыга А., Гегель. М., 1970. С. 95.

²⁸⁷ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. С. 131.

²⁸⁸ Там же.

ственность, «физику», идущую дальше понятия механической массы, вникающую в магнитные, электрические и химические процессы, и «органику», изучающую как рождается жизнь.

Возвращаясь к триаде Идея-Природа-Дух, можно сказать, что Идея есть лишь познавательное понятие и потому логическая возможность духа. А дух – реализация этой возможности, живое самопознание Идеи. Дух в действительности становится *Fin* последним, а первичным моментом.

Философия духа структурирована, как и другие части гегелевской системы, в виде триад: субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух, который есть Бог, как полнота жизни и познания. Триадические этапы субъективного духа таковы: антропология, изучающая раннюю стадию роста души, поднятую как свое духа, или как аристотелевский потенциальный ум; феноменология, ведущая от сознания через самосознание к разуму (разум, знающий себя как бытие всех вещей, есть дух, хотя и не полностью развернутый); психология, изучающая теоретический дух (который знает предметы как отличные от себя), практический дух (как деятельность, изменяющая предметы) и свободный дух как синтез первых двух моментов.

Объективный дух представляет собой право, моральность и нравственность.

Реализовавшись в истории как свобода, идея возвращается к самой себе в абсолютном самопознании, таким образом, абсолютный дух представляет собой идею, познавшую себя абсолютным образом. Знание духа о самом себе не является мистической интуицией, а реализуется в диалектическом триадичном процессе, представляющим собой развитие искусства, религии, философии. Это три высшие формы, посредством которых мы познаем Бога, а он познает самого себя: через чувственное созерцание (эстетику), представление веры и посредством чистого понятия. Будучи равными по содержанию, эти три царства абсолютного духа различаются по форме: первая форма – непосредственное знание, а потому чувственное. Вторая форма – субъективное знание представления, третья – свободное мышление абсолютного Духа.

Форма чувственного созерцания, которую представляет искусство, несет в сознание единство понятия и индивидуального, что и является сутью прекрасного. Религия имеет форму представления, поскольку, как говорит Гегель, абсолют перемещается из объективности искусства во внутренний мир субъекта. Если произведение искусства чувственным образом представляет истину, дух как объект, то религия добавляет к этому внутреннюю преданность души и сердца. Интимность религиозной преданности не есть самая высокая форма духовного, ее превосходит свободная мысль как самая чистая из форм познания. С ней наука приходит к собственному содержанию, соединяющему понятие с чувственными представлениями, объективность искусства и субъективность религии, и представляет третью форму абсолютного духа, философию. Мысль в ней, с одной стороны, самая внутренняя субъективность и, с другой стороны, самая объективная и действенная всеобщность.

Гегель в любом понятии выделяет три момента: непосредственное единство, распадение во множественности и опосредованное единство; каждый из них сам, в свою очередь, есть новое понятие. Триадический процесс Гегель раскрывает следующим образом: «Абсолютное, как бы по своей доброте, отпускает от себя единичности, чтобы они наслаждались своим бытием, и это же наслаждение само затем гонит их обратно в абсолютное единство».²⁸⁹ В рамках теории познания движение от первого чина триады к третьему может быть рассмотрено как движение от абстрактного к конкретному. Переходы между моментами триады, по Гегелю, «это поступательное движение столь же аналитично, сколь и синтетично; аналитично, т. к. имманентной диалектикой полагается лишь то, что содержится в непосредственном понятии; синтетично, т. к. в этом понятии это различие еще не было положено».²⁹⁰

²⁸⁹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. С. 102.

²⁹⁰ Там же.

Триадичность – чрезвычайно общее свойство логики и, следовательно, по Гегелю, всего мироздания. Каждый ее момент вновь может быть рассмотрен в виде триады, и любое понятие несет на себе в той или иной пропорции свойства всех трех сфер логики.

2.6 Русская философия о триединстве и сущности Троицы

Основной проблемой, стоящей перед философией и религией, всегда была проблема объяснения Абсолюта или Бога, и в этом пункте религия и философия имеют самую важную точку соприкосновения, однако есть некоторая разница в подходах религии и философии к разрешению проблемы, связанной с Абсолютом. В религии Бог не является объектом свободного изучения, скорее его можно назвать предметом «догматического изучения», при этом Бог может познаваться только в границах, определенных догматикой. Философия же познает Абсолют свободно.



Русские религиозные философы представили своеобразную картину поиска решения тех проблем, которые возникают в нашем разуме при осмыслении понятия Абсолюта. Они делали это, исходя из возможностей христианской догматики. Это же является и основным доводом, согласно которому можно говорить о рождении и существовании в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX века традиции философского осмысления христианских догматов с целым рядом присущих ей особенностей. Главной из них является то, что весь Серебряный век русской философии проходил под знаком исследования ключа к «тайне Трех», к тайне божественного триединства. Многие русские философы становились религиозными на пути понимания Троицы.

Идеи крупного русского философа В. С. Соловьева (1853–1900) с точки зрения поставленной проблемы заслуживают особого внимания. Его софиологическая система раскрывает взаимоотношения в триединстве Троицы, привлекая и соединяя «метафизику сущности» и «метафизику свободы». Современный немецкий философ М. Френч, исследуя историю этого вопроса, считает, что философия В. С. Соловьева является доминантой развития теории хри-

стианской Троицы.²⁹¹ В его историософской концепции наибольшее значение имеют три идеи: идея единства мира как гармонического целого, обладающего способностью эволюционирования, идея космической природы всеединства и идея предназначения человека.

Идея всеединства пронизывает всю философию Соловьева: «Существует ли и в чем заключается высшее благо, или то единое, чему необходимо подчиняются все прочие блага как безусловному мерилу (примерил) желательности вообще?»²⁹² Отвечая на этот вопрос, он находит истинное благо именно во всеединстве. В его постепенной реализации философ видит смысл и цель мирового порядка. Природный мир, по Соловьеву, является воплощением божественного порядка, а посредником между Богом и сотворенным им миром, природой, служит мировая душа, мудрость божья – София, выступающая связью между Богом и его творением, и придающая всему разумность и смысл. При этом связь осуществляется как нисхождение через Софию Божественной активности до человека и восхождение через церковь активности человека до Бога. Последняя трактуется Соловьевым не как пассивное богочитание, что характерно для церковной интерпретации, а как совместная деятельность Бога по пересозданию мира. Таким образом, отношение Бога и мира русский философ раскрывает через Софию, Бога и человека, а именно посредством их триединства.

София-Премудрость Божья является второй после всеединства важнейшей категорией, пронизывающей всю философскую систему В. С. Соловьева и имеющей прямое отношение к космическому видению окружающей действительности и невидимому миру. (София-Премудрость, которая лучезарным светом разливается по всей Вселенной),²⁹³ в отличие от абстрактно-философского «всеединства» доступна чувственному восприятию, но только подвижникам и только в минуты наивысшего вдохновения. Сам В. С. Соловьев испытывал соприкосновение с неземной вселенской силой в образе Премудрой Софии, встречи с которой описаны русским философом в поэме «Три свидания».

Третьей важной категорией В. С. Соловьев считает богочеловека, который играет существенную роль в историческом процессе. При объяснении его, он исходит из двух главных субъектов: Бога и человека. На основе этого В. С. Соловьев строит свою концепцию богочеловечества, которая базируется на триадической формуле: противоположностями выступают совершенный Бог и грешный человек, а синтезом их является Иисус Христос, который согласно христианской догматике есть полный Бог и полный человек. Его образ служит не только идеалом, к которому стремится индивид, но и высшей целью истории в целом. Сама история человечества есть не что иное, как единый богочеловеческий процесс, создающий все более совершенные формы общества.²⁹⁴

Мировой космический процесс проходит, по мнению Соловьева, много последовательных ступеней своего развития: от формирования звезд до создания совершенной формы человеческого организма. В человеке природа перерастает самое себя и переходит в область бытия абсолютного. Имея в своем сознании божественную идею и выступая одновременно частью природного мира, человек является проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность вселенной. Тем самым, каждый человек своей глубочайшей сущностью уходит в вечный мир, является необходимым звеном в абсолютном целом, в едином космосе – в этом видит предназначение человека В. С. Соловьев.

Человек у В. С. Соловьева вводится в самый центр природного мира с единственной задачей оберегать этот мир от разрушения, в этом смысл жизни человека и божественный замысел его создания. Человек, по его утверждению, «не только участвует в действии космических

²⁹¹ Френч М. Премудрость личности // Вопросы философии. 2000. № 4. С. 70

²⁹² Соловьев В. С. Сочинения. Т. 1. М., 1988. С. 204.

²⁹³ Там же.

²⁹⁴ Соловьев В. С. Статьи из энциклопедического словаря // Сочинения: в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 441.

начал, но способен знать цель этого действия и, следовательно, трудиться над ее достижением осмысленно и свободно».²⁹⁵ Перед человеком стоит задача осуществления нравственной организации материальной жизни, что возможно лишь на основе любви к природе. В историческом развитии В. С. Соловьев выделяет три типа отношения человека к природе: традиционно восточный – «страдательное подчинение ей»; классический западный – отрицательно-деятельное отношение, пользование природой как безразличным орудием; положительно-деятельное отношение – «утверждение ее идеального состояния – того, чем она должна стать через человека».²⁹⁶ Таким образом, посредством человека должно осуществиться воскрешение природы.

В поэзии Соловьева общественная сущность человека была трансформирована в софийно-эротический цикл, который как раз и дает возможность понять сущность эстетического космизма этого религиозного философа в полном объеме. Героиней софийно-эротического цикла является Вечная Женственность – «темного хаоса светлая дочь», как сказал Соловьев в одном из своих стихотворений. Он делит любовь на земную (Афродита Пандемос) и небесную (Афродита Урания). Их отношения определяются в процессе; чем напряженнее, глубже интимные переживания поэта, тем более тесно сближаются они с божественной красотой Космоса, так как Вечная Женственность, по представлению Соловьева, являет собой объективную красоту мира, которая «все, чем красна Афродита мирская» совместит «чище, сильней, и живей, и полней».²⁹⁷ Здесь в эстетических категориях провозглашается тот факт, что личное глубочайшее чувство любви пронизано запредельным, трансцендентным, божественным. Человек, испытывающий подлинно любовные чувства, экзистенциально переживающий красоту человека или природы, причащается к красоте божественного Космоса, смыслу и сущности мировой гармонии.

В. С. Соловьев считает, что природа человека, одновременно познающего и входящего в состав философии как один из величайших ее предметов, предстает в трех основных формах своего бытия: в форме чувства, мышления и деятельной воли. Одновременно они образуют «начала» или факторы общечеловеческой жизни и имеют свой предмет. Чувство имеет своим предметом объективную красоту, мышление – объективную истину, воля – объективное благо.

Далее В. С. Соловьев выделяет три сферы человеческого бытия: творчество, знание, сферу практической деятельности, которым присущи три «степени» выражения – материальная, формальная и абсолютная. Творчество выражается как техническое художество, изящное художество, мистика; знание – как положительная наука, отвлеченная философия, теология; практическая деятельность на уровне материального воплощения предстает как экономическое общество (земство), на уровне формальном – как политическое общество (государство) и на уровне абсолютном – как духовное общество (церковь). Соловьев сознательно стремится к соединению форм познания и деятельности субъекта.

Если, по Соловьеву, задачей философии является решение вопроса о «последней цели» развития, требуемого нашим Я, и если личность человека изначально несет в себе единство индивидуального и социального, то раскрытие конкретных качеств человека и общества осуществляется по закону диалектической триады.

Одной из основных триад, значимых для В. С. Соловьева, является: Бог, мир (вещь) и человек. Он говорит о том, что человеку трудно жить, потому что он призван ко многому, а не исполняет даже малого, он легко может поделить мир на Творца и творение, высшее и низшее, вечное и конечное, но ему нелегко понять свое место между этими крайностями, а тяжелее всего это место занимать. Человек, считает В. С. Соловьев, может и должен видеть разделение и соединять разделенное, но видит неточно, и предпочитает разделять даже то, что

²⁹⁵ Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 97.

²⁹⁶ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1988. С. 427.

²⁹⁷ Там же.

без человека было едино. Человек сам от этого страдает, и удивляется, почему страдает, но причину ищет не в себе, а во внешнем.

Для Соловьева Бог, человек и вещь оказывались живыми, действующими друг на друга. Если назвать Бога «безусловным», «высшим» – то это такое «высшее», которое не только смотрит сверху на человека, но зовет к себе человека и сходит к человеку, поскольку именно божественное в человеке делает человека «более чем человеком», а «природное», «материальное» по принципу симметрии – это «делающее человека менее чем человеком». Бог есть «идеал», задача для человека, а материя есть «средство» для осуществления этой задачи, таким образом, человек оказывается творцом, который использует материальные средства для достижения божественного идеала. Божественное и материальное вмешиваются в человеческое не для того, чтобы досаждают, повелевать или развлекать. Открывшаяся во Христе бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества, становится величайшим добром, высочайшей истиной, совершеннейшей красотой. Если материя конечна, а Бог вечен, то человек – бесконечен и, более того, призван преображать конечное, способен конечному придавать смысл, соединяя его с бесконечным.

Триада «Бог, мир (вещь), человек» раскрывается через другую триаду: неизменное, изменяемое и совершенствуемое. Бог – неизменен, материя – меняется, развивается случайно, человек же тогда не скотина («человечество само по себе»), а человек («Богочеловечество», в терминах Соловьева), когда меняется и развивается «правильно». Божество само по себе абсолютно неизменно, а человечество подвержено случайным изменениям, но Богочеловечество развивается правильно, растет по внутренней полноте и совершенству своих проявлений. Человек способен совершенствоваться, «правильно изменяться» сам и – совершенствовать материальный мир. Он существует в будущем, прошлом и настоящем. Все земное, материальное – конечно. Соловьев описывает эту конечность со страхом: «Существенная ложность всякой природной жизни состоит в том, что она, уничтожая чужое бытие, не может сохранить своего, – что она съедает свое прошедшее и сама съедается своим будущим, и есть таким образом, постоянный переход от одного ничтожества к другому. Явное выражение этого свойства мы находим в непрерывной смене поколений живых существ. Старое поколение, представители прошедшего, по закону природы отдают свою жизнь всецело новому поколению, которое также не может сохранить ее в себе, но, становясь настоящим, само вытесняется будущим поколением и так далее до бесконечности. Такая безостановочная передача из рода в род смерти под личиной жизни есть явно ложное существование, и бесконечность этого процесса есть дурная бесконечность».²⁹⁸ Она есть конечность, бесконечно воспроизводимая, заикленная на самой себе, буксующая. Это «миг между прошлым и будущим», который отрицает прошлое и будущее и претендует один называться жизнью.

У В. С. Соловьева речь идет о прошлом конечном и будущем конечном, – о таком понимании прошлого и будущего, при котором настоящее приносится им в жертву. Тут можно убить того, кто живет сейчас, чтобы он не нарушал заветы прошлого, или чтобы в будущем жилось лучше. «Настоящее» же Соловьева есть экзистенциальное, которое потому и переживается как драгоценность, что оно свободно от диктата прошлого и будущего, зато едино с ними: «Истинная жизнь есть такая, которая в своем настоящем сохраняет свое прошедшее и не устраняется своим будущим, а возвращается в нем к себе и к своему прошлому. Это есть истинная и истинно-бесконечная жизнь, в ней же первое (начало, прошедшее) не упраздняется, не сменяется своим другим (продолжение, настоящее), а третье (конец, будущее) есть лишь совершенное единство того и другого».²⁹⁹

²⁹⁸ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 3. С. 151.

²⁹⁹ Там же. С. 370.

«Троичная форма» восприятия времени человеком напоминает Соловьеву христианское понимание Бога: Отец – прошлое, Сын – настоящее, Дух – будущее. Только в Боге все три измерения едины и не конфликтуют, в Нем будущее дано, а для человека будущее всегда – «только предмет стремления». В этом смысле «будущее, прошлое и настоящее» можно заменить на «вечное, конечное и бесконечное». Эти термины для религиозного уха привычнее: Бог – вечен, человек же есть существо, созданное для бесконечного возрастания к вечности.

Вечное, конечное и бесконечное Соловьев выражает в триаде: идеальное, бесцельное и целеустремленное. Слова «цель» и «конец» смешиваются друг с другом не случайно, поскольку всякий конец есть цель, но не всякая цель-конец. Вера в бесконечный прогресс есть вера в цель бесконечную, в то, что у достижения цели есть начало движения к цели очередной. «Конец» чаще выражает ту цель, достижение которой есть прекращение жизни: такова и кончина-смерть, и закон, слишком часто призывающий к казни. Слово «цель» в понимании Соловьева вполне соответствует само му древнему смыслу слова «конец», которое было одного корня со словом «начало».

Материя, вещь, настоящее – все это конечное, имеющее цель в себе, цель, достижение которой – смерть, либо, в лучшем случае, повторение. Человек бесконечен потому, что способен конечное делать частью достижения цели, за достижением которой следует другая и новая цель, цель высшая. Существует «бесконечность души человеческой», но Бог – бесцелен, поэтому возможна бесконечная жизнь, и поэтому, что важнее, возможна бесконечная жизнь в Боге.

Триада Бог, человечество и богочеловечество занимает видное место в философии Соловьева. «Богочеловечество» – слово, которое он употребляет часто, но ни в Евангелии, ни в сочинениях мыслителей патристики оно не встречается. «Богочеловечеством» Соловьев обозначает идеальное человечество, которое уникально, и есть не просто «род человеческий», ничем принципиально не отличающийся от другого рода. «Человечество», по Соловьеву, в противопоставлении богочеловечеству есть животное в противопоставлении человеку, вещь и материя в противопоставлении духу, прошлое, пытающееся пожрать настоящее и будущее. «Бог есть «сверхчеловеческое» и «сверхчеловеческое» есть божественное, а материальный мир есть «нечеловеческое», в человеке есть и то, и другое с разной степенью преобладания нечеловеческого.

Анализ бытия и сущего как основных категорий онтологии приводит к новому единству связанных категорий. Сущее как таковое (бог) порождает триаду: дух – ум – душа; сущность (содержание или идея) предстает как благо, истина и красота, а бытие (способ или модус бытия, природа) раскрывается как воля, представление и чувство.³⁰⁰ Здесь проявляется особенность веры русского философа во Христа как живого всечеловеческого существа. Тенденцию у В. С. Соловьева к построению философии сущего составляют идеи личности Бога, богочеловечества и человека как существо, соединившего «небо» и «землю».³⁰¹

Соловьев распределяет все существующее по триаде «истина», «благо» и «красота». Бог есть истина, его творение «добро дело», а человек делает красивым материальный мир: «Космический ум... творит... сложное и великолепное нашей вселенной. Творение есть процесс, имеющий две между собою тесно связанные цели, общую и особенную. Общая есть воплощение реальной идеи, т. е. той формы, которая вместе с наибольшей телесною красотой представляет и высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием».³⁰² Все же нечеловеческое в человеческой истории часто бывает благом – как закон, порядок, безопасность но все-таки это конечное, это не красота человеческая, это и не истина Божия.

³⁰⁰ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 373.

³⁰¹ Соловьев В. С. Чтение о Богочеловеке М. v 1994. С. 142.

³⁰² Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 255

Для Соловьева творчество есть преодоление невозможного. Невозможное имеет триаду: пространство, время, причинность. «Вещество есть косность и непроницаемость», мир есть тьма, мир есть инертность. Кому бы пришло сокрушаться по поводу того, что «два объекта», две части всего, не могут занимать одновременно одно и то же место и что, равным образом, один объект, одна часть всего не может находиться одновременно в двух различных местах». ³⁰³ Для Соловьева пространство – это кошмарная невозможность быть одновременно всюду и всем, и быть в одном месте всем. Время для него тоже есть форма несвободы: «Два внутренних состояния субъекта (состояния сознания по современной терминологии) не могут совпасть в одном актуальном моменте... отдельное состояние сознания не может сохраниться, как актуально тождественное в течение двух различных моментов существования». ³⁰⁴ В целом же, он борется с «более или менее подавляющим кошмаром внешней бесконечно-растянутой и непроницаемой реальности». Несвобода, наконец, есть невозможность чему-либо произойти беспричинно, «просто так».

Соловьева же мучает, что такая свобода перемены места есть всего лишь свобода выбора из ограниченного набора возможностей, причем цель такой свободы всего лишь поддержание человека в его эгоизме. Да и не только человека: «Три закона выражают лишь общее стремление, направленное к раздроблению и разложению тела вселенной, к лишению его всякой солидарности. Это усилие или эта тенденция есть самая суть внебожественной природы или хаоса». ³⁰⁵

В философии истории В. С. Соловьев говорил о трех исторических силах, в которых проявляются различные идеи истории, три мировые силы – Восток, Запад и Славянский мир (с Россией во главе) – определяют судьбы человеческой цивилизации. Первые две – мусульманский Восток и западные цивилизации, по мнению В. С. Соловьева, исчерпали себя, впад соответственно в «твердыню мертвого единства» и во «всеобщий эгоизм и анархию». Третья сила – Россия – призвана, полагал он, дать жизнь и обновление двум первым. «Две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению». ³⁰⁶ Или «это есть конец истории, что невозможно по закону развития, или же для осуществления третьего момента, требуемого этим законом, неизбежно царство третьей силы, единственным носителем которой может быть только славянство и народ русский». ³⁰⁷ Названия статьи «Три силы» и произведения «Три разговора», последнее включает краткую повесть об антихристе, безусловно неслучайны, поскольку Соловьев считает три фазы или три момента процесса выражением его ритма. Он во всем видел печать разложения культуры человека, его духовности; «ускоренный прогресс есть всегда «симптом конца», – говорит один из его персонажей «Трех разговоров».

Проблема возможности познания Абсолюта или «абсолютности» Абсолюта была решена В. С. Соловьевым, также исходя из триалектики. По его мнению, Абсолют возможен только как определенная связь, сочетание Абсолюта запредельного и Абсолюта всецелого, а соответственно и понять можно только всецелое, приближаясь через это понимание к запредельному. Таким образом, решение данной проблемы осуществлено Соловьевым в согласованности противоположностей, находящихся в основе догмата о Единстве Бога.

Познание Абсолюта В. С. Соловьев символично изображает в виде процесса из трех фаз. Первая фаза – это фаза «абсолютной единичности» Абсолюта, недаром для обозначения этой фазы В. С. Соловьев использует название Эн-Софа, символизирующего абсолютность Единого,

³⁰³ Там же.

³⁰⁴ Там же.

³⁰⁵ Там же. С. 278.

³⁰⁶ Там же,

³⁰⁷ Там же. С. 301.

но во второй фазе осуществляется отделение абсолюта от Абсолюта (абсолют – это проявление Абсолюта в мире), что дает нам возможность познать его. Наконец, третья фаза – это фаза познания уже Абсолюта, когда человеческий разум, поняв абсолют, вместе с ним возвращается к Единому Абсолюту.

В. С. Соловьев отмечает, что если у человека «духовное знание» преобладает над телесным, то его «увлечет в небо», и он просто ничего абсолютного не сможет объяснить на «земном языке», если же в нем телесное будет преобладать над духовным, то он просто будет не в состоянии постичь и достичь абсолютного. Поэтому в «совершенном человекобоге» обе эти составляющие должны быть равны и предельно развиты – только в своем единстве они дают совершенство.

Софиологию Соловьев понимает как «метафизику свободы». В его «Чтениях о Богочеловечестве» понимание мирового исторического процесса заключается в том, что он есть взаимодействие Логоса и Софии или движение навстречу друг другу Бога и человека (целью чего является восстановление падшего творения), таким образом, преобразование его в единый Богочеловеческий организм опирается на признание личности и ее свободы. Свобода понята Соловьевым не в качестве неограниченной собственной воли, а в том, что она соединяется с религиозным – христианским принципом. Это соединение может совершиться только тогда, когда личность свободно откажется от утверждения собственного эгоизма, то есть ограничит себя. Вершина свободы – не произвол, а отказ личности от своей свободы. Возможно не только религиозный человек, но и Бог во Христе (также в Отце и Духе) еще прежде человека отказывается от утверждения собственной абсолютной свободы – во имя того, чтобы свою свободу смог осуществить человек.

В «Критике отвлеченных начал» Соловьев заново поставил проблему сущности и свободы. В софиологии совершается восхождение от отдельной идеи к идеям более общим, а в конце концов – ко всеобщему организму идей, всеединству. Всеединство, считал Соловьев, не выводится аналитически из его элементов, но добавляется к ним синтетически. Речь идет о Софии и ставится вопрос об опыте, затрагивающем сущность.

Соловьев говорит о Софии не так уж много, но это понятие приводит его к самым главным выводам. В своем фундаментальном труде «Оправдание добра» о Софии говорится следующим образом: «В той же материальной природе эти мыслители-поэты узнавали проявления небесной Премудрости, ниспавшей из высших сфер: так, видимый свет нашего мира был для них улыбкой Софии, вспоминающей нездешние сияния покинутой Плеромы (полноты абсолютного бытия). Таким образом, и здесь материальность вообще не есть зло (ибо и свет материален, однако есть проявление благого начала); создаваемая Сатаной материя есть его творение не потому, что она сама по себе – зло, но, напротив, она есть зло, лишь поскольку создается Сатаной, т. е. поскольку проявляет или выражает собою внешним образом внутреннее свойство зла, поскольку она есть мрак, беспорядок, разрушение, смерть – одним словом, хаос».³⁰⁸

Главную идею творчества В. С. Соловьева удачно формулируют авторы предисловия к текстам представителей космизма в книге «Русский космизм» С. Г. Семенова и А. Г. Грачева. Они выводят ее из сверхрационального опыта В. С. Соловьева, который приобрел он в том числе и «в видении Софии в египетской пустыне, куда сорвался он, услышав таинственный призыв». По глубокому замечанию одного из исследователей творчества Соловьева, «семя, воспринятое в глубинах мистического видения, из которого развивается мировоззрение Соловьева, – это идея Царствия Божия. Во всех составных частях мощною соловьевского синтеза, в теории познания и метафизике, этике и эстетике, философии истории и философии любви все сводится в конечном счете к пути, по которому Премудрость Божия ведет падшее творение в отчий дом – в вечное Царство Христово». Этот богочеловеческий путь, совместное действие

³⁰⁸ Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 137.

Божеского и человеческого начал, которое, собственно говоря, и составляет, по Соловьеву, смысл эволюции, впервые – еще смутно и несколько спутано – очерчен в неоконченном сочинении «София», а затем – гораздо четче и полнокровнее – в «Чтениях о богочеловечестве».³⁰⁹

В знании, которому может открыться истина всеединства, должны соединиться, по мнению Соловьева, мистико-богословский, научный и философский элементы. Его «Критика отвлеченных начал» представляет единство мистического, рационального и эмпирического знания. Таким образом В. С. Соловьев положил начало триадическому разрешению противоречий в понимании Бога как Абсолюта.

В. И. Несмелов (1863–1914) продолжил в религиозно-философском аспекте разрешение этой задачи, изменив подход к проблеме тем, что попытался дать ответы на вопросы об Абсолюте, не приводя свои рассуждения к догматическим положениям православия. Но все же отталкиваясь от православных догматов, он ставил своей целью прийти к ответам на бытийные вопросы. Несмелов радикально опровергает любую возможность «божественного» содействия «земным» проблемам человека. «Религиозным безумием христианствующих язычников и грубым языческим искажением христианства является то, что христианство понимают и принимают лишь в качестве богодарованного средства к достижению всякого счастья в своей наличной жизни, и кроме того, еще вечного блаженства в будущей жизни».³¹⁰

Суть и значение «Науки о человеке» В. И. Несмелова состоит не только в том, что он стремится разработать философскую апологетику богословских представлений о человеке и создает оригинальный вариант антропологического доказательства бытия бога. Его концепция представляет собой вариант нового антропологического обновления православного богословия, является попыткой построить развернутую систему христианского мирозерцания как «истинной религии и как истинной философии жизни и духа».³¹¹ Согласно Несмелову, философия может только поставить вопрос о том, что такое человек и в чем смысл его жизни; решить проблему человека может только христианское вероучение – в отличие от других религий.

Русские богословы конца XIX – начала XX века вынуждены были констатировать, что христианство теряет престиж «столпа и утверждения истины». Представители православия критически восприняли антропоцентрическую направленность мысли, в которой «философская рефлексия уступила место «мании безмерного величия» человека. Например, Несмелов критикует Канта, который, по его мнению, удалил бога из мира, чтобы заменить его человеком. «Положительным основанием для отрицания христианства, – утверждали богословы, – служит мысль о самодавлении человека, который сам бог для себя, сам спаситель и избавитель свой».³¹² Выступая против, ибо политическая самостоятельность церкви предполагала разработку правовых отношений в борьбе со светской властью, католицизм, в отличие от православия, не вверял «земные» проблемы человека «делам государственным», но уделял внимание проблемам «мирского» существования, давая им соответствующую богословскую интерпретацию. В частности, характеризуя «земную» жизнь человека, как очевидное свидетельство последствий «первородного греха», католицизм (по сравнению с православием) значительно усиливал степень «греховности», полагая, что человек должен осознавать и нести ответственность перед богом (т. е. перед церковью) за «распятие Христа». Отметим, что концепция «юридической сатисфакции» сохраняет свое значение и в протестантизме; католические и протестантские богословы резко критиковали православие за то, что в нем слабо разработана интерпретация значения «крестной смерти Христа».³¹³

³⁰⁹ Русский космизм: Антология философской мысли / сост. С.Г Семенова, А. Г. Грачева. М., 1993. С. 88

³¹⁰ Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань, 1994. С.318.

³¹¹ Несмелов В. И. Указ. соч. С. 6.

³¹² Там же. С. 79–80.

³¹³ См.: Светлов П.Я, Крест Христов. Киев, 1907

Попытки представителей православия разработать «христианскую философию», которая не должна знать ничего, кроме Иисуса Христа, причем распятого» (В. И. Несмелое, М. М. Тареев и др.), свидетельствовали о том, что в православии начинают возникать тенденции, которые исторически ранее получили свое развитие в католицизме и протестантизме. Анализ православных, католических и протестантских традиций был дан в работе русского богослова П. Я. Светлова «Крест Христов». Следует обратить внимание на то, что в своей работе Светлов не столько ставит перед собой задачу обосновать «истинность» православия, сколько пытается выявить общие точки соприкосновения в христианских традициях по данной проблеме.

Для православия характерна онтологическая трактовка «боговоплощения». В связи с этим православная традиция прежде всего разрабатывала не негативный, а позитивный аспект «боговоплощения», полагая, что восстановление союза между богом и человеком положительно совершено не через «крестное удовлетворение», а через «боговоплощение» (Дамаскин, Афанасий, Максим Исповедник и др.). Представители данной традиции утверждали, что «бог, снизойдя до тварного мира, тем самым обожествил материю, сделав ее причастницей своей божественной природы».³¹⁴ Византийская традиция, которая раскрывала сущностное взаимопроникновение двух начал, материально-тварного и духовно-божественного, – оказала существенное воздействие на природу человека, согласно патриотическим учениям, после Христа человек стал даже выше, чем Адам до греха. Если в результате грехопадения человек потерял свое «человеческое достоинство», то через Христа человек получил возможность обладать «достоинством божественным» (Афанасий).³¹⁵

Философская интерпретация догматики, говорящая о Боге, у Несмелова оказывается под действием этих же законов, т. е. Абсолют попадает под действие законов, созданных им для бытия. Таким образом, В. И. Несмелов сближает триаду законов об Абсолюте с тремя законами гегелевской диалектической логики, хотя при этом и оговаривается, что диалектические законы Гегеля «к Абсолюту относятся не бсолютно».³¹⁶

Закон о Единстве Бога (Абсолюта) содержит противоречие между отрицательным и положительным утверждением о Нем. В. И. Несмелов обращает внимание на то, что это противоречие напоминает гегелевское «отрицание отрицания», где последующее (в данном случае апофатическое) знание, отрицая, преодолевает предыдущее (катафатическое). Преодолевает, учитывая его необходимость. Более того, этим преодолением (отрицанием), оно парадоксальным образом утверждает это положительное знание. Можно сказать, что достигается эффект «отрицания» закона отрицания отрицания, некое «утверждение утверждения». Таким образом, диалектический подход к разрешению вопроса об Абсолюте В. С. Соловьева нашел у В. И. Несмелова довольно любопытное, хотя и неоднозначное решение. Знание Абсолюта достигается отрицанием и одновременным утверждением абсолютного положительного знания.³¹⁷

Наибольшие затруднения для аналогии с диалектическим законом Гегеля о переходе количества в качество вызвал догмат о триипостасности, точнее, интерпретация противоречия, лежащего в его основе («равнозначной неравнозначности») как способа познания Абсолюта. Поскольку каждая из ипостасей несет в себе полное «божественное качество», то количественно добавлять в «полнокачественного» Единого Бога нелогично. Из этого затруднения В. И. Несмелов выходил как и В. С. Соловьев, в соответствии с объяснением «триады», оговаривая, что исследует не христианскую догматику, а вытекающую из нее философию догматики Абсолютного. Этот философский Абсолют несет в себе полноту божественного знания (Бог-Отец), полноту земного (Бог-Сын) и полноту их единства (Святой Дух). В результате единства

³¹⁴ Молоков В. А. Философия современного православия. Минск, 1968. С. 197.

³¹⁵ Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань, 1994. С. 57.

³¹⁶ Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань, 1994. С. 57.

³¹⁷ Там же. С. 53.

этих трех абсолютов получается единый качественный Абсолют, который эту свою качественную абсолютность распространяет на все три Абсолюта. Следовательно, процесс познания протекает от божественного и земного к единому, после чего происходит качественный скачок с переходом к Абсолюту, благодаря которому и все три предыдущие типа знания переходят на новый Абсолютный уровень.

С человеком происходит следующее, в соответствии с соединением этих трех типов знания, утверждает В. И. Несмелов: «При сознании себя, как реального образа Бога, человек находит свою истинную жизнь в жизни по образу Божию, т. е. в осуществлении такой жизни, которая бы развивалась в пределах и условиях физического мира и все-таки была бы подобна собственной жизни Бога. В этой жизни для человека выражается единственный смысл его физического существования в качестве свободно-разумной личности, и потому идея богоподобной жизни естественно определяет собою живое стремление человека к действительному подобию с Богом, как реального образа Бога; человек не просто лишь мыслит о Боге, как об истинно существующем, и не просто лишь видит в Боге подлинную истину бытия всякой личности, но и стремится себя самого осуществить в мире как истинный образ истинно сущего Бога».³¹⁸

Божественная и человеческая природы во Христе не противоположны, хотя и довольно часто вступают друг с другом во взаимоотношения, духовное («теоретический» абсолют) в человеке противостоит земному («практическому» абсолюту), и достичь полного Абсолюта можно только «единством и борьбой» двух этих человеческих начал. Таким образом, для достижения Абсолюта «теоретическая» и «практическая» составляющие знания у человека должны быть равны, так как увеличение одной приведет к прекращению борьбы, а значит и невозможности достичь Абсолюта.

В. И. Несмелое дополнил философское учение В. С. Соловьева об Абсолюте, вытекающее из христианской догматики, обращением к диалектическому решению триадического отношения в знаниях о Боге, что позволило конкретизировать метод, используемый для решения философско-догматических задач. Так формировалась русская философско-догматическая школа, в которой собственным объектом изучения был Бог (Абсолют), направленность подхода к его изучению была задана догматикой Троицей, а в качестве метода была выбрана триалектика.

В творчестве священника, ученого, физика, математика, богослова, ученика В. С. Соловьева П. А. Флоренского (1882–1937) философия непосредственно связана с изучением бытия через троичность и, безусловно, с христианской Троицей. Бытие, согласно его взглядам, существует, в первую очередь, как трехмерность пространства. Мир также представляет три основные категории времени: прошедшее, настоящее и будущее. П. А. Флоренский подчеркивает обязательное и неслучайное наличие именно трех грамматических лиц практически во всех языках; размер полной семьи в три человека: отец, мать, дитя; философский закон трех моментов диалектического развития: тезис, антитезис, синтез; три координаты человеческой психики: разум, воля и чувства. Православный философ доказал, что троичность, как основную категорию бытия, невозможно логически вывести ни из каких оснований и потому возводил ее к изначальному божественному триединству – триединству Божественной Троицы.

Свою философию Флоренский выразил в произведениях «Столп и утверждение истины»,³¹⁹ «Макрокосм и микрокосм»,³²⁰ в которых он углубляет и развивает тему борьбы космических сил и хаоса, тему, характерную для исследований Московской философско-математической школы.

³¹⁸ Несмелое В. И. Наука о человеке. С. 123.

³¹⁹ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Paris, 1989. С.323.

³²⁰ Флоренский П. А. Макрокосм и микрокосм // Оправдание космоса. СПб., 1994

Прокладывая пути к будущему цельному мировоззрению человечества, в своей философии основным законом мира Флоренский считает принцип термодинамики – закон энтропии – всеобщего управления (Логосом), а культуру представляет как борьбу с мировым уравновешиванием – смертью. Культура, таким образом, становится органически связанной системой средств к существованию и раскрытию некоторых ценностей, которые принимаются за безусловную истину и потому служат предметом веры.

В мире, полагает П. А. Флоренский, действует закон возрастания энтропии, который в обобщенном понимании означает закон постоянного возрастания хаотичности, упрощения, деградации, раздробления на однотипные элементы. Мир, предоставленный сам себе, хаотизируется и деградирует, может перейти лишь на более низкий уровень своего существования. Противоположное этому процессу в мире существует как высокоорганизованное, объединяющееся, усложняющееся – Человек, которого порождают силы процесса космизации, находящиеся вне мира. Эти взгляды П. А. Флоренского на мир, космос и человека похожи на идеи Пьера Тейяра де Шардена, выраженные в известной книге «Феномен Человека»,³²¹ в которой независимо от русских космистов француз пришел к тем же выводам.

К борьбе с хаосом у П. А. Флоренского призвана культура, но не вся, а только та, которая ориентирована на культ абсолютных ценностей. В этом процессе борьбы культуры с хаосом, безусловно, есть много трудностей, не исключена возможность попятных движений. Таким образом, согласно философии Флоренского, в центре спасения мира стоит Человек, и от его спасения зависит спасение мира. Человек есть центральная фигура мира, его цель и смысл, то, в чем сходятся хаотические и космические силы, удерживает в единстве, являясь центральным звеном триады мира.

Внутри единичного человека всегда борются силы, которые, в отличие от макрохаоса и макрокосмоса можно назвать микрокосмосом и микрохаосом. Посредством преодоления микрохаоса можно преодолеть макрохаос природы и общества, и лишь микрокосмизация способна породить макрокомизацию. Космическое начало в мире и в человеке противостоят хаосу – смерти – беспорядку – анархии – греху. Флоренский понимает грех как хаотический момент души: «грех – момент разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их».³²² Основой она является только тогда, когда представляет силу, способную противостоять греху и хаосу. Истоки космичности, характеризующейся закономерностью и гармоничностью, коренятся в Логосе.

П. А. Флоренский отмечает как «идеальное средство мира и человека, – их взаимообусловленность, их пронизанность друг другом, их существенную связанность между собою».³²³ Микрокосм (человек) есть малый образ макрокосма (мира) – и наоборот, макрокосм есть выражение и подобие микрокосма. «Человек есть сумма Мира, сокращенный конспект его; Мир есть раскрытие человека, проекция его».³²⁴

Он ставит актуальнейшую проблему о «благом управлении миром со стороны человека». Современнно звучат предупредительные слова: «Трижды преступна хищническая цивилизация, не вещающая ни жалости, ни любви к твари, но ищущая от твари лишь своей корысти, движимая не желанием помочь природе проявить сокрытую в ней культуру, но навязывающая насильственно и условно внешние формы и внешние цели. Но, тем не менее, и сквозь кору наложенной на природу цивилизации все же просвечивает, что природа не безразличная среда технического произвола, хотя до времени она и терпит произвол, а живое подобие чело-

³²¹ См.: Тейяр де Шарден П. Феномен Человека. М., 1987.

³²² Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Paris, 1989. С. 233.

³²³ Там же. С. 233.

³²⁴ Флоренский П. А. Оправдание Космоса. СПб., 1994. С. 187.

века».³²⁵ П. А. Флоренский понимал человечество и вселенную как единую систему со взаимной регуляцией, подчеркивал невозможность подавления творческой воли человека космической механикой, так же как и жесткой зависимости космологии от антропологии. Мир для него – это сложный полифункциональный организм, и ни в коем случае не механизм. Безусловно, наука в какой-то степени всегда схематизирует, символизирует, превращает в абстрактное то, что всегда конкретно в самой природе. Флоренский, однако, считал, что в научном образе космоса не должен быть утерян главный масштаб – масштаб человека. В нем выражено единство, целостность и субстанциональность, поэтому стремление науки сохранить этот «масштаб» оградит ее от утраты идеального знания, поскольку схематизированное человеческое сознание теряет связь с реальностью, наука распадается на ряд дисциплин, душа человека – на хаотичный поток психических состояний. По этой причине П. А. Флоренский относился к научному и философскому «схемостроительству» как к своего рода духовному вредительству, и сознательно отказался от систематизации своих воззрений в русле общепhilosophических традиций.

Всякая ценность, принимаемая за абсолютную, есть не что иное, как предмет веры, поэтому Флоренский, выводил понятие «культура» из понятия «культ» (или «литургическое свойство, таинство, магия»), которое представляет собой для философа общение «живого с живым», диалог, непосредственный контакт живого человека с живым миром – микрокосма с макрокосмом – в результате чего рождается символ реальности. Итак, слияние внутреннего мира человека с духовной первоосновой вселенной вызывает к жизни смыслоносные знаки – символы, которые организуют как внутреннее пространство человеческой субъективности, так и внешнее пространство реальности. Символы скрепляют мир по всем координатам и являются «окнами», через которые можно увидеть иные планы Бытия, поэтому острота чувств, острога восприятия – зрения, слуха, осязания, обоняния и т. д. – приобретают в гносеологии Флоренского особое значение. Отвлеченные построения рассудка отгораживают человека от реальности, считает ученый, это приводит к возникновению механических моделей культуры и, следовательно, к усилению деструктивных тенденций в обществе – дегуманизации общественного сознания, развалу духовной жизни, разобщенности между различными сферами социокультурного бытия.

Флоренский полагал основания культуры в особенностях мировосприятия и принципах мышления поколений: от состояния умов, от общей духовной культуры той или иной эпохи зависит ход культурно-исторического процесса. С другой стороны рукотворные объекты культуры являются свидетельствами своего времени, в которых духовная атмосфера и ценности той эпохи, в которую они появились. В них засимволизованы, скрыты, заключены те мысли, которые управляли культурной жизнью поколений, определяли ее духовный облик.

Представления Флоренского о мировом космическом устройстве раскрываются при решении вопроса о реальности или иллюзорности пространства-времени: главного вопроса как естествознания, так и философии. Свое доказательство объективности (первичности) пространства-времени он основывает на двух доказательствах: асимметрии – в пространственном аспекте мира, и необратимости – во временном. В центре внимания оказывается временно-пространственная форма материи, то есть форма в движении и изменении – структура, которая представляет собой причину развертывания явлений. Флоренский высказывает предположение, что субстанция бытия – материя-энергия – является единым двусложным образованием, стороны которого симметрично сопряжены друг с другом и взаимнообратимы.

Согласно предположению Флоренского ноумен, так же как и феномен, обладает пространственностью. Увлеченный новейшими математическими идеями своего времени, мыслитель применил теорию чисел к характеристике структуры пространства, вызвав догадку о

³²⁵ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. 233.

существовании множества пространственных измерений (не односторонности пространства). К такому сложному образованию бессмысленно применять механические формулы, поскольку его свойства иные, чем свойства пространства качественно однородного, неподвижного и бесформенного. Безусловно, пространство не односложное образование, а многообразное и взаимосвязанное внутри себя, поскольку в нем самом все увязывается в единое целое. Поэтому можно предположить очень высокую степень самоорганизации. Флоренский считает, что космос – высокоорганизованное структурированное всеединство – явление «самостоятельное, самозаконное и самоответственное», и требует системного подхода в изучении его организации.

Флоренский убежден, что человек физиологически укоренен и мировом пространстве посредством органов чувств: зрения, обоняния, слуха, которые связаны с вероятно существующей особой сферой вещества в Космосе. Человечество участвует во всеобщем космическом обмене энергией, веществом, информацией. Общение, взаимосвязь живого с живым, микрокосмоса с макрокосмосом составляет основу социокультурной деятельности человека, смысл которой заключен в осуществлении этой связи между мирами Космоса. Поскольку мир ноуменальный, обращенный по отношению к миру эмпирическому, обладает свойством концентрации, стекания энергии в определенные места (энтропия), то и ценностное первенство в структуре мироздания принадлежит именно ему. Мир ноумена для мира эмпирического является источником упорядоченности, смысловой наполненности, гармонии. Любой акт прикосновения к ноуменам налаживает «лестницу восхождений и нисхождений» божественных и человеческих энергий; поскольку, земная плоть освящается путем привнесения в нее высших смыслов и ценностей. Потеря же связи между ноуменом и феноменом приводит к деградации тварного мира, потере им качественного своеобразия, поэтому созерцание ноуменов является «литургическим действием». Упорядочение мира происходит по категориям культа, а к его сфере относится всякая созидательная активность, протекающая на границе двух миров – божественного и человеческого, символического и эмпирического. Связь, таким образом, осуществляется как научное и философское творчество, музыка, поэзия, изобразительное искусство и порождает мир культуры – сферу онтологического исцеления космоса.

Флоренский разрабатывает основания цельного или, как он говорит, развивая учение об антиномиях, как составляющих символа веры, которые присутствуют во всяком осуществлении жизни. В поисках реальных духовных устоев, того основания, на котором стоит и держится истина, по выражению автора, «Столпа Истины», пытаясь ответить на вопрос «Что есть Истина?», философ намечает два пути ее определения. Первый путь осуществляется, когда наш рассудок выбирает в качестве критерия истины один из трех видов духовного опыта: чувственный, интеллектуальный и мистический, чтобы с его помощью познавать и строить непротиворечивую схему Бытия.

Второй путь достижения истины представляет триаду, триединство, достижение «единой сущности о трех ипостасях», между которыми нет последовательности и первенства. Поэтому Истина по самой структуре своей не может быть воспринята рассудком как целостность. Она есть Символ Веры, к которому только разум – живой и реальный орган Бытия – может прикоснуться лишь ценой самопожертвования, когда в момент отказа от своей самости «я» таинственно изменяется, переставая быть центром философских исканий и преисполняясь Любовью. Так происходит выход из сферы понятий в сферу живого опыта, границы знания и веры сливаются в Любви, находя в ней онтологическое значение. В этом второй путь постижения истины. По мнению Флоренского, любовь перестает быть ценностью, если она «никого никуда метафизически не выводит», «никого ни с кем не соединяет реально». При помощи методов науки XIX века, к примеру, невозможно осмыслить такие явления, как вдохновение, творчество, свободу и многое другое. Поэтому на смену мирозерцанию, основанному на идее непрерывности, односторонности и схематичности должно прийти новое, в котором возро-

дится идея нумерического тождества, единства в триаде, скрепляющейся любовью. П. А. Флоренский видит в этом закономерный процесс истории, последовательную реализацию замысла Творца о мире: человечество познало Бога-Отца, Бога-Сына и должно со временем познать третью ипостась Троицы – Святого Духа. И если вся полнота знания Лиц Святой Троицы как целого ему недоступна, Истина распадается на части, множество относительных истин – рассудочных формул, отъединенных взаимным отрицанием. В мире условностей безусловная Истина является суждением предельно само-противоречивым, поскольку синтезирует все противоречивые суждения, поэтому она представляет антиномию. Флоренский исследует формальную возможность ее познания при помощи символов логики и современных ему символических методов и приходит к выводу, что антиномии разрешить невозможно, но можно вместить в себя их диалектическое противостояние, соединить их в третьем, привести в единство, обрести истину как Символ Веры, как единосущее Троицы.

Только с отрицания субстанционального бытия зла можно начать утверждение Бога, а попытку утвердиться вне Истины, вне Бога он трактует как безумие, поскольку, по его убеждению, отрываясь от истока любви, от причины творчества, душа теряет ориентиры, впадает в состояние греховности, то есть зла. В этом помогает религиозному мыслителю П. А. Флоренскому идея триединства. «С точки же зрения бытия Божественного, разум твари есть безусловное представление об условном, идея Бога о частной вещи, тот акт, которым Бог, в неизреченном самоуничтожении своей бесконечности и абсолютности, наряду с Божественным содержанием своей бесконечности и абсолютности, наряду с Божественным содержанием своей Божественной мысли, благоволил мыслить о конечном и ограниченном, вносит в полноту бытия Троичных недр тощее полу-бытие твари и дарует ей само-бытие и самоопределяемость, т. е. ставить тварь как бы вровень с собою; с точки зрения Бога, разум твари есть самоуничтожительная Любовь Божия к твари».³²⁶

Для понимания истины божественной любви и объединяющего все в тварном мире П. А. Флоренский вслед за В. С. Соловьевым вводит понятие Софии, которую он понимает как символ причастности тварного мира божественным энергиям, «Богозданное единство идеальных определений Твари», цельное естество Твари. София у П. А. Флоренского многоаспектна, поэтому представление о ней дробится на множество догматических понятий, что объясняет ее многообразие и необходимость существования. Он раскрывает Софию как сущность Божественного творчества и как, сущность Его твари.

Таким образом: Любовь Божья является творческим актом, при помощи которого получается: «во-первых, жизнь, во-вторых, единство и, в-третьих, бытие: Единство, будучи не фактом, а актом, есть мистическое производное жизни, а бытие – производное единства: истинное бытие есть субстанциональное отношение к другому и движение из себя, – как дающее единство, так и вытекающее из единства бытия. Но каждая монада лишь постольку существует, поскольку допускает до себя любовь Божественную, «ибо мы Им (Богом) живем и движемся и существуем. Это «Великое Существо», – но не то, которому молился О. Конт, а воистину великое, оно есть осуществленная Мудрость Божия, София или Премудрость».³²⁷

П. А. Флоренский в своем «Столпе Истины» пишет: «София есть Великий Корень целокупной твари, (т. е. все-целостной твари, а не просто всей), которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни; София есть первоизданное естество твари, творческая Любовь Божия, которая излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам; поэтому-то истинным Я обужанного, «сердцем» его является именно Любовь Божия, подобно как и Сущность Божества – внутри-Троичная Любовь. Ведь вселишь постольку истинно существует, поскольку приобщается к

³²⁶ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Paris, 1989. С. 323.

³²⁷ Там же. С. 326.

Божеству-любви, Источнику бытия и истины. Если тварь отрывается от корня своего, то ее ждет неминуемая смерть: «Нашедший Меня, – говорит сама Премудрость, нашел жизнь и получит благоволение от Господа; но согрешающий против меня наносит вред душе своей: все, ненавидящие меня, любят смерть».³²⁸

В отношении к твари П. А. Флоренский называет Софию Ангелом-Хранителем твари. Кроме того он считает ее Идеальной личностью мира. Образующий разум в отношении к твари, – Бог, София образуемое содержание Бога-разума, «психическое содержание Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом: Бог мыслит вещами».³²⁹

Целостное учение о Софии, софиологию, обосновывает другой русский религиозный философ С. Н. Булгаков (1871–1944). Как и П. А. Флоренский является своего рода учеником В. С. Соловьева, но только в той его части, где учитель говорит о Софии. Введенное В. С. Соловьевым в русскую философию понятие Софии – Премудрости Божией С. Н. Булгаков развивает в особое целостное учение и благодаря этому религиозно-философскому нововведению занимает исключительное место в русской и мировой истории философии.

Мир в целом, космос С. Н. Булгаков рассматривает через единую Божественную сущность и через форму отношений Бога и сотворенного им мира. Главным в этом соотношении становится интерес к тайне Божественного триединства, что было характерно почти для всех представителей религиозной мысли Серебряного века. Богословие Булгакова, в основе которого лежит представление о единой Божественной сущности (по-гречески *усии*), чье бытие осуществляется через три Божественных ипостаси: *усия* (с ней Булгаков отождествляет Божественную премудрость Софию) по-разному ипостасируется в Отце, Сыне и Святом духе – трех лицах единого Бога, как Его понимает христианство.

Концепция Булгакова является богословием, поскольку она тесно связана с традиционной православной догматикой, а сам он считал свое учение теологуменом, то есть частным богословским мнением, надеясь при этом, что впоследствии софиологический подход станет для христианства догматически общезначимым. Софиология Булгакова базируется на идее Божественного единосущия (*омосии*), восходящей к Афанасию Великому – учителю Церкви IV в., с именем которого связаны важнейшие формулировки Никейского Символа веры. Суть учения софиологии заключается в том, что традиционные церковные положения у Булгакова дополнены представлением о Софии-Премудрости Божией, в котором он сближает Софию с Божественной сущностью-усией (*усия* и София в философии Булгакова становятся отождествленными), и на этом сближении он строит всеобъемлющее учение о Боге, мире и человеке. Пристальный интерес Булгакова к *усии* – Софии принципиален для всех его построений, фактически это представления о сокровенном Божественном существе, главном в его философии. Булгаков считает, что следует «различать Премудрость и дух Премудрости, как раскрытие одной и той же сущности, а во-вторых, сочетать Премудрость не только со Словом, но и с Духом Святым, вездесущим и вся исполняющим, а также и Богом-Отцом, к которому, несомненно, обращена молитва о ниспослании Премудрости. Одним словом, приходится заключить, что Премудрость есть божественное начало, в котором и через которое открываются все три (а не одна только) ипостаси в единстве и различии, единосущная, животворящая и нераздельная Троица, Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух. Св. София есть единая жизнь, единая сущность, единое содержание жизни всея пресв. Троицы и в отношении к миру и человеку (точнее, к мирочеловеку), она есть божественный мир, его основа или идея у Бога, мир в Боге ранее своего сотворения (ранее, конечно, не в смысле хронологическом, но онтологическом). В сотворенном же

³²⁸ Там же. С. 326.

³²⁹ Там же. С. 326.

мире Премудрость есть не только мироположная, но и миросохраняющая сила, действующая в человеке через присущую ему в силу образа Божия софийность».³³⁰

Внутреннее отношение в божественном Троицизме, в котором С. Н. Булгаков хотел принципиально разобраться и предложить определенную триалектику как способ разгадывания и размышления над божественной тайной, является трансцендентным для догматического богословия. В этом отношении софиология Булгакова в определенной степени является еретической, что и доказывал член Фотиевского братства, богослов, сын известного русского философа И. О. Лосского, Владимир Лосский по заданию Московской Патриархии (а именно митрополита Сергия Московского).³³¹ Критике была подвергнута книга С. Н. Булгакова «Агнец Божий».

Традиционное христианство не занимается внутрибожественной жизнью, поскольку это сформулировано как символ веры, согласно которому отношения между лицами Троицы – это совершенная любовь, конкретные проявления которой человеческому разуму не доступны. Это все, что мы можем знать о тайне Троицы согласно догматическому богословию. Несмотря на то, что Булгаков был православным христианином, внутрибожественное, именно соотношение трех лиц в Троице не давало покоя его сознанию и требовало понимания, поэтому этот вопрос становится центральным в его софиологии. Он выдвигает следующую триалектику софиологии: непостижимое единое Божество в своем внутритроичном процессе выделяет внутри себя три начала, между которыми возникают отношения. В Боге разыгрывается драма – прообраз всех земных драм и трагедий, главным моментом ее выступает жертва Бога, – жертва самим собой, своим бытием, что служит конкретным выражением той любви, о которой говорит традиционная догматика. Целью последовательности жертв внутрибожественных, взаимно приносимых друг другу тремя началами Бога, является сотворение мира, «другого» по отношению к Богу. «Конечно, мы должны принять во внимание разницу в логическом ударе, когда, с одной стороны, мы рассматриваем триединство трех Ипостасей, а с другой – триединство одной-единственной Божественной Софии. В первом случае мы рассматриваем личностные Ипостаси Святой Троицы, отличающиеся друг от друга, – три, которые суть одно; во втором случае имеется лишь одна субстанция, чья сущность определена трояко. Триединство Ипостасей трояко отражено в единой усии – Софии или Божестве».³³²

Поскольку человек был создан Богом по своему подобию, его сущность и природа так же как и у Бога троична. Это значит, что во всей его духовной природе запечатлен образ пресвятой Троицы. «Сотворим человека по образу нашему и подобию», так говорит слово Божие, указывая этим множественным числом именно на триипостасность божества и триединство образа Божия, и в нем уже есть единство образа человеческого с образом Божьим. Вполне естественно поэтому, что церковная письменность полна исканий этого образа триединства в человеке, причем отцы Церкви видели его то в одних, то в других чертах человеческого духа. Если Бог есть Троица, единосущная и нераздельная, то и человеческий дух, хотя и не есть Троица, но имеет образ триединства, который с необходимостью возводит ум к Первообразу. Троица природа человеческого духа есть живое свидетельство о святой Троице, а церковный догмат о ней является удовлетворяющим мысль постулатом для постижения человеческого духа, положение, которое является аксиомой для мысли, как о том свидетельствует вся история, вся трагедия монистической философии. В «Купине неопалимой» С. Н. Булгаков пишет: «В догматике указано твердо и непререкаемо, что мир создан не каким-либо одним Лицом св. Троицы, но при участии всех Трех Ипостасей: Отец рек Словом Своим и совершил Духом Святым. Также и промыслительная деятельность, как она здесь изображается, присуща всей Св. Тро-

³³⁰ Булгаков С.Н'. Купина неопалимая. Вильнюс, 1990. С.246–247.

³³¹ См.: Лосский И. О. Воспоминания. СПб., 1994.

³³² Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 172.

ице. Поэтому в указанном чередовании имен – Премудрости и Бога – мы видим новое подтверждение того, что Премудрость не есть только Вторая Ипостась, как это явствует и из всего вышеприведенного, и вообще вовсе не есть божественная ипостась, но свойственна всей Св. Троице и всем Трем Ипостасям, есть Бог в своем самооткровении и откровении миру. Она, если пользоваться выражением паламитских споров, есть в отношении к миру «энергия», действие Божие в творении. А энергия Божия, согласно учению Св. Григория Паламы, не может быть приурочена к какому-либо одному лицу Св. Троицы, но может относиться и ко всем им в отдельности и к Св. Троице в совокупности». ³³³

Булгаков считает, что оттого, что некоторые отцы церкви умаляют ценность подобий или сравнений, приискиваемых разумом для постижения троичности, это не исключает подобия, вложенного самим Богом в человеческий дух. Оно все резче и глубже запечатлевается вместе с исторической зрелостью человечества, как высшее и предельное откровение о человеке, как правда о нем.

Сознание, которым наделен Богом человек, имеет непререкаемый факт, состоящий в том, что он рефлексирует, мыслит при помощи логической формы – суждения. Булгаков считает, что человек в известном смысле сам есть суждение, и жизнь человеческого духа есть «Я есмь нечто», некое А. Эмпирические формы суждения могут быть всегда восполнены и раскрыты в трехчленную формулу: «Я есть нечто» или же «Я есть (потенциальное) Все». Я в А осуществляет свое бытие: «Я» есть это нечто. Я, как ядро человеческого духа есть сущее, но несуществующее, подобно тому как центр окружности вовсе не есть точка на поверхности круга, как обычно и условно представляют геометры. Точка не занимает пространства и притом только в соединении с другой точкой она дает определенно направленную прямую линию. Центр, как точка, не имеет для себя такой второй точки, хотя ею может быть любая из точек кривой: это значит, что центр существует лишь как направление, связь, сила, и кривая в этом смысле есть функция или феномен центра. Я не есть само по себе, так оно не существует, но имеет существование, получает бытие через другое, которое есть его сказуемое и которое отлично от Я.

Настоящая трудность возникает не в изначальном самосознании Я, но в различении многообразных его форм, в которые оно одето, а также – в отличии субъекта от субъективности. Я как субъект есть подлежащее для всякого сказуемого, будет ли это небо или ад. Но область вне нас находящегося мира и наша субъективность. Наша телесная и душевная жизнь разнятся настолько, что возможно считать одно в мире – Я, а все остальное рассматривать как неЯ. Однако Я как психологический субъект есть в такой же мере сказуемое для ноуменального, ипостасность Я, в какой им является для него внешний мир.

Булгаков считает, что тело есть наше космическое Я, совокупность органов, через которые мы находимся в связи со всей вселенной, последняя есть в то же время наше периферическое и потенциальное тело. В теле, с телом и через тело совершается наша жизнь, и оно есть лаборатория для духа, где он вырабатывает самого себя в своих функциях. Но тело, при всей его близости к нам и интимности для нас, не есть Я, тело наше по отношению к Я есть сказуемое, реальное, жизненное сказуемое, в котором и с которым Я живет, осуществляет постоянную свою сказуемость.

Я не может никогда, ни на одно мгновение сделаться нулем, поскольку оно неразрывно связано со своим сказуемым и в нем, через него и с ним. Оно входит в бытие: сущим полагается существующее, неопределимое определяется, причем не извне, а изнутри.

Сказуемое не приходит извне, как это может показаться, но рождается в духе, – ипостасный дух познает в нем самого себя, перед ним раскрывается его собственная природа с неисчерпаемыми ее богатствами.

³³³ Булгаков С. Н. Купина неопалимая. Вильнюс, 1990. С. 249

Эта область сказуемости, которая одновременно есть Я и не Я, должна быть понята и истолкована как не-Я в Я, то есть нечто такое, что, будучи Я, все – таки оставалась бы еще неосвященным светом Я, то есть неосознанным, как бы сумерками Я, или бес – (до-под) сознательным Я. Но эта, на первый взгляд, двойца, идет к чему-то тройственному (троице). Сказуемое не исчерпывается одним предикатом, но восполняется, связуется субъектом, бытием. Превратить силу бытия, реальность в логическую категорию «данности» или бытия означает растворить третий момент единого суждения и триипостасной субстанции во втором.

Каждый член триады первопредложения антиномичен: Я ничто и всё, единственно и множественно, абсолютно, но являет себя в относительном сказуемом; сказуемое задано как абсолютное в относительном, как имманентное и трансцендентное; связка тоже относительно-абсолютна, едина и множественна, неподвижна и в движении, как бытие и процесс.

Булгаков задает себе главный вопрос: подлежащее и сказуемое – это аналогия Отца и Сына или богословских терминов *hypostasis* и *ousia*? И отвечает: очевидно, второе, так как изначально постулируется, что ипостась – только первый момент, Я – подлежащее, а его сказуемое (природа, Логос) и связка (бытие) – не ипостаси. Но если это аналогия терминов, а не Лиц, то, во-первых, она исчезает как аналогия Троицы и становится разве что аналогией богословия. А во-вторых, с чем же тогда сопоставить третий член предложения, связку?

Кроме того, у Булгакова, в связи с изложением учения о Софии в «Свете Невечернем», возникла проблема ипостасности Софии: если София личность, то получается, что есть Четвертая Ипостась Троицы, и это недопустимо. Если же она безыпостасна, то, как же Бог ее любит и она отвечает Ему любовью? В работе «Ипостась и ипостасность» (Прага, 1924) Булгаков вводит третий, помимо ипостаси и усии, элемент: ипостасность. Это способность, потенция, предрасположенность к воипостазированию, в земном мире – телесность. Ею как раз и наделена София и потому может обрести свою ипостась в человеке. Тогда, сопоставив триаду грамматической аналогии Троицы с триадой понятий ипостась-природа-ипостасность, ипостасность оказывается связкой, бытием, реальностью.

Сама мысль соотнести три Лица Троицы с ключевыми богословскими понятиями имеет смысл. Эту идею Булгаков продолжает рассматривать в работе «Главы о троичности» (Париж, 1930–1931), где он говорит уже о другой форме аналогии, которая тоже имеет отношение к грамматике, но уже не исчерпывается природой языка, а относится скорее к разряду психологических аналогий. Это как и у Флоренского триада грамматических лиц – Я, Ты, Он, представляющая собой онтологически необходимую развертку Я (личности): для полной реализации (полагания) Я необходимо не-Я и в то же время другое Я, то есть Ты, а последнее должно окончательно утверждаться в своей реальности на Он, которое есть гарантия Я и Ты. Продолжение этой триады – Мы, Вы, Они.

Кроме того, Булгаков дополняет эти триады еще одной грамматической триадой чисел – единственное, двойственное, множественное, и связывает триаду лиц с триадой предложения-суждения, называя его сущим, самой существенной реальностью.

В богословском отношении аналогия показывает, как глубоко и просто вживлен в каждого человека образ Триединого Бога, считает Булгаков. Для триадологии же ее значение – важно в обеих указанных формах, т. е. как подлежащие-сказуемое-связка и как Я-Ты-Он. Идеи, связанные с этими аналогиями, в «Главах о Троичности», являются высоким уровнем осмысления троичного догмата. Главная из них заключается в том, что Бог рассказывает Сам для Себя как Триединый Бог, который есть Самооткровение Отца. Здесь подчеркивается значение Бога-Отца в учении об отношении Сына и Духа к Отцу.

Еще две идеи булгаковской триадологии, связанные с указанной аналогией, заключаются в следующем: Я-Ты-Он, рассматриваемая как аналогия о подлинном единосущии Лиц Троицы, есть самораскрытие единого Я в котором, изначально есть и Ты, и Он, и Мы. Таким образом единосущее оказывается предельно конкретным и реальным: это единое Я, но и каждое из дру-

гих Лиц – тоже Я, которые все, однако, составляют одно Я. Здесь мысль предельно антиномизирована, и удержать ее на этой головокружительной высоте было бы невозможно – без рассматриваемой аналогии в двух ее формах. «Поэтому введенное о. Сергием обозначение Бога как Триипостасной Личности, различение личности и ипостаси вопреки обычному их отождествлению, может быть, гораздо лучше передает суть догмата, чем другие названия: Троица, Троиединый Бог».³³⁴ Булгаков здесь отмечает, что следует понимать Бога как одну Личность, одно лицо, но в трех ипостасях С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский старались развить положения об Абсолюте, о божественной Троице с употреблением уже новых терминов и привлечением для этой цели новых областей знания. С. Н. Булгаков, как и П. А. Флоренский, идет оригинальным путем, выясняя возможности познания Бога (Абсолюта). Он определяет его как трансцендентное, противостоящее имманентному, миру, природе, человеку. Однако, это трансцендентное Не-Я не есть «все остальное кроме Я», а существует сверхъестественным образом и включает и не включает в себя это Я. В общем, получается, что отрицательное (трансцендентное) Не-Я включает в себя положительное (имманентное) Я, не включая его. Т. е. опять же Я, для достижения Абсолюта, должно бесконечно двигаться, преодолевая имманентное к трансцендентному.

Вопросы о Троице, Боге, его триединстве, происхождении зла волновали всех религиозных философов начала XX века, почти каждый из них считал своим долгом дать разъяснение того, как он их понимал. Оригинальную точку зрения высказывал и известный русский философ Н. О. Лосский (1870–1965). Выдвигая в качестве миросистемы идеал-реализм и являясь основателем направления русского интуитивизма, он сначала был известен как представитель этих направлений. Н. О. Лосский исходил из того, что наличие в чувственном восприятии внутрителесных ощущений, которые различны у разных субъектов, есть немаловажный источник различия восприятий одного и того же предмета. Лосский как интуитивист создает свою философию, основой которой является познание, основанное на троичности восприятия человеком мира, выдвигая при этом, как способы познания, три вида интуиции: чувственную, интеллектуальную и мистическую. Впоследствии он написал об этом специальную книгу, которую так и назвал «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция».³³⁵ Мир же, воспринимаемый человеком в познании, представляет собой, по Лосскому, «органическое целое», то есть он тем самым подчеркивает в своей известной книге,³³⁶ что мир имеет внутреннюю взаимосвязь, создающую целостность идеального и реального бытия. Можно сказать, что у Лосского «мир как органическое целое» адекватно пониманию «мир как третье». Идеальность всегда внутри реальности, которой характерна внешняя форма, существующая в пространстве и времени. «Словом «реальное бытие» я обозначаю событие, динамически активно осуществляемое во времени или пространственно-временной форме, в том аспекте этих форм, вследствие которого части события существуют вне друг друга. Словом «идеальное бытие» я обозначаю все свободное от пространственного и временного раздробления, то есть все, что вовсе не имеет форм пространства и времени».³³⁷

Основная мысль идеал-реализма заключается в том, что реальное бытие, то есть временные и пространственные события, возникает и существует не иначе как на основе идеального, то есть пространственные деятели творят свои проявления, придавая им логическое, временное и невременное, непространственное бытие: сверхвременное и сверхпространственное оформление.

³³⁴ Кондратьев Н. Д. Михаил Иванович Туган-Барановский// Истоки: Вопросы истории народного хозяйства и экономической мысли. М., 1990. Вып. 2. С.268–294.

³³⁵ Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.

³³⁶ Лосский Н. О. Мир как органическое целое. М., 191 Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 358–463.

³³⁷ Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 363.

К области идеального принадлежат сами по себе все отношения мира: гносеологическая координация, единство, множество, всецелость, тождество, схожесть, различие, противоречие, меньше; принадлежность, причинная связь, взаимодействие и т. п. Идеальное не имеет времени и пространства, находящихся вне их. Даже пространственные отношения реальных вещей – внутри, вне, далеко и т. п. представляют собой идеальные моменты реализованной идеи времени; так как сами по себе отношения не имеют временного течения, они являются событиями, распадающимися на внеположные во времени элементы, но составляют необходимое условие временной внеположности. Лосский отмечает, что стоит усмотреть хотя бы только одну эту идеальную взаимозависимость всех определенностей, и сразу станет очевидно, что мир есть целое, единое в такой же мере, как единая мысль. Все сущее, единое и целое имеют сторону непространственного и невременного единства. Усмотрение непосредственным образом этой идеальной целостности мира, а также любого из аспектов ее, есть интеллектуальная интуиция, умозрение, мышление, а обладание этой способностью есть разум.

Познавая идеальное в интеллектуальной интуиции, как и в чувственной, следует различать субъективную и объективную сторону – интенциональный акт интуиции и идеальный предмет, на который он направлен. Можно также следующими терминами обозначить две стороны: умозрение и предмет умозрения, мышление и мыслимое, понимание и понимаемое. Точно различать субъективную и объективную сторону интеллектуальной интуиции необходимо для того, чтобы с предельною очевидностью усматривать, что понимаемый смысл какой-либо вещи не есть психический процесс, что он вообще не есть событие, но относится к области невременного идеального.

Таким образом, Н. О. Лосский утверждает познание как сферу идеального, происходящего вне времени и находящегося вне пространства, и оно есть то третье – отношение или связь субъекта и объекта, субъективной и объективной стороны интуиции, определенного рода Троица.

Как известно интуитивизм восходит еще к философии Платона. В своем учении он трактовал эйдосы как особый мир умопостигаемых сущностей, не подлежащих чувственному восприятию. Из первичности идей Платон выводил реальность всего посюстороннего бытия, дифференцируя ступени познания, в зависимости от объекта, на истинное и ложное. Вслед за античным философом исключительное значение интуитивизму и его троичности придавала христианская теология. В эпоху Просвещения интерес к интуитивизму значительно ослабевает вследствие утверждения рационалистического мировоззрения. И лишь во второй половине XIX века в обстановке все более усиливающегося духовного кризиса, намечается своего рода движение западноевропейской философии от классического рационализма и позитивизма к интуитивизму.

Наиболее оригинальной частью интуитивистской концепции Лосского является реальный пространственно-временный мир. Поскольку важнейшими характеристиками являются реальные пространство и время, именно описание их «возникновения» и их структуры имеет первостепенное значение. Для этого Лосский вводит в свою концепцию понятие субстанционального деятеля вместо деятельной субстанции. Он объясняет это таким образом: «Сверхвременный и, следовательно, вечный носитель устойчивых свойств и изменчивых процессов принято в философии называть словом субстанция... Чтобы подчеркнуть, что в моем понимании субстанция есть не только носитель своих состояний, но и творческий источник их, я буду употреблять лучше слово субстанциальный деятель. Также Лосский признает, что существует некоторое «внутреннее» осознание субстанциальными деятелями своих собственных действий. Это осознание осуществляется во времени, но лишено пространственного определения, поэтому оно не попадает в сферу как материального, так и в сферу идеального бытия – это сфера психического (или жизни). Н. О. Лосский отмечает: «Психическая деятельность, сочетаясь с материальными процессами, придает им смысл, направляя их к цели усложнения

жизни индивидуума, иначе сообщает им характер одушевленности...». ³³⁸ Таким образом, Лосский выделяет три бытия: идеальное, материальное и психическое.

Сфера психических деятельностей субстанции может быть названа душой, а материальные процессы – ее телом. К тому же Лосский признает, что субстанциальные деятели, из которых складывается «царствие вражды», отличаются между собой по степени развитости своего сознания. Лосский обнаруживает проявление субстанциального деятеля в любом живом организме, в любой живой клетке, в любом элементе неживой природы, вплоть до отдельного атома и электрона. В его понимании гело и телесность есть свидетельства того, что действию субстанции противостоит другое действие. Мировая субстанция возвышается над «царством вражды». В результате в своей философии Лосский приходит к своеобразной концепции «переселения душ» (метаморфоз): «...индивидуум совершает ряд переходов от одного типа жизни к другому путем собственной творческой изобретательности, путем подражания чужим творческим актам и усвоения их». ³³⁹

Через все труды Н. О. Лосского проходит убеждение о метафизической завершенности бытия и онтологическом предсуществовании совершенного, идеального мира, по отношению к которому наш мир выступает некоторой несовершенной «копией», бытие которого троично и представляет собой единство идеального, психического и материального.

Другая триада: Абсолют (Бог), деятель (человек), метафизика (мир), тоже представляет триединство. В чувственной и интеллектуальной интуиции познается единство этого бытия. Лосский объясняет творческую деятельность человека через субстанциального деятеля, который будучи наделенный творческой силой, способен вносить в мир новые определенности и может осуществлять эти творческие акты не иначе как охватывая, по крайней мере, в своем предсознании, весь мир.

Индивидуальные деятели стоят выше носимых ими общих идей и производимых ими единичных действий, они служат посредниками между общим и единичным: «Они творят единичные события сообразно тем или иным идеям, например, поэт творит стихотворение сообразно правилам гекзаметра, ямба и т. п.». ³⁴⁰ Охватываемый субстанциальным деятелем внешний мир для него и не сотворенный им мир принадлежит ему в предсознании только интенционально, так что сам субстанциальный деятель вовсе не есть Всеединство. Для того, чтобы совершить такие творческие акты, он должен быть в своей субстанциональной сверхкачественной основе существом, стоящим выше логических определенностей, т. е. началом металогическим, Богом. Сам по себе Бог – сверхсубстанциален, но в отношении к миру он есть субстанция. ³⁴¹

Главная задача, которую ставил себе Н. О. Лосский, чтобы раскрыть понятие Бога, была задача найти онтологичную спайку между элементами мира. В теории знания эта спайка была найдена лишь как координация познающего субъекта со всеми существами и процессами всего мира. Теперь представилось необходимым найти условия самой этой координации.

Соотношение между Абсолютом и миром решилось Лосским на основании того, что есть разность между Божественным Ничто, с одной стороны, и системой отвлеченно-единосущих мировых деятелей, с другой стороны. Они типологически отделены друг от друга пропастью и не могут иметь даже и частично тождественного друг другу содержания. Отсюда с необходимостью вытекает, что обоснование создания мира Абсолютом правильно выражено в христианском учении, согласно которому мир сотворен Богом из ничего таким образом: творя мир, Бог не нуждался ни в каком материале вне Себя и не заимствует никакого содержания из Себя.

³³⁸ Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. 325 с.

³³⁹ Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 250

³⁴⁰ Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 127.

³⁴¹ См.: Лосский Н. О. Там же. С. 112.

Он творит мир из ничего. Обоснование Им мира имеет характер абсолютного творчества в том смысле, что рядом с Собой Он создает нечто абсолютно новое, не тождественное Ему ни в каком отношении.

Лосский обосновывает создание Богом мира и то, что есть отношение между миром и Богом, тем, что Бог представляет сверхличное, сверхмировое существо и сверхсистемное начало. Понимание этого приводит к пониманию христианской Троицы. Он подчеркивает, что понять Троицу можно: «Учение о Триедином Боге некоторые люди считают противоречивым и потому отвергают его: они находят в нем невыносимую для нашего ума нелепость, именно утверждение, что три есть вместе с тем не три, а единица. В действительности противоречия в христианском догмате Троичности нет. Бог в своей невыразимой человеческими понятиями глубине есть существо сверхличное: поэтому нет никакого противоречия в мысли, что откровение Его осуществляется и для мира, и в Нем Самом, как жизнь Трех Лиц.

В учении о Едином Трехличном Боге заключается утверждение, что каждое Лицо Св. Троицы не замкнуто в Себе, но единодушно с двумя другими Лицами. И мы, земные ограниченные личности, до некоторой степени сходны с Божественным бытием, созданы по образу Божию. Так, наши личности тоже не замкнуты в отношении друг к другу; человечество и все существа в мире до некоторой степени единосущны друг с другом».³⁴² Таким образом, Бог есть сверхличное единосущное начало.

«Мысль, что мир существует не сам по себе, а сотворен Сверхмировым существом, есть истина абсолютно достоверная, строго и точно доказуемая. В самом деле, мир есть система многих существ, соотносенных друг с другом; вне этой взаимной соотношенности бытие их не только неосуществимо, но и немислимо. Поэтому размышление о системе мира необходимо выводит за пределы мира и обязывает усмотреть стоящий над миром источник его – Сверхсистемное начало. Это начало глубоко отличается от мира: оно не может быть выражено никакими понятиями, заимствованными из состава мира. Действительно, если бы Оно подходило под какое-либо понятие, применимое также и к мировым существам, Оно было бы членом мировой системы и было бы взаимно связано с миром отношениями. Чтобы служить объяснением системы мира и отношений в нем, оно должно быть сверхотносительным, сверхсистемным источником мира».³⁴³

Таким образом, Лосский доказывает, что Бог есть сверхмировое начало и имеет внешний по отношению к созданному Им миру источник – в самом себе. «Мысль о творении мира Богом из ничего чрезвычайно проста, – пишет Лосский. – Понимать ее нужно так. Творение мира Богом есть проявление бесконечно большей творческой силы, чем та творческая способность, которая свойственна нам, людям. Творя мир, Бог не нуждается для этого ни в каком данном Ему материале». Вопрос о том, с какой целью Бог сотворил мир, Лосский объясняет следующим образом: «Цель и смысл творения мира состоит в том, чтобы Божественное добро существовало не только в Боге, но и распространялось вне Бога на бесчисленное множество существ. Достигнута эта цель может быть только путем творения мира, как совокупности деятелей, наделенных творческой силою и свободою: только такие деятели способны активно усваивать Божественное добро и участвовать в нем, т. е. быть сынами Божиими по благодати.

Свобода есть необходимое условие действительного достижения тварными существами Божественного добра. Однако если тварные деятели свободны, то существует не только возможность добра, но и возможность зла».³⁴⁴

Вопрос о том, почему в мире существует зло и кто его создал, мучил Лосского так же, как и всех религиозных философов. Он нашел ему следующее объяснение: «Вслед за учением о

³⁴² Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 321.

³⁴³ Там же. С. 321.

³⁴⁴ Там же. С. 343.

положительных ценностях, т. е. добре, легко уже развить учение об отрицательных ценностях. Отрицательную ценность, т. е. характер зла (в широком, а не этическом лишь значении), имеет все то, что служит препятствием к достижению абсолютной полноты бытия. Из этого, однако, не следует, будто зло, например, болезнь, эстетическое безобразие, ненависть, предательство и т. п. сами в себе безразличны и только постольку, поскольку следствием их является недостижение полноты бытия, они суть зло; как добро оправдано само в себе, так и зло есть нечто само в себе недостойное, заслуживающее осуждения; оно само в себе противоположно абсолютной полноте бытия, как абсолютному добру. Но в отличие от Абсолютного Добра зло не первично и не самостоятельно. Во-первых, оно существует только в тварном мире, и то не в первоначальной сущности его, а первоначально, как свободный акт воли субстанциональных деятелей, и производно, как следствие этого акта. Во-вторых, злые акты воли совершаются под видом добра, так как направлены всегда на подлинную положительную ценность, однако в таком соотношении с другими ценностями и средствами для достижения ее, что добро подменяется злом».³⁴⁵

Стало быть зло, по Лосскому, это следствие свободного акта воли субстанционального деятеля. И как отрицательная ценностью (добром), осуществляя реальное бытие мира и тем же самым предоставляя диалектическую триаду.

Сотворенный Богом мир есть совокупность субстанциональных деятелей, способных к творчеству собственной жизни в рамках дарованной Богом индивидуальности. Каждый субстанциональный деятель тоже творец, но с меньшим, чем Бог, потенциалом: Бог творит из ничего, субстанциональный деятель – из данного.

Субстанциональные деятели первично не обладают раз навсегда данной «природой»; они вырабатывают ее в процессе творчества. В своих действиях субстанциональные деятели (или уже – личности) обладают свободой; а) от predeterminedности; б) от собственного прошлого; в) от Бога, так как он сотворил их свободными. Они могут сотрудничать между собой вплоть до образования сверхиндивидуальных единств (семья, нация, человечество). Поскольку характер таких единств свободен, входящие в него индивиды не утрачивают свою индивидуальность. Человек поэтому предоставляет собой «я», которое «есть господин всех своих проявлений... есть творческий источник и вместе с тем носитель своих проявлений и действий... «я» не только сверхвременное, но и сверхпространственное».³⁴⁶ Лосский выражает позиции персонализма, видящего в личности основное бытие и основную ценность. Но личность может злоупотреблять свободой и в силу неискоренимого эгоцентризма и наличия соблазнов может встать на путь зла. Совершенная ограниченность мира, таким образом, существует более в замысле, чем в исполнении. Поэтому возможно не только творчество, но и разложение.

На этом тезисе построена этика Н. О. Лосского, объясняющая все виды зла, несовершенство вселенной из эгоизма субстанциональных деятелей, ведущего их к удалению от Бога и взаимному равнодушию или даже к борьбе друг с другом.

В этике Лосский стоит на позиции персонализма, который, однако, отличен от экзистенциализма. Он считает, что всякое существо есть сверхвременный и сверхпространственный деятель, ответственный за то, вносит ли он в мир своим характером и поступками добро или зло, потому что он не только свободно творит свой характер и поступки, но еще по крайней мере, и в подсознании связан со всей системой ценностей, а потому он может, если правильно использует свою творческую силу, вступить на путь абсолютного добра и тогда удостоится стать членом Царства Божия. Этика Н. О. Лосского теонерна, т. е. основана не на человеческих (относительных), а на божественных (абсолютных) ценностях, но при этом утверждается, что человеческая личность есть основная, хотя и не абсолютная, ценность, которая не должна рассматриваться как средство для достижения нечеловеческих целей.

³⁴⁵ Там же. С. 346.

³⁴⁶ Там же. С. 325.

Важно отметить, что именно логически необходимое мышление, если оно осуществляется со строго логической последовательностью, неизбежно выводит за пределы себя и при обзоре мировой системы обязывает к усмотрению сверхлогического, сверхмирового начала. Таким образом, Лосский говорит о возможности понимания Бога только за пределами мира.

Положительное приобщение к Сверхмировому началу есть высокое проявление религиозной жизни и религиозного опыта, завершающихся в мистической интуиции, в которой Сверхмировое начало открывается как сверхбытийственная полнота бытия, но может открыться также в другом видоизменении того же опыта, как живой личный Бог. В том и другом своем аспекте Бог с предельной достоверностью обнаруживается как начало вездесущее и всепроникающее, которое выше всяких ограничений. Бог открывается миру как начало, которому ничто не чуждо; он не подчиняет себе ничью свободу, но Он никогда не отвернется от человека, и стоит только ответить любовью, Он окажется в самой глубине сердца, и душа при этом испытывает предельное удовлетворение от сознания, что Бог есть. Приобщение к Богу сопровождается таким завершением любви к нему, которое выводит за пределы всяких личных, себялюбивых желаний. Не только самому овладеть этим царством, но и другим помочь идти к нему – таково рвение, возбуждаемое этим опытом. Это то положение, которое выделяет Лосский, но которое никогда бы не пришло в голову индуису, так как он может понять только индивидуальное спасение, совершенствование и преобразование, следуя положению: совершенствуй себя и ты будешь совершенствовать мир.

Данные тройственной интуиции познания – чувственной, интеллектуальной и мистической – отличаются друг от друга, но все они представляют различные аспекты единого осмысленного космоса. Бог дал человеку великие способности для творческого достижения полноты жизни и окружил его могущественными средствами борьбы со злом. Лосский подчеркивает, что если мы пребываем в царстве бессодержательного бытия, которое обрекает на лишения и скуку, то это потому, что сами упорно отворачиваемся от источника всякого добра, истины и красоты – Бога. В Троичном единстве Отца, Сына и Духа Святого нам дан образ совершенной любви, благодаря которой осуществляется полная самоотдача лиц друг другу, полное единодушие, конкретное единосущее их. Таким образом, этика Лосского переплетается с логикой познания.

Его эстетика осталась неоформленной в специальной работе, основные ее положения изложены в работе «Мир как органическое целое». Философ считает, что красота высокодуховна, и она есть гармония мира. «Мир гармонии есть совершенное творение Божие». Красота творится в царстве Духа, и Дух говорит красоту. «Оправдание и смысл этого царства Духа заключается в его совершенстве, в том, что его жизнь есть совершенное Добро и Красота».³⁴⁷ Поэтому всякий момент жизни человека обладает в духовном плане абсолютной ценностью и тогда прекрасен.

Н. О. Лосский считает, что добро и Красота возможны там, где есть свобода, потому что Царство Духа и есть Царство свободы. Творческий человек не может быть несвободным, так как дух творчества освобождает его.

Таким образом, система идеал-реализма Лосского кроме внутренней связующей триады имеет еще троичную структурную связь истины, добра и красоты.

Лев Платонович Карсавин (1882–1952) развивает философию в рамках православной традиции, но на самом деле его идеи невозможно полностью уложить в рамки православия. Первые его работы даже по стилю напоминают гностико-мистическую литературу. В своей работе «Saligia...» он обращается к проблеме того, как все бытие («Бытием Бог мыслит»³⁴⁸) можно мыслить наряду с Абсолютом, который охватывает все существующее, еще и с твар-

³⁴⁷ Лосский Н. О. Мир как органическое целое. С. 202.

³⁴⁸ Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. I. М., 1992. С. 297.

ным миром, не совпадающим с Абсолютом, ведь абсолютное может быть абсолютным, а относительное существует только наряду с ним, или в противовес ему как противоположное. Это означает, что относительное не просто может существовать, оно насущно необходимо самому абсолютному. Карсавин пишет: «Христианская идея, что мир творится из ничего, оказывается выводом из идеи Абсолютного...».³⁴⁹ Кроме того, отношение Бога к тварному миру является одним из краеугольных камней всего философского построения.

О концепции всеединства Карсавин говорит, что Ничто здесь признается неким онтологическим «пространством», в которое Абсолют может внедрять себя, трансцендируя из себя самого. По сути, то «Богоявление» или «самотворение Бога» это внутреннее психологическое пробуждение особого сущего внутри сознания. Карсавин утверждает: «Не я существую, само бытие во мне существует. Не я становлюсь благим – Всеединое Благое само во мне актуализируется».³⁵⁰

Тварный мир предстает как система несовершенных эмпирических личностей, реализующих свое бытие в пространстве и времени. У Карсавина «реальным» Абсолютом оказывается система эмпирических личностей, а Бог – некоторый идеальный предел человеческого становления. «Бог не всеединство и существует какое-то другое злое божество»,³⁵¹ поэтому необходимо доказать, что в самом тварном бытии не все от Бога, хотя как бытие все есть Бог. Несовпадение тварного бытия человека и бытия Бога Карсавин показывает на примере осуждения человеком себя за свое несовершенство. Когда человек осуждает себя за свои поступки, то это осуждение уже не есть Бог. Человеческое бытие есть ограниченность, неполнота божественного бытия, оно оказывается результатом «окончания» Бога, в котором тварный мир представляется разьединенным и отданным во власть зла. В философии Карсавина тварное бытие (человек) оказывается необходимым выражением сущности Абсолюта, тварное бытие в сущности предсуществует, ибо оно есть «иное» Абсолюта и им неизбежно «полагается».³⁵² Тварное бытие необходимо, и центральным оказывается элемент онтологии, поскольку только через анализ человеческого бытия можно осмыслить сущность и «структуру» Абсолюта. У Карсавина человеческое бытие выступает как «присутствие» Абсолюта в форме мира, и это имеет в своей основе акт «экзистирования» – «Богоявление в ничто». В ранних своих работах Карсавин уделяет особое внимание категориям любви, свободы, добра и зла.

Любовь призвана соединить разделенное, восстановить распавшееся всеединство. В первую очередь Карсавин выделяет половую, эротическую, земную любовь, но имеющую метафизическое значение. Она способна преодолеть несовершенство тварного мира и несовершенство «всеединого» человека. Как сила, восстанавливающая всеединство, считает Карсавин, любовь с помощью единства двух ликов – чувственной эротической любви, восстанавливающей всеединство Человека и мистической любви к Богу, ведущей к соединению человека с Богом, к «обожанию твари» – приводит к «восстановлению» Бога. «Ибо Бог – жертвенно создает и преодолевает Свое несовершенство, дабы мир был и обожился. И все в Боге различие, но сразу. Боже мой, все в Тебе сразу! Так совершенен Ты, что нет в Тебе даже Божественного одиночества, ибо мой Ты Бог и мой Человек, ибо Ты – Любовь».³⁵³ Через отношение Любви соединяются Ты, Человек и Бог в совершенство. Карсавин формулирует возможность тройного толкования отношения абсолютного бытия или Бога к миру как теистическое (включающее в себя монотеизм, дуализм и политеизм), пантеистическое и христианское.

³⁴⁹ Карсавин Л. П. Глубины сатанинские // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 73.

³⁵⁰ Карсавин Л. П. О свободе // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 238.

³⁵¹ Карсавин Л. П. Saligia. Париж: YMCA-PRESS. С. 31–32.

³⁵² Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. 4.2. Л., 1991. С. 152.

³⁵³ Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 296.

Что касается отношения Бога в Святой Троице к Иисусу Христу, Карсавин писал: «... Бог не вочеловечился – он воплотился, принял в себя нашу грубую плоть, нашу жизнь земную. В нем нет вины перед Богом и нами, перед Собою самим. Он осуществил ее в разъединенности времени и пространства. Он подчиняется закону земного бытия: рождается, страдает, умирает. И если правда, что родился Христос на земле, что Он страдал и умер, реальна вся наша жизнь, истинно наше знание, полна смысла наша любовь земная. Совершенно Всеединое Божество, и ничто обогатить Его не может. Но во Христе обогащает Его наша тварность: Бесконечная Любовь, творя нас, новое творит и в Себе».³⁵⁴

Карсавин выдвигает оригинальную трактовку единства жизни и смерти, он считает, что Бог «утвердил бессмертие как жизнь смерти в вечности, и нетление индивидуальной плоти – всеединство ее индивидуального круговорота... Бессмертие – есть истинная жизнь через истинную смерть».³⁵⁵

Как и В. С. Соловьев Л. П. Карсавин верил, что будущее славянства в построении общества свободной теократии, он разделял идею богочеловечества, и главное, – идею всеединства. Как и Соловьев он считал, что в итоге исторический процесс приведет к созданию целостной идеальной человеческой цивилизации на планете – свободной вселенской теократии. Концепция всеединства, завладев мыслью Карсавина, ведет его неуклонно к тем же построениям, к каким вела она и Соловьева. «Космос в Боге становится Богом или Абсолютом»,³⁵⁶ – утверждает Карсавин, – и эта идея становящегося Абсолюта похожа на то, что предлагал Соловьев.

В книге «О личности» Карсавин разработал учение о сотворенном «Я», в котором утверждал, что сотворенный человек изначально не есть личность, она или отсутствует, или неполна, ей мешает проявиться леность, инерция. Начало становления личности в раскаянии, которое не является самоосуждением, а представляет собой умоперемену. Карсавин утверждает, что путь к совершенствованию состоит не в борьбе с существующим злом, а в любви к Богу. Для этого человеку следует не судить, что разделяет, а узреть в том, что зло есть слабое мерцание добра, и раздуть это пламя.

На основе вышеизложенного, можно сказать, что в своей теории Карсавин изобрел своеобразную триаду, элементами которой являются взаимосвязанные любовью: Бог (совершенно всеединое), тварное бытие или эмпирическая личность, несовершенное всеединство – мир.

Своеобразно подошел к разрешению проблем Абсолюта сын Н. О. Лосского В. Н. Лосский. Так, при разрешении проблемы о возможности постижения Абсолюта он предложил пойти по пути платоников и их последователя Климента Александрийского. Понимание Абсолюта, как находящегося за пределами нашего сознания, заключается в том, чтобы постепенно отсекая от объекта рассмотрения различные положительные характеристики (объем, поверхность, длину), а у получившейся точки устраняя место в пространстве, приблизиться к Богу. Фактически дается практическая рекомендация по воплощению в жизнь актуального бесконечного ряда приближения к Абсолюту П. А. Флоренского. Благодаря такому методу достигается определенный эффект в сближении отрицательного понимания Абсолюта (исчезнувшая точка не находится нигде) и положительного (вместе с тем она находится везде). Абсолютно отсутствующий Абсолют объемлет собой все пространство. Приблизиться к познанию Абсолюта можно только посредством изучения Его земного воплощения, что позволяет постепенно к Нему подняться, благодаря единосутию Абсолюта с Его земным воплощением.

«Антропологическую» проблему В. Н. Лосский решает, опираясь на творения Максима Исповедника, который фактически показал путь человека к Абсолюту от познания земного к познанию Бога и, наконец, Его достижению. В данном случае намечается некоторый отход

³⁵⁴ Карсавин Л. П. *Noeter Petropollitanae* 11 Л. П. Карсавин. Малые сочинения. СПб., 1994. Сл 75.

³⁵⁵ Карсавин Л. П. О личности. С. 88.

³⁵⁶ Там же.

от высказанных ранее отечественных философско-догматических идей о человеке, достигающем Абсолюта, как «равновеликом» с духовной и телесной сторон знания. Выдвигается идея преодоления «бытийного» человека при переходе его к духовному знанию. Таким образом, получается некое единство (устремление к Абсолюту) и борьба (борения Христа в Гефсиманском саду) противоположностей. Но, в данном случае, необходимо помнить, что при стремлении к Абсолюту земные знания могут быть преодолены духовными только после достижения своего абсолюта. Таким образом, познав в себе божественное, достигнув духовного совершенства, можно понять Абсолют. Это обстоятельство сближает учение В. Н. Лосского с учениями предыдущих философов.

В целом же следует отметить, что главная философская проблема была разрешена им, опираясь на христианскую догматику, Абсолют таким образом мог познаваться бесконечно, но никогда не может быть познан до конца. К его познанию можно только приблизиться. Способ постижения Абсолюта заключается в том, что он познается посредством познания земного мира и понимания его как результата божественного творения с постепенным восхождением к нему (от фактического ко все более абстрактному). Человек при этом должен стремиться быть абсолютно знающим в «области бытия» и в духовной области. Только это позволит ему постоянно приближаться к Абсолюту.

Русская философия в лице некоторых ее представителей довольно оригинально подходит к решению проблемы триединства, подчеркивая трудность восприятия этой субстанции мира. Так для «человека», сущность деятельности которого заключается в творчестве и свободе, в философии Н. А. Бердяева (1874–1948) триединство оказывается непреодоленным трагизмом.

В отличие от ортодоксальной религии он полагал, что смысл и цель человеческой жизни не исчерпываются личным спасением. Человек призван к творчеству, к продолжению творческого развития мира. В отличие от бога, человек, по Бердяеву, в процессе творчества нуждается в материале, продуктом которого является культура. Созданный Богом мир, считает он, не завершен и продолжает твориться, но уже человеком, который должен быть свободен от насилия, подавления, от превращения в часть машины. Внешнее освобождение человека от политического и экономического гнета Бердяев полагает недостаточным, поскольку ему нужна внутренняя мотивация труда, при отсутствии которой в обществе будет господствовать только казарменный порядок. Поэтому социалистический принцип справедливости, сотрудничества людей должен быть соединен с аристократическим принципом самоценности каждой личности, что может создать условия невозможности обезличивания человека, превращения его в функцию любых внешних сил. Считая цивилизацию чисто внешним устроением жизни, высшую силу Бердяев видел в движущей силе духа, поэтому главным онтологическим началом всей его философии является свобода. «Для мистической философии свобода есть исходное, она утверждается в ее безмерности и бездонности и ни на что несводима».³⁵⁷ Свобода, считает Бердяев, абсолютна, иррациональна и не соизмерима ни с какими другими категориями, ее уникальность состоит в том, что она добытийственна и существует как нечто, «бездна» (понятие заимствовано Н. А. Бердяевым у Я. Беме), представляющее иррациональную субстанциональную силу, способную творить из ничего. Эта «бездна» (Urgant) – основа бытия, из нее рождается Бог-творец, который, в свою очередь, рождает мир. Философ утверждает дуализм Бога-творца и несотворенной свободы. Этим утверждением и самым оригинальным в философии Бердяева становится то, что он освобождает Бога от ответственности за зло, происходящее в мире, Он остается всеблаг, но не всемогущ («Бог никакой власти не имеет. Он имеет меньше власти, чем полицейский»), поскольку не имеет влияния на несотворенную свободу. Эта свобода сама дает (или не дает) согласие на вхождение в Царство Божие. Да и акт перво-творения – это акт свободы, когда несотворенная свобода согласилась на бытие. Человек же

³⁵⁷ Бердяев Н. А. Философия свободы: смысл творчества. М., 1989. С. 36.

«дитя божье и дитя свободы». Философ пишет: «Мир и центр мира, человек – творение Бога через Премудрость, через божью идею и вместе с тем дитя меонической несотворенной свободы, дитя бездны, небытия».³⁵⁸

В акте метафизического безумия свобода «выпала» из Бога и стала утверждать себя вне и против Бога. С этого момента во всем сотворенном мире, в том числе и в человеке, происходит борьба между Богом и свободой. Мир и человек погрязают во зле, которого Бог-творец не может предотвратить, поскольку зло исходит из свободы, которую он не сотворил. Тогда Бог в лице Христа проявляет себя как искупитель и спаситель мира, принимающий грехи мира на себя. Бог-сын погружается при этом в бездну, чтобы осветить ее божественным светом. Такова трагическая теодицея Бердяева, которая утверждает веру в победу Бога над иррациональной свободой, но гарантий этой победы не дает.

Основная онтологическая категория в философии Н. А. Бердяева – человек, поскольку он стоит в центре мира, «и судьба человека определяет судьбу мира, через него и для него».³⁵⁹ Человек и мир обогащают божественную жизнь, потому что «бог с человеком есть нечто большее, чем бог без человека и мира». Человек является единственным носителем духа (духовным существом), носителем добра и красоты, реализует высшую божественную правду. Он – высшая материальная структура (микрокосм), содержащая все элементы мира (макрокосма). Вселенная входит в человека, поддается его творческому усилию как малой вселенной, микрокосма.

Итак, человек двойствен; он и природа, органическое существо, и, с другой стороны, – образ и подобие бога, т. е. он не только личность, но и индивидуум. По Бердяеву личность есть категория не «натуралистически-биологическая», поскольку как индивидуум человек есть часть природы и общества, а как личность – целое, соотносительное обществу, природе и Богу, поскольку духовное начало в человеке не зависит от природы и не детерминировано ею. Столь значительное место человека в мире определяется тем, что он является носителем добытийной свободы. Первенство человека в мире – его главная, т. е. абсолютная, характеристика. Он, кроме того, экзистенциальный субъект, некая данность, собственно сознание, стремящееся к самоутверждению. Это объясняет происхождение зла в мире и возможность творчества в нем. Этот мир объективирован, превращен в объект, материализован экзистенцией. Поэтому мир человека есть объективированная его духовность, от духа человека зависит и мир.

Из-за грехопадения первочеловека Бог оставляет мир, но с другой стороны не может отказаться от своего творения и дает ему шанс спасения примером жертвенности Христа. Его явление это не только пример Божественной благодати, но и абсолютного человека, т. е. человека, ставшего богочеловеком. Философ считает, что Бог как всемогущий, властный и карающий страшен и далек, близок каждому человеку Бог страдающий, любящий и распятый. Поэтому можно принять Бога только через Сына. Нельзя принять Бога, если Бог сам не принял на себя страдания мира и людей. Теодицея, таким образом, превращается в христодицею.

Человека Н. А. Бердяев раскрывает как божественное творение, поскольку человек всегда несет в себе, хотя и потенциально, искру божью: свободу и творчество. Поэтому человек, если он этого хочет, опираясь на них, свободно творит себя, выбирая между добром и злом. В акте творчества человек становится соравен Богу, потому что творчество есть продолжение миротворения; «продолжение и завершение миротворения есть дело Богочеловеческое, Божье творчество с человеком, человеческое творчество с Богом».

Творчество – это акт перехода из небытия в бытие, творчество из ничего в творчество из свободы. В отличие от Бога человек в творчестве нуждается в материале.

³⁵⁸ Бердяев И. А. О назначении человека. Париж, 1991. С. 34.

³⁵⁹ Там же. С. 93.

Бердяев различает три вида времени, три ступени духовности, три экзистенциальных переживаний человека. Время он разделяет на космическое, историческое и экзистенциальное. Историческое – неподлинное, преступное время человеческой истории, для которого «конец мира и истории есть прежде всего преодоление объективации, т. е. преодоление мира отчужденности, необходимости, безличности, вражды».³⁶⁰ Это начинается, когда человек встречается с Богом, и тогда наступает третье время – экзистенциальное творчество.

У Бердяева можно установить следующие три ступени духовности: духовность, ограниченная природой; духовность, ограниченная обществом; чистая, освобожденная духовность. Чистая, освобожденная духовность означает вместе с тем, что дух овладевает природой и обществом. В прошлом духовность была затемнена или влияниями натуралистическими, или влияниями социальными, зависимостью человека от природной или социальной среды.

Поэтому духовность приобретала или космократическую, или социократическую окраску. В язычестве сильнее были ограничения духовности природой, в христианстве сильнее были ограничения духовности обществом. Чистая духовность не сакрализует ничего исторического, для нее священны лишь Бог и божественное в человеке, истина, любовь, милосердие, справедливость, красота, творческое вдохновение. Природное и социальное ограничение духовности ставит вопрос о столкновении конечного и бесконечного в духовной жизни. Ограничение духовности вносит конечность в духовную жизнь, закрывает бесконечность. Конечность в духовной жизни есть вместе с тем объективация.

Бердяев связывал творчество и человеческий дух с бесконечностью и непостижимостью противоречия, с которым человек сталкивается в этом мире, воспринимая бесконечность. Главная причина непостижимости заключается в том, что бесконечность возвращается к себе. Человек в отличие от животного свободен выбирать, во что и как передавать духовное, передавать или не передавать, продолжать себя в конечном как бесконечное или нет. В этом может быть выражена свобода выбора духа, но она есть только в разумном духе, а не в природе, в которой есть рок, судьба, необходимость. Поэтому выйдя на уровень сознания, где дух чувствует себя в единстве со всей природой, он сливается с необходимостью природы, ощущает рок, закрывая себе доступ к свободе и выбору, на чувственном уровне сливается со всеобщим, растворяя себя как единичное в нем. Здесь нет истины духа, а есть его односторонность и ограниченность как всеобщего. Бердяев видит истину в конкретном единстве, когда возвышая себя до всеобщего, дух одновременно возвращается к себе как единичному, становясь истинной единичностью человеческого рода – свободной личностью.

Но как бы ни разрешалось это противоречие на рациональном уровне, в чувственно-действительной жизни человек не может примириться с этим противоречием. Н. А. Бердяев назвал это чувство всеобщего противоречия человека трагизмом, и не без основания считал, что «основным трагизмом жизни является трагизм смерти».³⁶¹ Трагизм является главной основой в познании триады мира у Н. А. Бердяева, поскольку в человеке соединяются противоположности мира и не примиряются, а переживаются. С трагизмом мы сталкиваемся всегда, когда на протяжении всей жизни имеем дело с формой проявления всеобщих противоречий, писал Бердяев: «в самые счастливые минуты жизни человека подстерегает трагизм и от этого трагизма нет спасения ни в общественном благоустройстве, ни в науке – от него не скроют ни хорошо устроенные здания, ни теплая одежда, и не даст никакого утешения познание законов природы».³⁶²

Н. А. Бердяев понимает справедливость того, что истина-это процесс, который невозможно схватить и остановить, его можно понять, но понятие не успокаивает человека, когда

³⁶⁰ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952. С. 237.

³⁶¹ Бердяев Н. А. *Subspecie Setenitalis*: опыты философии социальные и литературные, 1900–1906. СПб., 1907. С. 58

³⁶² Там же. С. 58.

чувства против. Противоречие можно понять, но его невозможно преодолеть, принять, ибо в нем сущность этого мира. Триада-любовь, истина и красота – также пронизаны экзистенциальным чувством: «Трагична всякая любовь по своей сущности, – говорит он, – так как она не знает удовлетворения и успокоения, так как та идеальная мечта, которую имеет в себе человеческая душа, не может осуществиться в жизни... Наше стремление к абсолютной истине глубоко трагично, эмпирически безысходно... Также трагично наше стремление к свободе, из которого черпается всякая социально-политическая свобода... Красота тесно связана с трагизмом смерти».³⁶³ Н. А. Бердяев размышляет над тем, в чем заключается сущность трагизма и почему наша чувственная жизнь обречена на него. Он пишет: «Сущность трагизма лежит в глубоком несоответствии между духовной природой человека и эмпирической действительностью. Властная иллюзия материального эмпирического мира – вот конкретный источник всякого трагизма».³⁶⁴ Именно потому, что от трагизма человека ничего не спасает, он является жертвой свободы и творчества, в которых обретается смысл человеческой жизни. Поэтому Н. А. Бердяев приходит к своего рода экзистенциализму: вечный выбор между добром и злом, между односторонностью и трагизмом.

Н. А. Бердяев включил в религиозную русскую философию струю экзистенциализма и рассматривал Бога, Троицу, триаду – как особое экзистенциальное переживание.

Оригинальным направлением в рамках русской религиозной философии также можно назвать мистический космизм или теософию. Его представителем в России была Е. П. Блаватская (1831–1891). Под мистицизмом имеется в виду философская концепция, признающая возможность непосредственного сверхчувствительного общения человеческой души с Богом, как первичной «духовной реальностью». В рамках так называемой универсальной религии, созданной на основе вычленения сокровенного смысла всех известных мировых вероисповеданий, Е. П. Блаватская формулирует учение о единстве и соотнесенности космогонического и антропологического процессов, что является одной из основных идей философии космизма. Ее теософия – это прежде всего попытка исследовать неизученные законы природы и скрытые силы человека, приближающие его к Богу. Конечной целью учения Е. П. Блаватской является образование Всеобщего Братства Человечества без различий расы и вероисповедания, что исключит войны и распри между народами. Что касается теософии, она определяется ею как разумная теория Вселенной, которая утверждает не веру в Бога, а его познание на основе явлений природы, известных во все времена наиболее духовно богатым людям. В отличие от науки, стремящейся совершенствовать способы познания, оккультные методы направлены на развитие познающего. Главное в этих методах – развитие восприимчивости до такой степени, которая позволяет воспринимать невидимые части хорошо известного мира (ясновидение), войти в соприкосновение с «мирами иными».

Современный исследователь В. В. Кравченко, изучая мистицизм, как одно из направлений русской философской мысли, пишет: «Исходя из теософского понимания развития самосознания, человеческий разум есть крайняя точка противостояния «разуму» Вселенскому, т. е. нижний предел относительно сознания «Бога-Демидурга», отвечающего за данный космос, то «зеркало», в котором Он только и может реально увидеть себя. Линия напряжения между Богом и человеком, в конечном счете, и определяет направление всекосмического эволюционного процесса. Это противостояние (притяжение-отталкивание) в аспекте динамического разделения и одновременно неразрывного единства полюсов сознания – в пространственно-временном континууме образует глобальное поле вселенского творчества, которое реализуется и осваивается только с позиции человечества, как целого (но при условии обязательного функционирования отдельного человека как самосознающей единицы творчества). Ход творческого

³⁶³ Там же. С. 59.

³⁶⁴ Там же. С. 60.

процесса проявляется в человеке как самореализация во всех возможных сферах его насущной деятельности».³⁶⁵

Если говорить о том новом, что внесла Е. П. Блаватская в развитие духовной мысли, то следует отметить, что она «обосновала новый тип духовной аскезы, которая должна была происходить из внутренней самодисциплины, диктуемой всепоглощающим стремлением к мистической Цели».³⁶⁶ В рамках русского религиозного космизма хорошо заметна глубокая генетическая связь между теософией Е. П. Блаватской и учением «Агни-Йога» Н. К. и Е. И. Рерихов – обращение к Беспредельности, Космическому Разуму.

Мыслитель и художник Н. К. Рерих (1874–1947) несет в своем творчестве весть о единстве всех людей, всех существ на Земле, обладающих таинственным даром бытия – как в художественных полотнах, так и в поэтических и прозаических произведениях. «Ни наука, ни техника, ни философия не отразят вполне душу народа. Ее прочтем лишь, отраженную в памятниках искусства. Радость совершенствования разлита во всем творчестве людей от великих до маленьких».³⁶⁷

Органическое сочетание разных, на первый взгляд бесконечно далеких друг от друга культур и цивилизаций создает, по убеждению Н. К. Рериха, ключ к тайнам космического бытия человека. «Еще живо все, что единству противоположно. Может быть еще надо пережить ступень, обратную «самоопределения народностей», ступень, противоречащую мировому единству. Но и здесь путь может быть. Пусть народности вспомнят свои корни... И новые люди скажут словами общечеловеческими».³⁶⁸

Человек в его представлении является сначала жителем Космоса, а уж потом – жителем Земли. Внутренний мир человека для Рериха-писателя есть объект космической значимости. Любое движение души, любое пробуждение способно вызвать существенный резонанс в окружающем мире. В значительном груде, вобравшем в себя несколько произведений, написанном Н. К. Рерихом и его женой Е. И. Рерих – «Агни-Йога» («Живая Этика») – ставится задача трансформации человеческого сознания, поднятия его на космический уровень. Рерихи предвещают в будущем открытие новых источников энергии, последующих вслед за применением электричества. Но прежде, считают они, людям следует «обратить внимание на свой микрокосм, на сердце, в котором дремлют все энергии мира». «Творение Космоса и импульс сознания являются двигателями энергии».³⁶⁹ Доказательства взаимосвязи макрокосмоса и микрокосмоса в «Живой Этике» утверждают неотделимость области духа от физических законов. Триада Рерихов это микрокосмос («сердце», сознание), макрокосмос (космический ритм) и живое их соединение. За счет разума и духа люди обладают колоссальной мощностью, космической силой, которая именуется Рерихами «психической энергией». Очень мало усилий люди направляют на постижение микрокосмоса и громадных, но не выявленных возможностей и сил космического происхождения. Рерихи были убеждены в том, что в рамках государства необходимо продумать программу развития сознания человека и повышения уровня его духовной культуры. Показывая неразрывную связь духовного мира с «космическим пульсом», Рерихи считают, что человеку необходимо возвысить сознание нравственных ориентиров на уровень космической ответственности человека за свои деяния, поступки и даже мысли. Мировоззрение Рерихов – это оригинальная, не знающая аналогов философская система, по-своему объясняющая таинства жизни и смерти, место человека в эволюции Космоса и роль Космоса в эволюционном развитии человека.

³⁶⁵ Кравченко В. В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX веков. М., 1997. С. 180.

³⁶⁶ Там же. С. 181.

³⁶⁷ Рерих Н. К. Обитель света. М., 1992. С. 62.

³⁶⁸ Там же. С. 61.

³⁶⁹ Рерих Е. Н. Агни йога. Т. 1. Самара, 1992. С. 449.

В русле естественнонаучного космизма, не обращаясь к мистицизму и теософии, а основываясь на законах математики и философии, триединство и Троица представлены в учении Всемира известного драматурга, ученого, писателя и философа Александра Васильевича Сухова-Кобылина (1817–1903). Свое видение научной картины мира он называет Всемир: «Всемир есть тотальность всех миров и всех сфер и мышления и бытия, das ALL – Всё, т. е. комплекс и видимых и невидимых, и бытия и мышления, и Природы и Духа... Мир – Вселенная и Всемир... Всемир триедин... есть храм Бога живого».³⁷⁰

Своеобразная концепция Сухова-Кобылина полностью обосновывает все его взгляды в «Учении Всемир» идеей триединства, в котором третий элемент представлен именно связью двух. Ученый считает, что «... человечество в комплексе Всемира и есть такая связка, которая Природу с Духом соключает».³⁷¹ С триединством связывается и понятие золотого сечения, которое Сухово-Кобылин представляет как «высочайшую живую пропорциональность и именно так, что логическое и дух суть экстремы и что природа есть их соключающая среда».³⁷² Все три эти элемента в соотношении представляют пропорциональность трех, таким образом связанных с законом золотого сечения, который, следовательно, и есть тот универсальный закон высшей связи и изящнейшего соотношения, т. е. высочайшей гармонии трех, по которой построен Всемир.

Бог, которого Сухово-Кобылин считает «архитектором природы», создает триединство мира и сам представляет собой триединое существо: «сам Бог поперву понят христианской религией как триединый Бог, а Всемир, как мы видим, есть понят спекулятивной философией как трехчлен, т. е. как единство трех миров: логического, природы и духа (т. е. человеческого духа социологии). Триединство, Троичность, Триада есть общая форма всякой жизни, а потому форма и логики, и жизни – ибо жизнь по учению спекулятивной философии есть воплотившаяся логика – и эта форма жизни – трехмоментность, триединство – и есть сключение, т. е. совершение и совершенство – полнота, целость, целое, целое триединство – а потому Всемир триедин и Бог триедин».³⁷³

В ракурсе геометрии мир удачно вписывается в триединое представление. Всемир, как шар, есть триединство, он есть единство своего центра, т. е. центральности (души) Всемира, и своей периферии (тела) Всемира, и их соотношения – радиуса. Центр Всемира – точка, символизирующая идеальность. Периферия Всемира есть его тело, внешность, бесконечная пестрота конечностей, бесконечная множость мировых капель, миров, видимый мир, природа – объективность. Соотношение этого центра субъективности Всемира с его периферией, т. е. его внешностью или относительностью, и есть мировое течение жизни, состоящее из двух противоположных движений, есть в их соединенном бытии единый, в себя самого возвращающий вечный круг, представляющий всемирную цикличность. Такое движение, с одной стороны, есть движение от центра к периферии, и с другой, – движение от периферии к центру: «объективирование субъективности и субъективирование объективности».³⁷⁴

Сухово-Кобылин скрупулезно изучал и выделял триады в философии прошлого. Первым, с его точки зрения, обнаружил триединство в мире и триаду, как исходную субстанциальную форму, – Пифагор. В его мире «... математика стала бесконечное исчислять рядами, а философия стала бесконечное мыслить в форме ряда».³⁷⁵ Сухово-Кобылин отмечал: «Пифагор не только обозначил числа как сущность вещей – но он самую сущность чисел мысленно

³⁷⁰ Сухово-Кобылин А. В. Указ соч. М., 1995. С. 15.

³⁷¹ Там же. С. 16.

³⁷² Там же. С. 17.

³⁷³ Там же. С. 19.

³⁷⁴ Там же. С. 27.

³⁷⁵ Там же. С. 39.

или, лучше, мыслию обозначил и именно это обозначение мышленности чисел дает первую желанную триаду. Как в мире видимых вещей шар есть починная и универсальная форма, так в мире умственном универсальная форма есть триединство».³⁷⁶

Подтверждение того, что триада, и главным образом триединство являются главным творческим началом, Сухово-Кобылин находит в философии Гераклита и Платона. Подчеркивая особую роль Платона в развитии учения о триаде, он отмечает: «Это понятие шара есть оное Платоново понятие триады шара, как единение и единство этих трех моментов, из которых два суть взаимные экстремумы, а третье есть их связка, единяющая их в высочайшую форму триединства, которая есть сам он, закон, или норма гармонии, или вообще красоты... Трином есть сокложение, аккорд, гармония, абсолютное, Бог, триада, золотое сечение, Всемир, воплощенный Разум».³⁷⁷ Главное, что вносит Платон в философию, это то, что в триаде он выделяет внутреннюю связь противоположных элементов как третий элемент.

У Аристотеля Сухово-Кобылин также находит триаду: «...Треугольник есть перво-первая полностная обозначенность пространства, ибо в ней пространство трикратно, триедино, с трех сторон тремя линиями обозначено, а всякое, что троекратно, совершается, говорит Аристотель».³⁷⁸

А. В. Сухово-Кобылин убеждает, что триадичность Пифагора «подтвердилась открытиями Кеплера, а в новейшее время исследованиями доктора Цейзика о присутствии в нашей солнечной системе законов золотого сечения, т. е. "абсолютной пропорциональности трех"».³⁷⁹

Развитие же глубокой мысли Гераклита о мире, как движущемся триедином процессе, Сухово-Кобылин находит в учении Августина. Он отмечает: «У преподобного Августина в его Civitas Dei имеем мы драгоценное выяснение о происхождении слова эволюция, которая в знании играет такую первенствующую роль... Все эти самые слова: волюция, волюционный, э-волюция, ин-волюция происходят от латинского глагола Volvo – volvere, ворочаться, обращаться, катиться, двигаться вращаясь... все это волюции, т. е. вращающиеся, катящиеся, поступание, кат, Volutia вещи, – Volvere-двигаться, вращаясь. Мыслящая чувственность грека или латинца усмотрела в поступании или становлении растительного организма эту волюционную силу в форме трех переходов или метаморфоз зерна в росток, стебля и плод и потому в своей детскости предположила для каждого момента этого процесса особого водителя, бога или богиню, что и указано св. Августином...».³⁸⁰ Единство двух движений перекликается с каббалистическим направлением, и неслучайно Сухово-Кобылин отмечает, что синтез двух движений, т. е. поступательного вперед (эволюции) и назад, есть их единство.

Закljučая анализ историко-философского развития понятия триады, Сухово-Кобылин обращается к системе Гегеля и делает вывод: «Таким образом эволюция в шар или эволюция шара будет единение и единство двух движений, эволюционного и инволюционного или, как мы уже сказали, единение, синтез эволюции и инволюции. Эту натуру движения во Всемир и всемирной жизни, как единство двух абсолютно противоположных движений, этот абсолютный процесс или абсолютная жизнь всемирного Шара выражены были Гегелем в его высочайшем положении, что Логическое исходит в Природу, а Природа исходит в Дух».³⁸¹

Далее Сухово-Кобылин переходит к рассмотрению понятия жизни, которое, по его мнению, прежде всего есть формирование частей в целое. «Жизнь есть Целое, – отмечает ученый, – а потому она, во-первых – две Половины, во-вторых, она трехмоментна. Результат или

³⁷⁶ Там же. С. 39.

³⁷⁷ Там же. С. 38.

³⁷⁸ Там же. С. 39.

³⁷⁹ Там же. С. 40.

³⁸⁰ Там же. С. 69.

³⁸¹ Там же. С. 70.

Плод есть всегда Сключение и Третье. Это Третье Жизни и есть Истина Жизни, т. е. Дух». ³⁸² Жизнь есть единство «противоположных – Материи и Духа, где Материя, как Внешнее, есть исчезающее, не устаивающее, или иррациональное, а Дух есть Устаивающее, бесконечно-Обвнутряющееся». ³⁸³ Таким образом, жизнь порождает дух, и она сама есть только там, где есть он – дух. Определяя понятие жизни, Сухово-Кобылин подходит к понятию Бога, выводя его из всех предшествующих рассуждений. «Бытие Бога в том и состоит, что его нигде нет... – рассуждает мыслитель, – и он вездесущ именно потому, что где-либо Его нет; Бог не экзистенцирует, как материя, а существует, как Дух; беспространственное бытие не экзистенция, а существование; Бог беспространственен – Бог есть Дух». ³⁸⁴ Бог, таким образом, представляет сущность, находящуюся вне пространства и времени, Он движущийся, но вне конечного мира. Сухово-Кобылин отмечает, «абстрактного, неподвижного Бога нет, а есть только живой, бесконечно-процессующий, разумный, себя самого знающий Бог». ³⁸⁵

Таким образом, размышления и исследования русского мыслителя А. В. Сухово-Кобылина представляют собой «учение о Всемире» посредством раскрытия закономерности триединства. В русле естественнонаучного космизма, основываясь на закономерностях природы, размышлял над сознанием, разумом и духом другой русский мыслитель, называющий себя натуралист В. И. Вернадский (1863–1945). Триединство, лежащее в основе устройства мира, он доказывал, не обращаясь к божественной Троице и не прибегая к интуитивному, как это делал Н. О. Лосский в идеал-реализме, в котором идеальное и реальное бытие связываются субстанциальным деятелем, наделенным активным деятельным и творческим началом. Но все же позиция В. И. Вернадского была в определенной степени схожа с Н. О. Лосским. Субстанциальный деятель Н. О. Лосского не входит ни в сферу материального, ни в сферу идеального бытия, а является сферой психического, посредством которого мир предстает как «органическое целое», то есть пронизанное жизнью. В. И. Вернадский в отличие от Н. О. Лосского говорит о геосфере, биосфере и психосфере (последнее в дальнейшем приобретает название «ноосфера»). Но как ученый-естествоиспытатель, В. И. Вернадский, изучая природу жизни, приходит к выводу, что жизнь не имеет временного начала. Его научные выводы, ставшие убеждением, пришлись на время строительства в России социализма, утверждения воинствующего атеизма и, как единственно истинного, философского направления – материализма, утверждавшего, что несотворенным и вечным началом может быть только материя. Тем не менее, В. И. Вернадский в 1922 году на лекции в Петрограде высказал свою точку зрения, согласно которой на основе недоказуемости факта возникновения в истории духа и жизни, они также являются несотворенными вечными началами мира. ³⁸⁶

В этой лекции он пытался раскрыть возможные ответы на вопрос о начале жизни, из чего произошел живой организм: из неживого тела на земле или привнесен извне, из космоса; или следует изучить, понять и поддержать еще одну мысль, существующую в истории науки. Она принадлежит флорентийскому врачу Франческо Реди (1626–1697), который провозглашает то, что живое может произойти только из живого, и поэтому жизнь была всегда. Вернадский в ходе долгих размышлений, изучения научных теорий предшественников и в результате собственных исследований приходит к выводу о справедливости мысли, некогда высказанной Реди. Вернадский считает, что «Идея вечности и безначальности жизни, тесно связанных с ее организованностью, есть то течение научной мысли, последовательное проявление которого открывает перед научным творчеством широчайшие горизонты... принцип Реди имеет прило-

³⁸² Там же. С. 31.

³⁸³ Там же. С. 32.

³⁸⁴ Там же. С. 110.

³⁸⁵ Там же. С. 110.

³⁸⁶ Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. Пг., 1922.

жение и к клетке, к ее мельчайшим организованным элементам... идея вечности и безначальности жизни – и помимо ее космических представлений – давно проникает в научное мировоззрение отдельных натуралистов. Ее история в прошлом нами не осознана и не написана».³⁸⁷

В. И. Вернадскому, который призвал объединить все человечество, принадлежит идея планетарного сознания, планетарной мысли, единого познавательного и научного процесса. Он считал, что впервые идея единства человечества, людей как братьев вышла за пределы отдельных личностей, подходивших к ней в своих интуициях или вдохновениях, стала двигателем жизни и быта народных масс и задачей государственных образований. Медленно, с многолетними остановками создаются условия, дающие возможность ее осуществления, реального проведения в жизнь. Эти условия, согласно Вернадскому, есть переход биосферы в ноосферу. Он пишет: «Биосфера в наш исторический момент геологически быстро переходит в новое состояние – в ноосферу, т. е. в такого рода состояние, в котором должны проявляться разум и направляемая им работа человека как новая небывалая на планете геологическая сила».³⁸⁸ Вернадский описывает черты своего нового понятия: «В ноосфере решающим и определяющим фактором является духовная жизнь человеческой личности, в ее социальном выявлении».³⁸⁹ Человечество с необходимостью должно объединяться. Средства общения, связь выступают средствами развития этого единства. И разум, планетарная мысль, – считает Вернадский: «Эта новая форма биогеохимической культуры или культурной биогеохимической энергии, является той формой биогеохимической энергии, которая создает в настоящее время ноосферу».³⁹⁰

Вернадский логически подошел к мысли о том, что ноосфера имеет как свою геологическую, так и социальную основу самоорганизации. Согласно Вернадскому, ноосфера-это царство разума человеческого, земная оболочка, регулируемая разумом.

Таким образом, В. И. Вернадский утверждал, что в основе мира лежит неразрывное триединство идеального, жизни и материального. Как ученый натуралист, он сосредоточил внимание на жизни, создал учение о биосфере – области распространения жизни. Согласно Вернадскому, живое вещество (а это все организмы, участвующие в геохимических процессах), составляющее биосферу, подвергается космическим излучениям. Оно собирает и трансформирует их, и тем самым осуществляется взаимосвязь Земли и космоса, создается «организованность биосферы», которая «должна рассматриваться как равновесия, подвижные, все время колеблющиеся в историческом и геологическом времени около точно выражаемого среднего».³⁹¹ И человек, одна из частей биосферы, неразрывно связанная с Космосом, «должен понять... что он... составляет неизбежное проявление большого природного процесса».³⁹² Человек является тем третьим, «средним» связующим звеном Земли и Космоса. Вернадский предупреждал, что деятельность человека должна гармонизировать с природой, а это возможно только при гармонии научно-технического потенциала человечества и его нравственного, духовного состояния.

Особенно актуален в наше время тезис В. И. Вернадского об эволюции биосферы в ноосферу, когда деятельность человека становится уже планетарным явлением, причем процесс перехода к ноосфере невозможен «без лучшей организации всего человечества».³⁹³ Ноосфера – результат эволюции и биосферы и общества, результат выделения «в биосфере царства разума, меняющего коренным образом и ее облик, и строение...».³⁹⁴ Но царство

³⁸⁷ Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. Пг., 1922. С. 58.

³⁸⁸ Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. Т. 1. М. 1977. С. 150.

³⁸⁹ Там же. С. 132.

³⁹⁰ Там же. С. 95.

³⁹¹ Там же. С. 307.

³⁹² Там же. С. 313.

³⁹³ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 395.

³⁹⁴ Вернадский В. И. О науке. Дубна, 1997. С. 433.

разума, по Вернадскому, может возникнуть только при определенных условиях, в частности, при таком уровне развития связи и обмена, когда общество становится единым целым. (Заметим, почти через сто лет это осуществилось: общество стало глобальным). В процессе развития ноосферы может быть достигнута, как считал Вернадский, автотрофность человека (автотрофная цивилизация) – независимость от биосферы в энергетическом и материальном потреблении, используя энергию космических излучений.

Хотя В. И. Вернадского называют творцом учения о ноосфере, в действительности он говорил об общепланетном сознании, он выдвинул гипотезу, согласно которой человек преобразует природу, используя свой интеллект и руководствуясь научной мыслью. Термин «ноосфера» был им заимствован у своих современников, французских философов Э. Леруа и Т. де Шадрена. Однако сами они стали разрабатывать концепцию ноосферы под впечатлением сорбоннских лекций Вернадского и последующих бесед с ним.

В начале XX века другой ученый Дж. Мерей также пришел к подобным идеям, он писал: «...В пределах биосферы, у человека, родилась сфера разума и понимания, и он пытается истолковать и объяснить космос; мы можем дать этому наименование психосферы». ³⁹⁵ Примерно то же имел в виду Т. де Шарден, говоря о «Духе Земли». В отличие от них, Вернадский исходил, прежде всего, из глобальной геологической деятельности человека, подчеркивал особую роль науки: «Научной мыслью государственно организованной, ею направляемой техникой, своей жизнью человек созидает в биосфере новую биогенную силу». ³⁹⁶ Ученик Вернадского, минералог и геохимик академик А. Е. Ферсман называл эту геологическую силу не биогенной, а техногенной, справедливо отмечая принципиально важное значение техники в преобразовании природной среды.

Вернадский же предупреждал, что техногенез действует на биосферу преимущественно разрушительно, вызывает ее деградацию, человек отчуждается от создавшей его природы: «Благодаря условностям цивилизации эта неразрываемая и кровная связь всего человечества с остальным живым миром забывается, и человек пытается рассматривать отдельно от живого мира бытие цивилизованного человечества. Но эти попытки искусственны и неизбежно разлетаются, когда мы подходим к изучению человечества в общей связи его со всей Природой». ³⁹⁷ Он надеялся, что люди не будут рассматривать окружающую природу лишь как средство для удовлетворения своих материальных потребностей, мало заботясь о ее состоянии, используя научные достижения исключительно для эксплуатации ее ресурсов. Ученый думал о наличии разума, надеясь на разумность его, и создание ноосферы уже в XX веке. Действительность опровергла эти мечты, поскольку достижение того, что он подразумевал под ноосферой, оказалось необычайно трудной задачей, которую не решает создание более совершенных технических средств.

На пути к ноосфере необходимо духовное обновление человечества, преобразование не столько окружающей среды, сколько внутреннего мира человечества. Сам Вернадский был, можно сказать, человеком ноосферы, поскольку старался делать все возможное для развития научных идей и претворения их в жизнь. Как ученый не преуменьшал значение философии, писал, что философская мысль играет огромную и плодотворную роль в создании научных гипотез и теорий. Более того, он надеялся, что философское осмысление концепции биосферы позволит преодолеть господствующее в науке механистическое мировоззрение, основанное на данных физико-математических и химических наук. По его мнению, разработанные таким образом модели мироздания и Земли демонстрируют только механический синтез Космоса, далекий от реальной действительности: «В сущности, этот мир космоса дает нам совершенно

³⁹⁵ Там же.

³⁹⁶ Там же.

³⁹⁷ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 156.

чуждое, нас не трогающее впечатление и, очевидно, представляет схему, далекую от действительности».³⁹⁸ И верил, что эта формализация будет преодолена: «Есть всегда ученые, которые ярко чувствуют и охватывают живую реальную природу нашей планеты, всю проникнутую вечным биением жизни, и для которых это понимание единой Природы является руководящей нитью всей научной работы».³⁹⁹

Среди физиков по-прежнему чрезмерно популярны модели мертвой Вселенной, рожденной подобно взорвавшейся сверхсупербомбы (идея, обоснованная с позиций ядерной физики и квантовой механики), а также мертвой Земли, по которой механически перемещаются плиты литосферы (геофизическая теория). Жизнь и разум в подобных моделях остаются частными случайными и ничтожными явлениями в механике Мироздания. С позиций Вернадского же следовало бы говорить о жизни Земли (а не только – на земле) и предполагать возможность биосферы Вселенной.

В целом, в учении В. И. Вернадского рассматриваются такие космистские представления как идея о геологической и космической вечности жизни; идея о геологической и космической роли человека и человечества; идея о возрастающей роли науки и человеческого разума, и построение новой оболочки Земли – ноосферы.

Можно вывести следующие онтологические основания учения В. И. Вернадского: Вселенная состоит из материи и эфира, безначальна, вечна, безгранична в пространстве и времени.

Жизнь – явление космическое, существует безначально и вечно и распространяется во Вселенной. Биосфера Земли есть земное и космическое пространство, а человеческий вид *Homo sapiens* – является звеном в планетарной и космической эволюции. «Работа культурного человечества» проявляется как новая геологическая и геохимическая сила, а сам человеческий разум, его устремленная и организованная воля являются геологической и космической силой. Человеческий разум и воля выражают единство живого вещества, на основе разума человек создал единую для всех технику – техносферу; современное геологическое состояние земной планеты есть эра разума, который за счет дальнейшего развития переведет человека в автотрофное состояние, к построению ноосферы, и это есть необратимый космический эволюционный процесс.

Поскольку жизнь на Земле рассматривается как явление космическое, онтологию естественнонаучного космизма В. И. Вернадского можно охарактеризовать как планетарный космизм. А поскольку в его философских построениях биосфера под воздействием науки и развивающегося человеческого разума с неизбежностью переходит в ноосферу, то его онтологию космизма можно определить как планетарный ноосферный космизм, представляющий триединство жизни, разума и космоса.

Совсем иначе понимает и использует в своем философском творчестве триаду другой русский историкософ А. Ф. Лосев (1893–1988). Он применяет ее как форму диалектического метода, как исходный методологический принцип. Для философии вообще, и историкософского учения, в частности, используется диалектическая триада категорий одного, иного и становления. Они конкретизируются в других триадах, представляющих категории бытия – небытия – становления или идеи – материи – символа. Характеризуя их, А. Ф. Лосев подчеркивал, что всякий диалектический процесс проходит эти три «категориальные» ступени. «Прежде всего и естественнее всего, – отмечает Лосев, – начинать диалектику с Одного. Если задаться целью начинать диалектику действительно с наипростейшего и максимально лишнего качественного содержания, то это будет, конечно, отнюдь не «Я» и не «бытие», но «Одно». Как показывает диалектика, это Одно требует для себя Иного, превращаясь тем в Сущее (Бытие),

³⁹⁸ Вернадский В. И. Указ. соч. С. 194.

³⁹⁹ Там же. С. 203.

и синтезируется с ним в Становление. Такова эта изначальная, самая общая, самая простая, самая непререкаемая диалектическая триада: одно, сущее (бытие), становление».⁴⁰⁰

Эта триада превращается в тетрактиду, если мы зададим вопрос о сущности ее третьего момента. Что такое становление и каковы условия его существования? Подобно одному и бытию, оно тоже, чтобы реально быть, нуждается в отличии от всего прочего, от своего Иного, которое было бы ему противоположно и – в дальнейшем – синтезировалось бы с ним. Так возникает четвертый диалектический момент – Ставшее или Наличие, Факт, который первым трем противостоит как стихия, осуществляющая, реализующая, субстанциализирующая их, а они ему противостоят как общая триединая стихия смысла. Эти две стихии не только различны и противостоят, но должны быть синтезированы и отождествлены, должна появиться категория, которая будет Фактом, Ставшим, и это Ставшее, и этот Факт должны понести на себе стихию триединого смысла.

Как видно традиционная диалектическая триада одного, иного и становления у Лосева дополняется субстанциально-фактологическим и энергийно-символическим принципами, в результате чего вся диалектическая конструкция принимает следующий вид: Одно – Сущее (Бытие) – Становление – Субстанция (Факт) – Энергия (символ, имя), или, более кратко, основа, форма, действие. Из сказанного следует, что все три логико-категориальных варианта лосевской диалектики во многом тождественны друг другу и имеют общий методологический смысл.

Определение основных историософских категорий – Абсолют, личность, миф, символ, природа, общество, культура, история, культурно-исторический процесс в философии А. Ф. Лосева истолковываются уже, используя понятие о христианской Троице.

Абсолют в его конкретном осуществлении и выражении выступает в социальном бытии, при этом бытие представляет целостную и органическую конкретность. «Абсолют требует социальности... Абсолютная мифология требует, чтобы Абсолют был и личностным и социальным бытием... Должно быть такое различие в Боге, которое бы обеспечивало для него внутреннюю социальную жизнь».⁴⁰¹ Лосев подчеркивает, что только христианский принцип троичности действительно обеспечивает Божеству его социальную жизнь, в которой Абсолют имеет возможность общаться с самим собой. Оказывается, субъект-объектное противостояние присутствует в самом Боге, поскольку в нем есть три единящихся Личности, которые в то же время являются одной-единственной и единичной Личностью.

Лосев рассматривает расхождение понимания христианской Троицы в католицизме и православии. Принципиальная разница во взглядах заключается в толковании вопроса об исхождении святого Духа. Католицизм не есть пантеизм, но в своего непантеистического Бога он все же «вносит пантеистическое строение, откуда и получается, что Дух Св. ближе к твари и ниже первых двух ипостасей, так что волей-неволей приходится производить дробление в пресвятой Троице на первые две ипостаси, с одной стороны, и на третью-с другой... Диалектическая православная точка зрения, которая 1) признает существенное своеобразие каждой ипостаси, не внося никакого субординационализма и признавая их абсолютно равнозначными, и которая 2) в силу этого своеобразия ипостасей утверждает, что Дух Св. не может находиться в одинаковых отношениях и к Отцу и к Сыну. От Отца он «исходит», как и в физических вещах их реальная жизнь зависит, прежде всего от того, чем, собственно, какую именно вещь является данная вещь. Но от Сына Он не может исходить, так же как и в физической вещи ее реальная жизнь не может зависеть от ее структуры подобно зависимости от самой вещи».⁴⁰²

⁴⁰⁰ Лосев А. Ф. Философия, мифология, культура. М., 1991. С. 182.

⁴⁰¹ Там же С. 181.

⁴⁰² Там же. С. 117.

Лосев рассматривает и понятие Софии. Особенно ему импонирует ее понимание в ракурсе проблемы цвета и света, встречаемое в философии П. А. Флоренского. Лосев отмечает те суждения русского философа, где он говорит, что «София – не есть свет, а пассивное дополнение к нему, а свет не есть София, но ее освещает. Это соотношение определяет цветность. Созерцаемая как произведение божественного творчества, как первый ступок бытия, относительно самостоятельный от Бога, как выступающая вперед навстречу свету тьма ничтожества, т. е. созерцаемая от Бога по направлению в ничто, София зрится голубою или фиолетовою... созерцаемая от мира по направлению к Богу София зрится розовою или красною. Розовою или красною она зрится как образ Божий для твари, как явление Бога на земле, как та «розовая тень», которой молился Вл. Соловьев... В видении Вяч. Иванова, как первооснова нашего существа в мистическом погружении взора внутрь себя: душа наша – как голубой алмаз. Наконец, есть и третье метафизическое направление – ни к свету и ни от света, София вне ее определения или самоопределения к Богу». ⁴⁰³ Этот аспект Софии видится М. Лермонтовым золотисто-зеленым цветом. ⁴⁰⁴

Лосев таким образом отмечает, что София – это божественное произведение, которое помогает Богу творить бытие, как тьма, сочетающаяся с божественным светом помогает создавать цвет, как ничто, которое является условием создания тварного мира на Земле, она – не Бог, но «от Бога». Три цвета ее цвета говорят о возможности ее изменения, развития.

Лосев отмечает, что актуальная тема о положении мира, как Третьего, как посредника между Богом и человеком, объяснима посредством понятия Софии. Мир может пониматься как София, столь любимая в русской традиции, сверхличное существо, душа твари и т. п. София – мудрость Божья, соединяющая Бога и мир.

Большое значение Лосев придает и другому понятию, любимому в русской традиции, – личности. Он рассматривает ее во взаимодействии с обществом, которое объясняет из определения двух других, более конкретных понятий – мифа и символа, выводимых в свою очередь из понятия Абсолюта. Абсолют, как сверхсущий и сверхразумный самодовлеющий смысл, должен воплощаться в содержании мифа, который Лосев определяет как «интеллигентно выраженный смысл». Миф по Лосеву имеет онтологическую природу и представляет собой наиболее полное и конкретное проявление Первосущности, а смысловой выразительностью мифа, его внешним инобытием, выступает символ. Будучи максимальной выразительностью мифического образа Абсолюта, символ является единством смыслового и фактического начал, поэтому он и образует конкретнейшее содержание всей действительности, в том числе и абсолютной. Синтез категорий мифического и символического порождает новую категорию – категорию личности, которая представляет собой «фактически-символическую осуществленность мифа» или «символически осуществлённый миф». Как инобытие и фосимволической стихии Абсолюта, личность содержит в себе тождество субъективного и объективного, духовного и телесного начал.

Духовно-персоналистическая природа Бога приводит к тому, что личность в социальном мире ставится на первое место, поскольку, считает Лосев, «в Абсолюте самом залегает Личность, что абсолютная личность и есть первое и последнее, очевиднейшее и конкретнейшее бытие. Зачем полагать в основу бытия идеальную логическую, животно-органическую или психическую сферу, если все эти сферы – абстрактны, несамостоятельны и охватываются одной категорией личности? Ведь мы же хотим говорить об абсолютном бытии. Абсолютное бытие есть бытие, ни от чего не зависимое, самодеятельное, максимально реальное? Как же может быть абсолютным бытием одна из этих только что упомянутых сфер, если все они как раз абстрактны и несамостоятельны и реально существуют только в своей абсолютной сросшенности и единичной объединенности? Слишком ясно, что всякое мировоззрение, утверждающее

⁴⁰³ Там же. С. 55.

⁴⁰⁴ Там же.

в основе бытия неличностное начало, есть мировоззрение абстрактное, не вполне реальное, оно утверждает только частичные сферы, одно в ущерб другому, а не все вместе в неделимой целостности. Наиболее конкретное сознание поэтому не может не утверждать Личность в качестве абсолюта».⁴⁰⁵ Обобщающий смысл историософии Лосева вкладывается в понятие культуры, высшей формой и завершением которой являются мифические и символические принципы социально-исторического бытия.

Как реальные образы мифо-символической стихии Абсолюта, категории социального, исторического и культурного взаимоопределяют и взаимообуславливают друг друга. Диалектическое взаимодействие этой категориальной триады представляет собой смысловую основу лосевской типологии мировой истории. Реальная история человечества представляет собой диалектическое единство двух уровней, что позволяет понять и осмыслить все материальные и идеальные слои культурно-исторического процесса как одно целое. Возможность такой интегральной философии истории заключает в себе не только христианское мировоззрение, но и мифологическое содержание абсолютной диалектики, объединяя трансцендентный и имманентный уровни действительности, «вертикальные» и «горизонтальные» слои мировой истории.

Идея абсолютной диалектики, или триалектики, стала методологической основой социально-исторической типологии Лосева, логическое содержание которой определялось общедиалектической триадой: одного, иного и становления. По словам русского философа, она тождественна категориям идеального – реального – символического, или сущности – явления – выражения (действительности).

Лосев выделяет три вида мифологии: мифология, которая выделяет из цельной мифологической картины только момент субстанциальности, бытийности, действительности, «природы», «факта»; мифология, которая выделяет только момент смысла, идеи, формы, наполняя этот момент до степени интеллекта, самосознания и самочувствия; мифология, которая гипостазировала отдельно от целого мифа его природу и смысл вместе, синтезируя их снова в полное и неразрушимое единство и тождество, хотя уже Инобытийное. Первую мифологию он называет авторитарной, вторую – либеральной, третью – абсолютной.

Развивая мысль о необходимости трех социально-мифологических типов, он отмечает, что мифология, которая исходит из некоего абсолютно объективного бытия, называется авторитарной. Ей противостоит мифология, основанная на переходе объективно личностного принципа в свое инобытие, т. е. в субъективно-личностное. Все свойства объективно-онтологические переносятся на субъект, который поэтому не может чувствовать себя свободным от объективно-онтологических ценностей. Таким образом, эта мифология может быть названа либеральной. Она есть абсолютизация и обожествление субъекта в его изоляции от объективных ценностей. Логика требует синтеза этих двух основных типов мифологии, авторитарного и либерального. Третья мифология, вытекающая отсюда, будет гипостазировать в инобытии и объект, субстанцию мифа, и субъект, идею мифа. Подобно тому как личности, взятой в абсолютном смысле (авторитаризм), противостоит личность инобытийная (либерализм), личности инобытийной противостоит, в сфере этого инобытия, то, что ей противоположно – общество. Следовательно, третья мифология есть мифология специально-общественная.

Третья мифология должна быть общественной и материальной одновременно-материального устройства общества, где нет ничего идеального, а есть только материальное, и где нет ничего личного и личностного, а есть только общественное, т. е. социализм. Либерализм, являющийся отрицанием авторитаризма, самоутверждаясь, требует абстрагирования от всего, т. е. требует нового отрицания, которое есть утверждение, каковым является социализм, который впервые переносит все категории трансцендентального бытия в сферу инобытия, переносит их

⁴⁰⁵ Лосев А. Указ. соч. С. 155.

во всей их целостности и переносит абсолютно. Отрицание отрицания Абсолюта само может быть только утверждением, т. е. утверждением Абсолюта.

По словам Лосева, всякая историософская категория должна быть рассмотрена не только в статике, но и в динамике, т. е. в порядке своего становления. Становление социализма, как целостного, авторитарного и в себе завершенного социально-исторического типа, должно привести к прямо противоположной форме общественного устройства – анархизму. Социализм, по мнению Лосева, – есть материалистически-общественная стихия, данная в аспекте своего алогического, бесформенного, сплошного стремления, и есть анархизм. Поэтому либерализм, социализм и анархизм есть то же самое, что и обычная диалектическая триада бытия, небытия (инобытия) и становления, но только перенесенная из чистой логики в область конкретной истории.

Следуя принципам созданной им теории абсолютной диалектики, Лосев подчеркивал, что философия истории должна не только описать все культурно-мифологические типы, но должна объединить их в нечто целое и дать диалектику их всестороннего взаимоотношения. О возможности историософской интеграции говорит и сама идея абсолютной мифологии, смысловое содержание которой характеризуется максимальным единством абсолютного сознания и бытия.

Заключая раздел анализа того, как русские мыслители пытались понять триединство в христианской Троице, триединство мира и человека, следует отметить, что, несмотря на различие форм предпринятых попыток, они рассматривали в единстве Бога, мир и человека, не абсолютизируя при этом ни один из трех моментов, соединяя их Любовью, Жизнью, Светом, Разумом, Софией, Именем.

2.7 Философское осмысление отношения лиц в христианской Троице. Современный взгляд на историю вопроса

Концепции, целью которых было проникновение в тайну триединства божественной Троицы, имели место в философии на протяжении всей ее истории. Редко можно встретить мыслителя-философа, который бы не высказывал свое представление о единой Божественной сущности (по-гречески *усии*), чье бытие, с точки зрения христианства, рассматривается через три Божественных ипостаси. Почему же так интересуется философское мышление это понятие, почему так манит тайна Троицы? Вероятно, философов притягивает интерес к отношениям между ее лицами и ответ на вопрос, что же такое триединый Бог и почему единство троично? Догматическое богословие не занимается этими вопросами, внутривожественная жизнь находится за пределами догматическо-религиозной мысли. «Отношения между лицами Троицы – это совершенная любовь, конкретные проявления которой человеческому разуму недоступны: вот все, что мы можем узнать о тайне Троицы из курса догматического богословия».⁴⁰⁶

⁴⁰⁶ Боневкая Н. К. Тайна триединства // Вопросы философии. 2004. № 11. С. 113.



Систематизацию философского осмысления тайны триединого Бога в истории предпринял немецкий современный философ Михаэль Френч (род. в 1948 г.). Его точка зрения, раскрытая в книге «Премудрость в личности»,⁴⁰⁷ выражается в том, что историко-философская теория этого вопроса имеет свою доминанту в софиологической системе В. С. Соловьева, в которой были соединены две основные тенденции философии: «метафизика сущности» и «метафизика свободы».

Если бы созданный Богом человек остался идеальным существом в стихии абсолютного добра, то не было бы того трагизма, о котором говорил Н. А. Бердяев, не было бы греха и зла, противоречия и единства. Человек был бы запрограммирован на положительную программу,

⁴⁰⁷ На русский язык книга переведена и опубликована по главам в журнале «Вопросы философии». 2000. № 4.; 2002. № 1 2004. № 11.

от которой ему невозможно было бы отойти, он был бы идеальным в сфере материального. Как раз эту ускользающую «метафизику сущности» пытался уловить Платон, показывая ее в диалоге «Пармениде». Идеальность – сама по себе односторонняя, как и материальность, поэтому только если есть третье – связь между ними, хаотическая или гармоническая, она создает бытие, жизнь, существование в мире и сам мир. Если нет третьего, нет «начала», нового, созидания, творения и творчества – нет жизни как рождения процесса и движения. Поэтому, что касается человека, то Бог неслучайно наделил его свободой. Все дело в ней, именно она поставила человека перед выбором, и он выбрал: вкусил плод с древа познания добра и зла. «Плод» – как результат творения, как истину познания мира. Поэтому человека можно рассматривать только с позиции «метафизики свободы». Действительно, соединение этих двух метафизик мы находим в философии В. С. Соловьева.

Свобода, считает немецкий философ М. Френч, является основополагающей категорией в понимании триединого Бога в связи с решением проблемы сотворения мира. В зависимости от того, как трактует эту проблему тот или иной философ, Френч относит его философию к следующим направлениям: деизму, теизму, атеизму, пантеизму и панентеизму.

Деизм являлся тем направлением, которое было очень распространено в Новое время, а главным сочинением, устанавливающим основы деистической концепции, является, по мнению Френча, «Христианство без тайны» Джона Толанда (1670–1722). Деистические принципы были восприняты многими немецкими, английскими и французскими просветителями. Суть деистического Бога заключается в том, что он представляет собой абстрактную мировую причину, находится за пределами мира и человеческого понимания. «Завершив сотворение мира, он полностью устранился из мира с его тварями и предоставил их своей судьбе. Согласно этому воззрению, нет смысла искать Бога в мировых явлениях или же вне таковых, так как Он не хочет, чтобы Его искали. Творец мира трансцендентен в смысле неприступности; можно делать вывод о Его действительном существовании и Его сущности разве только на основании тех следов, которые Он оставил в творении».⁴⁰⁸ Поэтому Бог деизма находится за пределами тварного мира, вне его и абсолютно трансцендентен.

Несмотря на притязания деизма, заключающиеся в том, чтобы Божественная трансцендентность была абсолютной, она все же остается относительной, поскольку деизм, отрицая любое откровение Бога в настоящем и будущем, принимает его в прошлом, по своей сути не отрицая, а предполагая факт творения мира. Пробриться к абсолютной Божественной трансцендентности невозможно человеческому разуму. На основе кантовских доказательств, трансцендентность Бога оказалась действительно недоступна разуму. В «Критике чистого разума» речь идет о претензии разума на автономию: эмансипирующийся разум нуждается в таком понятии Бога, которое исключает всякое продолжающееся откровение Божественного начала и потому создает для разума неограниченную возможность опираться исключительно на самого себя. Таким образом, Кант оказывается сторонником деизма. Принявшее форму полного отрицания присутствующего в настоящем мире Бога, который продолжает существовать самостоятельно по завершении творения, направление есть абсолютный деизм. Смысл такого деизма содержится в известных словах Ницше: «Бог умер» (значит, он был).

Атеизм осуществляется тогда, когда отрицается существование Бога в настоящем и в прошлом. В нем преодолена через разоблачение трансцендентности, как проекции фактов, или природы, или человеческой сущности на мнимо потустороннее, которое таким образом оказывается незаконным «удвоением» действительного мира. Описание значения этой формы атеизма для идеи свободы, отождествленной с эмансипацией, было дано Людвигом Фейербахом, который попытался разоблачить обе формы «проекции» на потустороннее – проекцию сил природы и проекцию человеческой сущности. В своем сочинении «О сущности религии» он

⁴⁰⁸ Френч М Трансцендентность и троичность // Вопросы философии. 2004. № 11. С. 119.

пытается доказать, что до Иисуса Христа люди обожествляли силы природы, но она дана человеку как форма материи. Для позднего Фейербаха в качестве единственно возможной естественной религии просвещенного разума вполне закономерно выступает материализм, и атеизм, таким образом, оказывается материализмом.

Согласно учению самого христианства, Творец видимого и невидимого мира открыл Себя как раз через Иисуса Христа. До христианской религии все античные боги являются порождениями коллективной души человечества, или творениями Творца, как в случае существ ангельской иерархии. По мнению отцов Церкви, язычники поклонялись созданиям, а не Создателю, творению и тварям, а не Творцу. Открытие человеком истинного отношения между его личностью и скрытой в Боге сущностью в раннем и средневековом христианстве понимается как процесс вставания человеческой души в тайну Божественной троичности: Отец хочет восстановить истинное отношение между человеческой личностью и человеческой сущностью, и ради этого Он посылает Сына. Дух сообщает отдельной человеческой душе побуждение и способность осуществить это отношение. Таким образом, если человек обращается к Богу, то на всех более глубоких уровнях в нем пробуждается его собственная личность и его собственная сущность. Бесконечный процесс углубления в Бога позволяет человеческой душе ближе подходить к себе самой, и этим она обязана Тому, к Кому она обращается. Человеческая личность делается все более совершенной по мере приближения к Богу, и этот процесс сближения человека и Бога ведет к тому, что личность, заново обретая свою настоящую сущность, становится внутренне свободной. Такое развитие с самого начала подверглось опасности тою, что человеческое представление о Боге станет приобретать все больше антропоморфных черт взамен природных. Когда человек перестает мерить свою сущность по сущности Бога, как в эпоху патристике и Средневековья, антропоморфизм проявляется все очевиднее.

В «Рассуждениях о первой философии» Декарта достоверность Божественной сущности человек стал выводить из самоочевидности человеческого разума, обеспечиваемой самим разумом. Существование человека и его сущность больше уже не проверялись существованием и сущностью Бога – гарантиями всякой истины: наоборот, Бог проверялся экзистенциальной самоочевидностью человеческого разума, который тем самым сделался новым критерием истины.

Утверждение, по которому человек, отстаивая Божественную трансцендентность, «проецирует» свой собственный лик «беса», на свою сущность и сущность вообще, высказывает Фейербах, говоря, что знание человека о себе самом есть знание о Боге.

Фейербах преодолевает трансцендентность, разоблачая ее в качестве скрытой проекции человеческого лика на область потустороннего: если человеческое сознание сломает им же самим воздвигнутую преграду между имманентной ему сферой и мнимой Божественной трансцендентностью, то оно узрит свой же собственный лик. Для просвещенного таким образом разума сущность религии претерпевает превращение: своим предметом религия имеет не Бога, а сущность человека. Для Фейербаха верно понятое христианство есть религия человека, означающая то же, что и атеизм, поскольку оно открыло божественность человека. «Если Кант в своих «Критиках» теоретического и практического разума по-новому увидел два разных мировых царства – природное и моральное, то фейербахова критика религии со стороны просвещенного разума обнаружила единственно возможные, по мнению Фейербаха, типы взглядов внутри этих царств: материализм – как правильно понятое отношение между человеком и природой, и атеизм – как верно определенное отношение человека к Богу, оказывающееся ничем иным, как отношением между личностью самого человека и его собственной сущностью, – замечает М. Френч в своем анализе различных точек зрения, – из положения, по которому в Боге человек имеет перед собой свою собственную сущность, можно допустить, что Бог дал возможность Своей сущности полностью раскрыться в творении, что Он Сам и есть

творение, которое достигает своей вершины в человеке. И в этом случае атеизм переходит в пантеизм».⁴⁰⁹

Френч выделяет несколько видов пантеизма.

Он имеет место, когда при объяснении мира философы полагают одну-единственную субстанцию, а все существующее – ничто иное, как ее модифицирование. Единственная настоящая субстанция – это Бог; таким образом, в природе существует только одна субстанция, а природные явления суть модификации этой субстанции. Второй вид пантеизма проявляется тогда, когда Бог продолжает существовать в качестве Его собственной (единственной) сущности с автономным личным сознанием. Он излился в творение как его субстанция, и мир – это могила Божественного сознания, а человеческое сознание означает место его воскресения. Пантеизм есть и тогда, когда считают, что все существует в Боге и охватывается Им, причем мировое содержание и сознание Бога считаются совершенно различными. Пантеистическими взглядами являются и те, которые выражают мнение, что мировое (субстанциальное) содержание заключено не в одном объемлющем его мировом сознании, а в сумме различных сознаний, которые вместе образуют одно цельное сознание, не существующее вне отдельных сознаний. Таким образом, получается, что все мировые сущности монады суть модификации единой Божественной прасубстанции, поэтому волей-неволей они оказываются божественными. Если они полностью осознают божественный характер своего бытия, то они вновь придут к единству Божественной субстанции.

Такой монадизм добавляет еще одну обособленную и сознательно существующую пра-монаду, Бога, которая охватывает все монады и является для них «структурным принципом». Такой подход к Богу и миру встречается в системах Джордано Бруно, Лейбница и Шеллинга, где Бог сведен к принципу или основной функции, в соответствии с которой устроена каждая отдельная сущность. Тогда, хотя Бог и есть все, но каждая единичная сущность при этом не есть Бог: она особым образом отличается от Него, как и от всего остального. Мир оказывается ступенчатой системой возрастающего тождества и уменьшающегося различия или же возрастающим различием и уменьшающимся тождеством. Здесь можно говорить о некоем десубстанциализированном или функциональном пантеизме.

Пантеизм, кроме того, можно осмыслить как последовательный идеализм, который одновременно есть реализм, поскольку исходит из реальной объективности мира идей. Высшая сущность мира есть имманентный миру мир идей, который есть не что иное, как сумма архетипических идей, доступных для мышления, лежащих в основе видимого мира. Процесс сотворения мира в пантеизме обычно понимается как эманация. Божество эманурует из своей сущности собственную субстанцию, которая есть подлинная субстанция творения. Можно говорить о двух видах эманации. Первый вид осуществляется, когда Божество полностью отчуждает свою субстанцию, так что для него сверх того не остается никакого особого бытия. Второй вид эманации происходит, когда Божество эманурует свою субстанцию не полностью. В этом случае область «протяжения» Божественной субстанции увеличивается.

«Единственным философски удовлетворительным решением проблемы отношения Творца и творения без допущения Божественного отступления, – делает вывод М. Френч, анализируя это отношение, – оказывается функциональный пантеизм, предполагающий эманацию. Деизм, атеизм или теизм в форме наивного демиургизма, допускающего наряду с Творцом также вечную праматерию, из которой творец создал все, из-за их идейной скудости философски неудовлетворительны. Пока абсолют понимается как субстанция или как системообразующая основная функция, а не как Личность, единственно последовательной остается философская позиция пантеизма – ценой того, что ею не признаются ни Божественный перво-

⁴⁰⁹ Там же. С. 121.

образ личности, ни самостоятельность зла».⁴¹⁰ Френч резюмирует свой анализ философского понимания отношения лиц внутри Божественной Троицы таким образом, что в трех описанных формах отношения между разумом и Творцом они представляют собою три односторонности, которые возникают из-за того, что в каждом случае разум противостоит исключительно одному из трех Лиц Троицы.

В основе деизма лежит преувеличение значения Отеческого принципа, тогда как реальность сына и Духа так и не отражена. В Евангелиях, в особенности в Евангелии от Иоанна, действительно, Отец представлен как трансцендентное, сверхкосмическое начало, пребывающее над гварным миром (по ту сторону этого мира) превыше всего. Но тогда неизбежным следствием будет Божественная трансцендентность, поскольку она модифицируется лишь через послание Сына и действие Духа. Если реальность Сына не признают, то Бог остается трансцендентным, и логическим следствием этого оказывается деизм. Если к тому же признают, что Отец вложил в Свое творение собственные вечные законы, которым подчинен мировой процесс, то дополнительным моральным следствием деизма становится фатализм.

В основе материализма и атеизма лежит одностороннее выделение Сына, который вошел в исторический процесс и стал человеком, являя Собой идеал человеческой сущности. Если исходить из того, что Христос – конкретное существо, реально жившее и действовавшее в человеческой истории, и Он не посылался Отцом, и Сам не посылал Святого Духа (если не видеть или не признавать реальности Отца и Духа), то в наличии остается лишь один имманентный аспект человечества Бога. Не следует тогда понимать Евангелие в качестве сообщения о подлинно историческом событии вочеловечения Бога: оно – лишь документ процесса развития и откровения конкретного человеческого существа.

В основе пантеизма лежит опять-таки одностороннее выделение принципа духа. Если человек стремится к знанию своей сущности и природы, то он обращен к миру идей (духовному миру, понятийной основе мира, чувственно воспринимаемого), который имманентен природному миру и открывается в человеческом мышлении; иначе говоря, человек обращен к Мировому духу. Если Мировой дух понимается как единый, все пронизывающий и наполняющий дух, то это – чистый пантеизм; если же, напротив, его рассматривают как совокупность духовных сущностей, то налицо панентеистический монадизм.

Все эти направления – деизм, пантеизм, монадизм, панентеизм, атеизм, антропоморфизм – возникают из различных толкований отношения внутри Божественной Троицы, возможность которых дает само христианское учение, которое исходит из того, что Божественная Личность Сына восприняла две природы (или сущности) – Божественную и человеческую. Христос – второе Лицо триединого Бога, преобразовательно открывает человеку отношение между личностью и сущностью в отношении Личности Сына Божия и Его Божественной сущности. Божественная Личность вступает с человеческой сущностью в отношение, сходное с тем, которое имеется у нее с самого начала, с сущностью Божественной; через это Божественная Личность открывает то Богом указанное отношение между личностью и сущностью, к которому в будущем должны прийти все люди. Христос, открыв это истинное отношение к человеческой сущности, напомнил тем самым падшему человеку об истинной персональное, поскольку, обнаружив изначальное отношение между личностью и сущностью, Он создал предпосылки для того, чтобы в каждом человеке смогло пробудиться сознание его собственной личности и ее задания, заключенного в открытии истинной сущности человека, скрытой в Боге, явленной сыном и подлежащей восприятию и осуществлению человеком в некоем бесконечном процессе.

Таким образом, в сравнении видно, какой момент христианского триединства абсолютизируется в том или ином рассмотренном философском направлении относительно трактовки

⁴¹⁰ Там же. С 125.

отношения лиц в Троице, хотя христианская догматика рассматривает ее сущность как единство трех лиц, где ни одно лицо не абсолютизируется и сущность не делится.

Попытка Френча интересна тем, что богословы не имеют возможности предпринять такой анализ, поскольку должны находиться в рамках божественных догматов, изначально трактующих внутренние отношения Троицы как недоступную человеку тайну, предполагающую веру человека в совершенство этих отношений. Философское осмысление тайны божественной троицы раскрывает понимание триединства, как проецируемого на мир, человека и познание.

2.8 Герменевтическая триада

Триада, которая стала классической для герменевтики, представляет собой единство понимания, истолкования (или интерпретации) и применения в познании, превращаясь в его процессе в сущее своего бытия. Этой триаде в герменевтической философии предпослана феноменологическая установка именно на понимание, согласно которой само понимание не является ни трансцендентальным условием субъективности, не врожденным индивидуальному сознанию, а приобретает своеобразный онтологический смысл. Таким образом, герменевтика (от греч. *hermeneuo* – разъясняю) как особое философское направление соединила в себе понимание как постижение смыслов знаков и символов, их интерпретации при помощи определенных правил и выработку этих правил как метода интерпретации или онтологии понимания.



В истории философии Ф. Шлейермахер (1768–1834), приступив к созданию универсальной философии герменевтики и отделив ее от специальных теорий, занимающихся анализом языковых форм и конструкторов, создал метод дивинации, т. е. проникновения в чужое понимание, дополненный методом сравнительного понимания (компаративного анализа). Этот метод оказывается процессом циклического уточнения смыслов и значений, что предполагает постоянное определение «самонахождения думающего духа». Так Шлейермахер пытается устранить историческую дистанцию между автором и его понимающим субъектом.

Получается так, что авторы зачастую находят понимание у людей, которые появляются на свет десятилетиями, а иногда и столетиями позже, притом живут в совершенно иных социальных и культурных условиях. Близость смысловых контекстов автора и познающего субъекта облегчают понимание произведения, она достигается посредством указанной триады. Герменевтическую идею сближения смыслов автора и «читателя» развивал В. Дильтей (1833–1911), который стал рассматривать герменевтику как «органон наук о духе», вводя в нее понятие жизни, трактуемое им как внутреннее восприятие нашей души. Метод постижения жизни рассматривается мыслителем благодаря триаде: понимание, интуитивное проникновение, вчувствование. Благодаря такой триаде Дильтей разработал герменевтику, которая смогла стать методологическим основанием всех гуманитарных наук.

Совершенно особый подход к герменевтике представил интереснейший философ XX века Мартин Хайдеггер (1889–1976). Он делает онтологический поворот, раскрывая смысл того сущего, которое есть мы сами (Dasein). Большое значение на формирование мировоззрения ученого оказали работы Э. Гуссерля (1859–1938), под руководством которого М. Хайдеггер работал во Фрайбургском университете. Э. Гуссерль, основоположник феноменологии, науки о сущностных связях, показал, что объяснение сущности возможно, если считать любую данность феноменом, непосредственно обнаруживающимся. При этом нельзя ограничиться чувственным и опытным видением, а следует постигать сущность себя-показывающего явления, поскольку сама сущность всегда скрыта. Опираясь на феноменологию Гуссерля, Хайдеггер подчеркивает, что познает сущность явления человек при помощи языка, который через дар речи делает человека человеком. «Человек не был бы человеком, если бы ему было отказано в том, чтобы говорить – непрестанно, всеохватно, обо всем, в многообразных разновидностях и большей частью в невысказанном «это есть то». Поскольку обеспечивает все подобное язык, сущность человека покоится в языке».⁴¹¹ Таким образом, человек, согласно Хайдеггеру, существует прежде всего «в языке и при языке». Он утверждает: «О языке формула говорит так или иначе трижды, причем каждый раз по-другому и вместе с тем о том же самом. Это то, что соединяет разъединенное, исходя из того единого, в котором покоится своеобразие языка. Прежде всего, формула указывает на переплетение отношений, в которое мы сами оказываемся всегда уже вплетены. Замысел пути к языку сплетается с говорением, которое как раз должно было бы вычленивать язык, чтобы представить его как язык и высказать представленное; это лишней раз свидетельствует о том, что язык сам вплел нас в говорение».⁴¹²

Сущность явления, которая интересует человека в его познании, можно постичь лишь герменевтически. Хайдеггер решает задачу герменевтического постижения в своей фундаментальной работе «Бытие и время», которая в целом посвящена проблеме бытия. Бытие (Sein) для Хайдеггера выступает как всеобъемлющая, непостижимая и таинственная сущность, поэтому понятие «бытие» не может быть определено, хотя мы полагаем, что имеем представление о бытии. Это происходит оттого, что бытие раскрывает себя, «светит» в себе самом. Хайдеггер отказывается от привычных субъектно-объектных отношений в познании, утверждая, что мир

⁴¹¹ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: пер. с нем. М., 1993. С. 259.

⁴¹² Там же. С. 260.

не противостоит человеку, следовательно, не является объектом его познания и изучения, мир находится внутри человека, а понимание основано на определении своего места в нем.

Исключительная роль понимания состоит в том, что понимание приходит, освещая, как раз то место в бытии, которое открывается навстречу пониманию как единственное – «мое» место, названное Хайдеггером бытием *Dasein*. Поскольку оно само реализуется как понимающее бытие в тех возможностях, которые есть у познающего субъекта, то это, безусловно, способствует личностному раскрытию человека.

Герменевтическое учение М. Хайдеггера в пункте «понимания» в конкретной форме раскрывает методологию, которая позволяет работать с сложнопереплетенными смыслами текстов, при этом в них человек присутствует как в некой выявленной модальности присутствия среди других людей, через «философию понимания». Такая методология позволяет человеку занять свое исключительное место в космосе общения, коммуникативности, определяемыми структурой его временного понимания. При этом «место» присутствует в общем бытии и подчеркивает незаменимость и невозместимость значимости человека во всеобщем бытии. Исключительная роль понимания определяется тем, что в этом процессе человека озаряет ощущение именно «своего» места в мире, которое у Хайдеггера также является *Dasein*.

Герменевтика позволяет в едином ритме со всеобщим бытием, с его становлением и вечным процессом осмысливать все происходящее с человеком лично. Вооруженный философией понимания человек оказывается способным задаваться по-настоящему проблемными вопросами жизни и получать на них ответ, исходя из личностной установки, обрести самобытное существование и философское творчество.

У М. Хайдеггера можно выделить аспект, который ограничивает герменевтическое истолкование бытийной первоструктуры («самости») от всех других исследовательских практик (психоаналитической, структурно-семиотической и т. п.), от слияния с ними, посредством установки на реконструкцию первичного понимания. Оно есть понимание взаимосвязи с миром на бытийной основе и сущностной ориентации понимающего на бытие-в-мире как на базовый модус существования. Таким образом, представления о таких возможностях герменевтики, делают состоятельными попытки человека в реализации собственной бытийной программы.

В основании подхода, исповедуемого Хайдеггером, положен личностный опыт прозрения совершенно конкретного человека. Исторический аспект осмысления данного опыта, пропущенный через фундаментальную проблему понимания того, что несет с собой, к чему обязывает возможность услышать голос, зовущий, в своей онтологической определенности возвратного призыва к подлинному бытию. Этот голос пробуждал решимость ответственно совершить единственный в своем роде поступок и потому он был голосом совести, ведущим к продумыванию основной ситуации взаимодействия тех форм, в которых именно забота раскрывается как всеобщее структурное целое бытия-Вот. В подлинном смысле историчность может быть схвачена изнутри понимания того, что забота, своим призывом направившая бытие-Вот к собственной смерти, указав тем самым на экзистенциальное будущее как на первичный модус обнаружения качеств, какие составляют ее бытийную устремленность к самобытности основания активно осуществляющего себя бытия-Вот. Забота корнями уходит в прошлое, где из оставленное и упадка, составивших основной аспект для характеристики забвения Бытия, она произрастает из сущности собственного призыва, то есть его «откуда» и «куда». В личностном плане такое понимание равнозначно тому, что прошлое не ушло безвозвратно для меня; с открывшимся пониманием призыва, означающим, что желание иметь совесть составляет подлинное основание всех поступков, на совершение которых я решаюсь в свете осуществления собственных возможностей самобытия, прошлое всегда уже контекстуально оформлено, составило смысловое обрамление совершаемого мной: в аспекте непреходящей значимости свершившегося откровения.

В целом у Хайдеггера понимание онтологично, оно совершается не на уровне сознания, а в самом бытии человека, в нем укоренено изначально, а язык – это реальность здесь-бытия, он-форма предпонимания.

Как и М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер (1900–2002) выясняет отношения в герменевтической триаде, исследуя условия возможности понимания при сохранении целостного человеческого опыта и жизненной практики в интерпретации смысла и текста. Он отмечал, что тот, «кто понимает» изначально вовлечен внутрь того, «что понимается», невозможно провести четкую грань между пониманием и интерпретацией. Круг понимания Гадамера: чтобы понять, надо истолковать, но чтобы истолковать, надо понимать. Относительно Хайдеггера Гадамер отмечает, что его герменевтический круг по сравнению с другими герменевтиками получает новое значение: «В анализе Хайдеггера герменевтический круг получает совершенно новое значение. Прежде кругообразная структура понимания оставалась в теории исключительно в рамках субъективного рефлекса таковой – предварения-предощущения целого и его последующей экспликации. Согласно этой теории круговое движение совершается относительно текста, исчерпываясь доведенным до завершения пониманием такового. Кульминация всей теории понимания – акт дивинации, когда толкователь целиком переносится в автора текста, тем самым разрешая все непонятное и озадачивающее, что содержит в себе текст. Хайдеггер, напротив, осознает, что понимание текста всегда предопределено забегающим вперед движением предпонимания».⁴¹³ Для него в процессе понимания текста нет необходимости в актуализации личности интерпретатора и воссоздании в ней культурного контекста эпохи. Интерпретация же начинается с «предварительного понимания», заданного в традиции. Носителем традиции полагает Гадамер, является язык: «Положение, согласно которому всякое понимание есть проблема языковая, и что оно достигается (или не достигается) в медиуме языковости, в доказательствах, собственно, не нуждается. Я полагаю, что не только процедура понимания между людьми, но и процесс понимания вообще представляет собой событие языка... свершающееся в том внутреннем диалоге души с самим собой, в котором Платон видит сущность мышления. Почему понимание есть явление языковое? Именно язык есть то, что несет в себе и обеспечивает... общность мироориентации».⁴¹⁴ Гадамера интересует всеобщий вопрос – как понимание вообще возможно, каковы условия понимания, таким образом, вопрос понимания он переводит из методологической плоскости в онтологическую. Философ рассматривает особо проблему соотношения герменевтики и искусства: «То, что мы называем языком художественного произведения и ради чего оно сохраняется и передается, есть голос, каким говорит само произведение, будь оно языковой или неязыковой природы. Произведение что-то говорит человеку... так, словно обращено прямо к нему как нечто нынешнее и современное. Тем самым встает задача понять смысл говоримого и сделать его понятным себе и другим. Произведение несловесного искусства поэтому также входит в круг прямых задач герменевтики».⁴¹⁵ Гадамер огромное по важности место отводит собственному сознанию интерпретатора: «Говоримое может оказаться труднопонятным, скажем, когда дело идет о чужом или древнем языке, но еще труднее для нас, даже когда мы без усилий понимаем сказанное, позволить, чтобы нам что-то сказали».⁴¹⁶ Здесь поднимается вопрос о диалоге и его роли в процессе понимания. Гадамер утверждает, что понимание возможно только в рамках диалога; когда существует Разговор. Итак, понять можно лишь в том случае, если ты к этому стремишься, но суметь понять, по мнению Гадамера, не означает пытаться идентифицироваться с автором текста. Нужно не реконструировать, а конструировать смысл, поэтому герменевтика строит

⁴¹³ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного: пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. – С. 77–78. – (История эстетики в памятниках и документах).

⁴¹⁴ Там же. С. 46.

⁴¹⁵ Там же. С. 46.

⁴¹⁶ Там же. С. 78.

мост «между духом и духом, и приоткрывает нам чуждость чужого духа». Такая чуждость – нормальное явление, поскольку все мы являемся индивидуальностями.

Проблема понимания текста занимает центральное место в творчестве своеобразного российского мыслителя М. М. Бахтина (1895–1975). Причем рассмотрение этой проблемы не имеет у него сугубо прикладного характера. М. М. Бахтин отмечает, что существуют «два полюса текста», находящихся в единстве. Речь идет о том, что, во-первых, за каждым текстом стоит система языка, во-вторых, каждый текст является чем-то индивидуальным, единственным и неповторимым, и в этом весь смысл его (его замысел, ради чего он создан). Прочтение, перечитывание, цитирование, чтение чтецом или исполнение на сцене есть новое, неповторимое событие в жизни текста, новое звено в исторической цепи речевого общения, то есть речевая коммуникация. Причем, это событие, есть его подлинная сущность, оно всегда развивается между двумя сознаниями, в двух субъектах». Если мы хотим именно понять, а не объяснить, то должен произойти диалог двух субъектов, двух сознаний, некая диалоговая коммуникация. Объектно-субъектные отношения остаются в области объяснения, понимание же требует диалога сознаний. Бахтин неоднократно подчеркивает недостаточность сугубо лингвистического подхода к тексту, поскольку он скрывает в себе не только структуру, по сути в нем всегда находится сознание и дух субъекта.

Активно-диалогическое понимание (спор – согласие), включение в «диалогический контекст» для Бахтина особенно важен. Осмысление – это всегда плод взаимодействия, в котором происходит определение смысла во всей глубине и сложности его сущности. В процессе осмысления мы открываем наличные для нас путем «узрения» (созерцания), а путем творческого созерцания прибавляем нечто к тексту и таким образом интерпретируем. Если абстрагироваться, то можно сказать, что само понимание триадично, что существуют как бы три взаимодействующие части в процессе понимания: то, что подвергается пониманию (но не является пассивным – воздействует на реципиента), сам реципиент, который является субъектом процесса понимания и еще нечто третье, куда входит все прочитанное, услышанное, увиденное, совершенное человеком-реципиентом раньше, т. е. уровень культуры или содержание культуры понимающего субъекта. Сюда входит и знание исторических событий, и личный опыт повседневной жизни, и прочитанные произведения данного автора и других: все то, что было уже понято перед событием встречи с новым. Когда эти три части взаимодействуют, определяется конечное понимание смысла, происходит коммуникативное понимание. Воспроизведение понимания является неким вторым процессом, результатом которого есть третье – интерпретация.

Ситуация, когда создавались самостоятельные философские программы Бахтина, Хайдеггера и Гадамера, ознаменовалась призывом к выходу их кризиса, который в наибольшей степени затрагивал индивидуальное, незащищенное от массового безумия существование, бытие человеческой личности. Философская герменевтика, представленная именами Бахтина, Гадамера и Хайдеггера, может рассматриваться как программа, направленная на отыскание основания для того единственного события, через которое человеку, созидающему собственный мир (и, благодаря этому, только и живущему в мире) мир открывается, поскольку понимается им самим смысл собственного бытия или бытия самобытными возможностями, и через это всё бытие в целом. Что же касается иных ориентаций герменевтического осмысления, как то: интерпретация художественных, философских текстов и иных культурных фактов нашей жизни в реальной исторической перспективе их использования, то, по мнению Хайдеггера, первичней всякого рода истолкований является модус бытия, в котором интерпретатор обнаруживает возможность быть вообще понимающим, истолковывающим, а также находит возможность самобытно себя реализовать в интерпретации, устремляясь навстречу смыслу, проступающему со страниц текста и в аспекте воспринятого им события культурной жизни. На базе исторического осмысления события открывающейся истины бытия создается подход, освеща-

ющий важнейшие темы экзистенциального воссоединения с онтологическими корнями взаимосвязи человека и мира. В определенном событии как третьем человек усматривает общее основание его самого человека и космоса, в котором человек обретает собственное свое, незаместимое и невозместимое место. К числу таких тем относятся: тема свободы и выбора (когда выбираем не столько мы, сколько нас, то есть свободно выбирается самый выбор), вины и ответственности через призму постоянства выбора судьбы, наконец, тема времени, как выражения экзистенциальности в проекции на бытийное основание целостной человеческой личности.

Бытийность проясняется в познании для того, чтобы взять предмет адекватно, соответственно его бытийному образу. Для этого требуется осознать установку познающего субъекта, которая определяет весь ряд значимостей (включая данный предмет), это и предполагает мир того или иного диапазона или уровня. Поэтому для постановки вопроса о специфике мира и мирности необходимо прежде всего развести импульсы мирообразования в онтическом и онтологическом планах. Такое противопоставление важно, во-первых, с точки зрения определения своеобразных значимостей (в первоначальном применении этого термина у Хайдеггера) для каждого ряда. В связи с признаваемой множественностью миров, вопрос о реальности мира должен быть дифференцирован, титул реальность для разных миров не может означать одно и то же. Подобное разведение важно, с точки зрения трактовки присутствия. Противопоставление миров можно было бы рассматривать в качестве симптома взаимодействия экзистенциалов разных уровней, точнее сказать, оно служит выражением разных уровней субъектности.

С точки зрения Бахтина и в приближении к понятиям Хайдеггера эти различия указывают на то, к каким Я или Мы должны быть отнесены (с «кем» идентифицированы) те или иные нюансы смыслополагания действующего присутствия. Мышление, будь то индивидуальное или групповое, всякий раз коренится в особом бытии конкретных индивидов. В фундаментах разных типов мышления заложены «парадигматические первичные типы опыта», свойственные определенным жизненным укладам, которые потом находят выражения в разных «духовных образованиях» экзистенциального характера. Вопрос о специфике сознания через уяснение особенностей его раскрытия посредством «мира» оказывается, таким образом, и предпосылкой для определенного понимания социальности.

У М. М. Бахтина углубленное рассмотрение специфики сознания прямо связывается с характеристикой его социальности.

В противоположность обрисованной позиции Хайдеггера, связывающей рождение сознания со способностью субъективно заинтересованного восприятия-полагания действительности, так же как и усмотрения возможностей ее устройства, Бахтин настаивает на значении упомянутого момента «включенности», что подразумевает, собственно, обусловленность индивидуального сознания, его принципиальную социальность и историчность. «... Познавательный акт считается только с преднаходимой им, предшествующей ему, работой познания и не занимает никакой самостоятельной позиции по отношению к действительности поступка и художественного творчества в их исторической определенности».⁴¹⁷ Это показывает прямую противоположность подходу Хайдеггера. У него сознание вроде бы существует только «в мире», но конституция мира держится на целесообразности отношений обеспечивающих непосредственные запросы обыденности.

Бахтин, в отличие от Хайдеггера, считает, что мышление никогда не имеет дела с голой, или действительной, реальностью, но всегда движется в уже интерпретивной, как-то понятой реальности. Эту сентенцию можно понять неверно в том плане, что сам Хайдеггер постоянно говорит о всегда имеющейся средней понятности бытия. Но такая понятность не является конститутивным актом для философа, а в данном случае речь идет именно об этом акте, который,

⁴¹⁷ Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет. М., 1975. С. 28.

в его трактовке, противопоставляет себя этой средней понятности и таким образом получает выход к «голой» реальности.

Упомянутая необходимость разведения миров определяется и другими соображениями. Следовало бы принять во внимание что фактическое бытие присутствия и мир (или миры, особенно в онтологическом значении, то есть как констатация присутствия) располагаются в разных потоках времени. Первое в наличном для повседневности текущем, «малом» времени, второй – в «Большом», воспринимаемом в «историческом взгляде» времени, если использовать выражения Бахтина. В конечном счете Хайдеггер признает необходимость Большого времени, когда в докладе 1962 г. «Время и бытие» говорит об эпохе как удерживаемой в предельном временном (собственно – историческом) измерении истины бытия. Таким образом, Бахтин и Хайдеггер ставят акценты на различных этапных моментах в обретении человеком подлинного начала бытия личности.

Обращение к традиции романтизма представителей герменевтического направления философии выявляет и различные стороны их пристального интереса к опыту предшествующего осмысления проблемы обретения человеком самобытного строя личности. Бахтин использует терминологию романтиков, пропущенную через зрительный срез кьеркегоровой «диалектики веры», выступая своеобразным защитником исследовательской практики датского мыслителя. Фундаментальный аспект «бытия-события» находит свое радикальное осмысление в отклике на «диалектический прорыв в акте веры» в контексте философии последнего.

Гадамер делает акцент, что романтический вариант герменевтики, в истолковании текстов характеризуется восстановлением в памяти личности тех принципов интерпретации, которые уже ранее существовали в неакцентированном виде и в определенный момент нашли своего исторического «поклонника».

Хайдеггер в «Бытии и времени», так же как и Бахтин, не остается безучастным к экзистенциальному пафосу проблемы веры Кьеркегора. Понятия страха и тревоги, вины и смерти прямо отсылает к узловым моментам его миропонимания. Но главенствующий мотив рассмотрения вопроса о смысле бытия: в аспекте временности при посредстве события открывающейся истины, отсылает опять же нас к наследию романтиков, где историческое понимание истины оказывается на определенном этапе их духовной эволюции неким духовным центром и стержневой идеей, соотносящей творческие амбиции с повседневным жизненным опытом. Кроме того, сам Хайдеггер своим последующим обращением к романтической поэзии, к античной философии, как выражению глубинной интенции человека интерпретировать себя в терминах космических первостихий, которым он подчинен в силу своей метафизической природы, дает основания полагать, что истоки более ранней интерпретации человека в терминах бытийной первоструктуры понимания, соответствующей периоду создания «Бытия и времени», являют все ту же направленность на романтический, в основе своей, дискурс о человеке. В этом дискурсе он обретает основание подлинности и незаменимости в аспекте собственной судьбы.

Установка на герменевтическую триаду самопонимания, самоистолкования и самовысказывания, которая объединяет не только замыслы герменевтического анализа бытийной первоструктуры понимания «самости» («Я» у Бахтина), прокладывает еще один мостик к историческому романтизму, в среде которого философствование собственной своей призванностью являло образец жертвенного, а, стало быть, истинного подхода к проблеме самореализации, к раскрытию в полной мере духовных, нравственных и иных потенций человека. Таким образом, романтики, так и не сумевшие сформировать исследовательский план, сродни герменевтическому анализу, были весьма близки к постановке проблемы понимания или самопонимания, ибо событие откровения должно было проецироваться ими на собственный опыт узнавания истины – истины в себе самом, и тем самым делать их ответственными за понимание не про-

сто какой-то отдельной истины, но истины всего бытия. В неудаче романтизма, в неспособности романтизма завершить собственный проект, обеспечить фундамент для целого комплекса идей, им разрабатываемых, заключается непреходящее значение этого течения мысли для последующих обращений к теме основания самореализации личности и, в частности, для философской герменевтики – для той ее вариации, которая представлена именами М. М. Бахтина, М. Хайдеггера и Х. Г. Гадамера.

Говоря о герменевтической триаде, следует отметить вклад в ее развитие современного французского философа Поля Рикёра (род. 1913). Рассматривая ее как диалектику объяснения и понимания в процессе интерпретации смысла в тексте, он подчеркивал своеобразное и оригинальное переплетение трех элементов: объяснения, понимания и интерпретации, и это является главной темой и целью его творчества. В своих философских исследованиях Рикёр руководствуется регрессивно-прогрессивным методом, опираясь на который предполагает диалектически осмысливать явления в единстве их трех временных измерений: прошлого, настоящего и будущего, при этом человеческая субъективность составляет важнейший элемент мирового явления. Метод заключается в том, чтобы высветить «археологию» субъекта, т. е. его укорененность в бытии, и найти доступ к его телеологии, движению в будущее. Противопоставляя свою концепцию классической трактовке субъекта как сознания, опираясь на учение Гуссерля о «жизненном мире», онтологию М. Хайдеггера и особенно психоанализ З. Фрейда, П. Рикер понимает в качестве предмета герменевтики постижение «изначальных влечений» человеческого Я через осмысление их форм сублимации в культуре. Пределом регрессивного анализа Рикер полагает «изначальную волю» индивида к бытию, связанную с переживанием и осознанием возможности не-бытия.

Прогрессивный анализ направлен на «профетию» человеческого духа, где источник смысла располагается не за субъектом, а перед ним. Рикер считает изначальным условием человеческого опыта его языковой характер, поэтому культурное творчество получается всегда символическим. При толковании либидо, как обладающего исключительной способностью к отсроченному символическому удовлетворению, Рикер либидную цель заменяет целью идеальной, так как либидо, по его мнению, выводит в конечном счете человека из области биологии в сферу культурных значений.

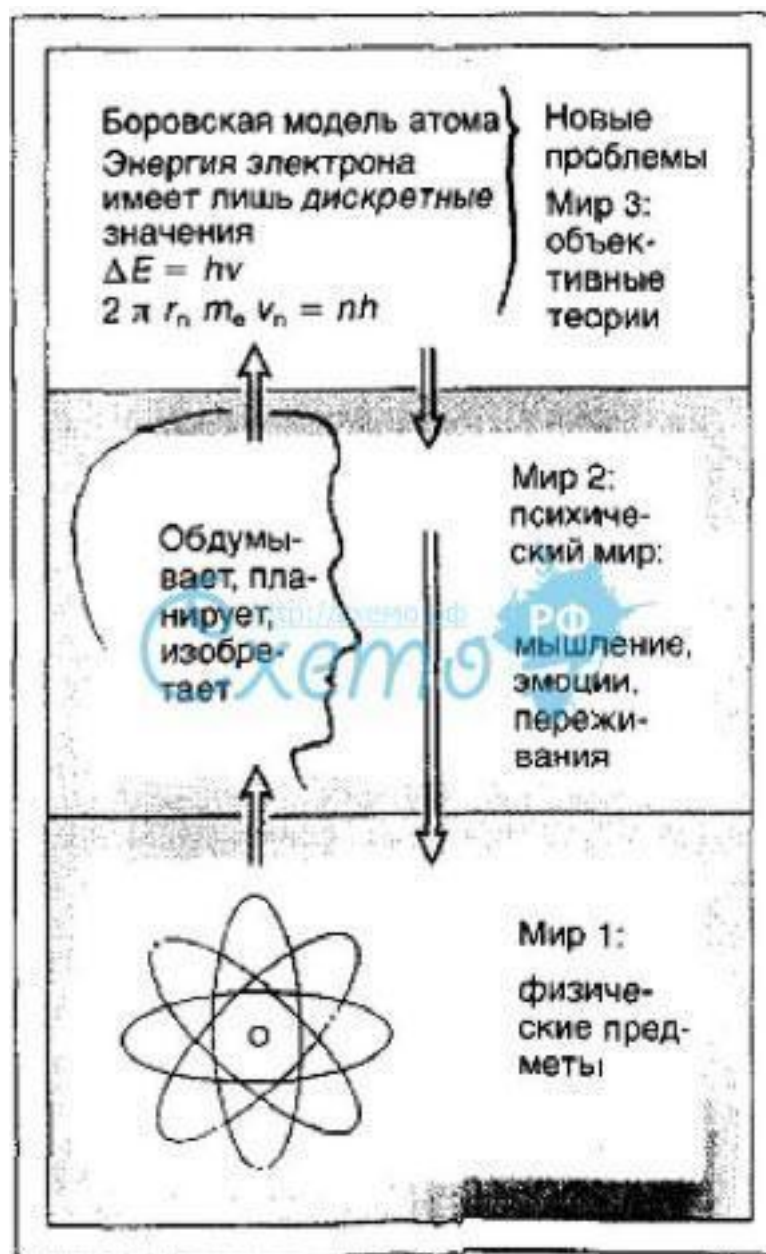
Под символом Рикер понимает любую структуру значений, где один смысл – прямой, первичный, другой смысл – косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть воспринят только посредством первого смысла. Язык, изначально обладающий символической функцией, совершая движение «вспять», находит собственное обоснование в том, что не является языком, и сам обозначает свою зависимость от того, что делает его возможным со стороны мира. Символ сообщает смысл при помощи другого смысла: изначальный, буквенный смысл в нем отсылает к символу иносказательному экзистенциальному, духовному.

Таким образом, символ, язык и текст, являясь предметом герменевтики, понимаются противопоставленными постигающему их смысл субъекту. Это происходит в объединяющем их триадическом процессе, где и поскольку объект, субъект и смысл соединяются в интерпретационной триаде мирового бытия, придающей самой герменевтике философский смысл.

Некоторые моменты развития герменевтической триады можно обнаружить у представителей постмодернизма (например, у Ж. Дерриды), но существенных изменений она не претерпевает. Переплетение ее элементов остается тем же самым, получая некоторую особенную конкретизацию.

2.9 Концепция трех миров К. Р. Поппера

Точка зрения о триадичности мира в современной философии, как ни странно, появилась у активного противника гегелевского триадно-диалектического метода К. Р. Поппера (1902–1994). В своей работе «Объективное знание. Эволюционный подход»,⁴¹⁸ которая недавно была переведена на русский язык, он говорит о трех мирах в составе Вселенной. Свои идеи о новом методе в науке и концепцию трех миров Поппер впервые публично выразил в прочитанном 25 августа 1967 года на третьем Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки докладе, опубликованном в сборнике конгресса.⁴¹⁹



⁴¹⁸ Поппер К. Р. 1 Объективное знание. Эволюционный подход / пер. с англ. Д. Г. Лахути; отв. ред. В. Н. Садовский. М., 2002. 384 с.

⁴¹⁹ Logic, Methodology and Philosophy of Science, III. Proceedings of the third International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science, Amsterdam, 1967 / ed. by Rootselaar B. van and Staal J.F Amsterdam, 1968. P. 333–373.

Выделяя три реалии: мир физических явлений, будь то атомы, поля и силы или «твердые материальные тела», деревья толы и т. п.; мир ментальных или психических состояний – субъективных состояний сознания, диспозиции и т. п.; мир объективного содержания мышления и продуктов человеческого сознания (гипотезы, проблемы, истинные или ложные научные теории, проекты, материализованные в виде машин, скульптур, зданий, лежащие в библиотеках книги, которые, может быть, никем не будут прочитаны, и даже возможные в будущем следствия из имеющихся теорий), Поппер не называет их онтологическими подмирами. Слово «мир» используется им вместо терминов «материальное», «ментальное», «идеальное» и как метафора для их различения. Это трехчленное различие нужно ученому для утверждения нового метода в эпистемологии. Сам Поппер разъясняет трехчленное деление мира таким образом: «Если использовать слова «мир» или «универсум» не в строгом смысле, то мы можем различить следующие три мира, или универсума: во-первых, мир физических объектов или физических состояний; во-вторых, мир состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний, и, возможно, предрасположений, диспозиций (*dispositions*) к действию; в-третьих, мир объективного содержания мышления, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства».⁴²⁰ Для Поппера, называющего себя реалистом, важно то, что все эти три мира реальны: реальны не только физические сущности, но и состояния сознания и содержания мыслей человека. Такое деление мира похоже на деление В. И. Вернадского, который утверждает, что изначально в мире существует материальное, жизнь и духовное, или на Д. И. Менделеева, который утверждал, что существует вещество изначально, однако в последних концепциях речь идет о субстанционной, или креативной, триаде всеобщего мира.

Деление Вселенной на три реалии у К. Р. Поппера можно сравнить и с идеал-реализмом И. О. Лосского, который говорил об идеальной, материальной реальности и пневмосфере. Все они, в отличие от Поппера, говорили о генетическом содержании в мире трех миров. Н. О. Лосский, который утверждал эволюционный путь развития идеального субстанционального деятеля, в реальности имеет в виду изначальноную триаду как единства трех составляющих.

У Поппера генетически все миры связаны между собой самим процессом эволюции, в котором случайные предрасположенности в физическом мире привели к возникновению органики, психики, а мутация в животной психике привела к появлению языка и «полной сознательности», а вместе с этим к трансценденции продуктов сознательности в третий мир новые идеи имеют схожесть с генетическими мутациями. С созданием этого мира по Попперу, все миры открылись перед человеческим бытием, поскольку он находится «нигде», а, стало быть, везде, и относительно автономен. В пользу его автономности Поппер приводит два основных аргумента: однажды изобретенные теории, художественные стили и т. д. порождают последствия, которые их создатели не могли предвидеть. Поппер сравнивает «обитателей» третьего мира с «идеями» и «формами» Платона, третий мир Платона божествен, он неизменяем и, конечно, истинен. Таким образом, существует огромнейшая пропасть между его и моим третьим миром: мой третий мир создан человеком и изменяется.⁴²¹ У третьего мира больше сходства не со статическими платоновскими «формами», а с самодеятельным и самотворческой «Абсолютной идеей» Гегеля, против которого сам Поппер был враждебно настроен. Размышляя о схожести содержания третьего мира на идеи Платона или Гегеля, об этом, он сказал: «Мой третий мир по своему смыслу ближе всего находится к универсуму объективного содержания мысли Фреге».⁴²² О мышлении в объективном смысле Фреге писал: «Под суждением я

⁴²⁰ Поппер К. Р. Указ. соч. С. 108.

⁴²¹ Там же. С. 123.

⁴²² Там же. С. 109.

понимаю не субъективную деятельность мышления, а его объективное содержание». ⁴²³ Третий мир или, точнее, «принадлежащие ему объекты – объективные Формы или Идеи, открытые Платоном – слишком часто путали, – считает Поппер, – с субъективными идеями или процессами мышления, то есть с состояниями духа, с объектами, принадлежащими не столько третьему, сколько второму миру». ⁴²⁴

Третий мир воздействует как на физический мир, так и на сознание людей, поэтому, всю цивилизацию можно рассматривать как реализацию идеальных объектов. Так, например, теория Фрейда может быть ложной, тем не менее она все равно будет оказывать воздействие на субъективные состояния сознания: чем больше психоаналитики будут говорить о значимости секса, тем большую роль секс будет играть в жизни. Теория третьего мира – это метафизическое обобщение антипсихологизма, «эпистемологии без познающего субъекта», его установки. Однако в метафизической схеме игнорировать психологические состояния вовсе нельзя, они должны в ней занять свое место. И Поппер поместил их во второй мир, который не только субъективен, но и в известной мере хаотичен, где переплетены чувства удовольствия и боли, ощущения времени и пространства, подсознательная память и ожидания, врожденное знание и импульсы к действию. Это – ментальность, связанная с мозгом, но не тождественная ему. Учитывая, что состояния сознания, или психика, свойственны и животным, Поппер высказывает предположение, что на уровне второго мира человека отличает от животного то, что он способен к усвоению языка и определенным типам поведения. И только с появлением языка, возможности выразить в нем фантазийную, а вместе с этим саморефлективную деятельности можно говорить о сознании в полном смысле этого слова. Иначе говоря, второй мир отчуждает свой психофизический уровень и начинает жить жизнью третьего мира.

Наиболее интересный момент попперовской концепции трех миров, вызвавший и интенсивную полемику, и критику – понимание интеракции. Отношения между мирами, которые образовались эволюционным путем, рисуются Поппером таким образом, что третий мир и первый мир могут вступать в интеракцию только посредством мира второго, т. е. через ментальное. Поппер подчеркивает: «Мне представляется очень важным описать и объяснить взаимосвязь трех миров именно таким образом – второй мир выступает в качестве посредника между первым и третьим». ⁴²⁵ Это значит, что психический мир участвует в двух видах интеракции: во-первых, с физическим, во-вторых, с идеальным. В отношении второго вида интеракции Поппер говорит, что она происходит в социально-культурном процессе решения проблем, выдвижения новых идей, пополняющих число обитателей третьего мира. С другой стороны, индивидуальное сознание провоцирует реализацию идеальных следствий из имеющегося в культуре материала, превращая логические возможности в действительность, т. е. интеракция осуществляется по типу обратной связи.

Второй вид интеракции – физического и психического миров, толкуется Поппером своеобразно. Он говорит, что высказывание Декарта, который, столкнувшись с этой проблемой, высказал то известное предположение, что встреча физического и психического, скорее всего, происходит в шишковидной железе мозга, не беспочвенно. Поппер считает, что место интеракции следует перенести в участки мозга, ответственные за речь, и это подтверждено рядом исследований в нейрофизиологии. Предположение, что определенные речевые области мозга и другие, связанные с ним области, относящиеся к миру физических явлений, открыты именно влияниям психического мира, Поппер считает интересным для современных исследователей, и может быть выражено в терминах естественной науки.

⁴²³ Там же. С. 111.

⁴²⁴ Там же. С. 156.

⁴²⁵ Там же. С. 155.

Описания как первого, так и второго вида интеракции содержат много вопросов, но высказанные в них предположения дают некоторое гипотетическое основание для объяснения человеческой самости, которую Поппер называет «пилотом» тела.

Самость существует, она реальна, как и конкретные люди, она означает самосознающее сознание, оценивающее себя, корректирующее, творящее новые смыслы. Это то, что называлось «душой», если отбросить религиозный смысл этого понятия. Термины «самость», «дух», «эго», «душа», «личность» у Поппера имеют многие общие моменты. Наиболее оригинальным является понятие «личность», которое связано с обоснованием бытия самости. У самости есть глубокий биологический смысл, лучше всего объясняемый в телеологических терминах, поскольку, возникнув с целью селективного отбора, самость служит определенным целям адаптации: для преодоления трудностей, появляющихся при столкновении с ними, для нахождения адекватного решения в ситуации с альтернативными возможностями и альтернативными инструментами, для выбора неординарного способа действия, для осуществления контроля над системой действий и т. п. Поппер приводит пример с шимпанзе Султан в опытах Келлера, додумавшейся удлинить палку, воткнув одну бамбуковую палку в другую, чтобы достать плод, недостижимый при использовании короткой палки. Обезьяна применила обходную стратегию, нашла неординарный способ решения проблемы. Скорее всего так формировалась самость, в ходе эволюции, и стала инструментом творчества нового. Человек не рождается с самостью, поэтому не имеет биологической или нейрофизиологической природы по Попперу. Самости различных людей различны, как различны их тела, но генетически-биологические особенности, проявляющиеся в личной индивидуальности, не имеют большого значения, согласно Попперу, важно другое, а именно, что уникальность, свойственная человеческим достижениям, является продуктом мира третьего, и это делает сами самости и сознания уникальными.

Главным для Поппера в понимании самости является ее активность, смысл которой состоит в метафизическом значении, заключающемся в том, что самости – это единственные активные агенты во Вселенной. Они для Поппера истинно действующие субъекты, от которых происходит активность, поэтому активность самости имеет «квази-эссенциалистскую» и «квази-субстанциалистскую» природу. Тот ответственный, контролирующий, в нас самих находящийся центр и есть личность, и одновременно самость, которая программирует мозг, если сравнивать его с компьютером. Эту идею Поппер берет у Платона, у которого есть сравнение духа с «кормчим корабля-тела». Самость одновременно наблюдает и предпринимает действия, она – живая, действующая и страдающая, вспоминающая прошлое и программирующая будущее, ожидающая и надеющаяся, она содержит желания, планы, надежды и готовность действовать. Она есть также живое созерцание самой себя как бытия активной самости, она владеет этим свойством, в значительной мере благодаря интеракции с другими личностями и с миром.

Можно было бы подумать, что, придавая самое большое значение третьему миру и часто обращаясь к идеям Платона, Поппер относит себя к платоникам, а свое учение – к платонизму, но этому мешает его натурализм. Это не так, поскольку он называет себя реалистом, а не идеалистом. У самости помимо «заякоренности» («anchored»-термин Поппера) в мире третьем есть еще более мощный фундамент, частично физический, частично находящийся в мире втором. Материал, который самосознающая самость выбирает, сортирует и т. д., это только маленькая часть того, что действует на нее бессознательно или подсознательно. Диспозиции к действию, к некоторым типам поведения, ожидания, интуиции, бессознательные навыки, генетическая и подсознательная память – это огромный мир, воздействующий на самость, на ее выбор и предпочтения объектов третьего мира. Поппер относит к здравому смыслу то знание, которое прошло контроль мира второго, а наука – это в сущности просвещенный здравый смысл. Поппер считает, что 99 % знания всех организмов является врожденным, инкорпорированным

в их биохимическую структуру. И 99 % знания, принимавшегося Кантом за апостериорное, фактически является априорным. Данные органов чувств интерпретируются в свете наших дорефлексивных идей часто ложно. Поппер говорит достаточно резко: «999 тысячных знания, имеющегося у организма, унаследованы или врождены, и только одна тысячная состоит из модификаций этого врожденного знания». ⁴²⁶

Будучи реалистом, и подчеркивая это всякий раз, Поппер пытается доказать иллюзорность субъективистских критериев истинности знания. Ни сила убежденности (Юм), ни самая элементарная ясность и отчетливость (Декарт), ни интуитивность не могут быть достоверными критериями. Объективной несомненности вообще не существует, хотя ученые всегда используют его для формирования субъективных мнений.

Метод науки, который раскрывает сам Поппер, опирается на своеобразную объективность: «Метод науки – это метод смелых, дерзких предположений и изобретательных и решительных попыток их опровергнуть». ⁴²⁷ Этот метод постоянно требует опровергать гипотезы, и только те, которые невозможно опровергнуть, имеют право на вхождение в состав науки. Поппер утверждает: «Если нам не удастся опровергнуть новую теорию, особенно в тех областях, в которых ее предшественница была опровергнута, то мы можем считать это одним из объективных оснований для предположения, что эта новая теория представляет собой лучшее приближение к истине, чем прежняя теория». ⁴²⁸

В эпистемологии Поппера, безусловно, интересовал третий мир, объективность которого он доказывал. Теоретические системы, проблемы и проблемные ситуации, критические рассуждения, состояния дискуссий, споров, содержания журналов, книг, библиотек – это не средства коммуникации, не второй мир ментальности, а объективно, независимо существующий третий мир.

Для доказательства этого Поппер, пользуясь формой триадичности в своей логике, выдвигает три тезиса об эпистемологии и вообще существовании третьего мира. Первый тезис содержит утверждение о наличии двух различных смыслов понятий знания или мышления: (1) знание или мышление в субъективном смысле, состоящее из состояний ума, сознания или диспозиций действовать определенным образом; (2) знание или мышление в объективном смысле, состоящее из проблем, теорий и рассуждений, аргументов как таковых. Знание в этом объективном смысле в целом не зависит от чьих-либо претензий на знание чего-то; от чьей-либо веры или предрасположения соглашаться, утверждать или действовать. Знание в объективном смысле есть знание без того, кто знает: оно есть знание без субъекта знания. А традиционная эпистемология с ее концентрацией внимания на втором мире, или знании в субъективном смысле, не имеет отношения к исследованию научного знания.

Второй тезис: для эпистемологии решающее значение имеет исследование третьего мира объективного знания, являющегося в значительной степени автономным.

Третий тезис состоит в следующем: объективная эпистемология, исследующая третий мир, может в значительной степени пролить свет на второй мир субъективного сознания, особенно на субъективные процессы мышления ученых, но обратное не верно.

Три дополнительных тезиса:

1) третий мир есть естественный продукт человеческого существа, подобно тому как паутина является продуктом поведения паука.

2) третий мир в значительной степени автономен, хотя мы постоянно воздействуем на него и подвергаемся воздействию с его стороны.

⁴²⁶ Там же. С. 76

⁴²⁷ Там же. С. 84.

⁴²⁸ Там же. С. 85.

3) в результате указанного взаимодействия между нами и третьим миром происходит рост объективного знания, и существует тесная аналогия между ростом знания и биологическим ростом, то есть эволюцией растений и животных.

В теории трех миров человеческий дух, или разум (mind), может видеть физическое тело в буквальном смысле слова «видеть», когда в этом прогрессе участвуют глаза, но он может также «увидеть» («усмотреть») или «охватить мысленным взором (grasp)» арифметический или геометрический объект-число или геометрическую фигуру. Третий мир математических и других научных теорий оказывает сильнейшее воздействие на первый мир через посредство технологов, производящих изменения в первом мире. Возможности, скрытые в самих теориях, в самих объективных идеях были открыты людьми, старавшимися их понять.

Этот аргумент, если аккуратно его развить, поддерживает объективную реальность всех трех миров. Быть человеком в значительной степени состоит в том, чтобы усвоить язык, а это по-существу означает научиться усваивать объективное содержание мыслей.

Понимание предметов, принадлежащих третьему миру, составляет центральную проблему герменевтики. Действия или процессы, покрываемые как зонтиком термином «понимание», суть субъективные, личные или психологические действия. Их надо отличать от (более или менее успешных) исходов этих действий, от их результатов: от «конечного (на данный момент) состояния» понимания – интерпретации. Хотя это состояние и может быть субъективным состоянием понимания, оно может быть и объектом третьего мира, в частности теорией. Рассматриваемая как объект третьего мира интерпретация всегда будет теорией. Субъективный акт понимания или состояние предрасположения (dispositional state) к «пониманию» могут быть поняты, в свою очередь, только через их связи с объектами третьего мира.

2.10 Проблемы синергетической креативной триады

Начиная с 60-х годов XX столетия в науке появилось направление, которое стало претендовать на ее всеобщий охват, на поиски объединяющего единого, создания новой естественнонаучной картины мира и нового системного мировоззрения в духе задач классической философии. В противовес позитивистскому отношению к философии и сформированному им формалистическому, прагматическому и одностороннему мышлению западного человека, а также в противовес распространению упрощенного сознания массовой культуры и элитной оригинальности философии постмодернизма, синергетика стала заниматься поисками универсальных закономерностей, претендуя на интердисциплинарное исследование всеобщего основания (аналоговых моделей) в разных сферах знания, на открытие метода объединения ускоренно дифференцирующегося знания.



Термин «синергетика» имеющий происхождение от греческого «синергена» (содействие, сотрудничество), предложен в 1960 году известным западным ученым Г. Хакеном, который акцентировал внимание на согласованности взаимодействия частей при образовании структуры как единого целого и заложил основу создания новой науки. Синергетика, являясь областью знания, занимающейся изучением процессов самоорганизации, возникновения (креативности), устойчивости и распада структур самой различной природы, сегодня еще далека от завершения, не имеет она еще и единой терминологии. Исследования под общей синергетической идеей ведутся силами и средствами многих современных наук, каждая из которых

обладает свойственными ей методами, сложившейся терминологией, многообразием отдельных школ и направлений, отличающихся различными взглядами на процесс самоорганизации.

Бельгийский ученый русского происхождения И. Пригожин, так же как и Г. Хакен, считающийся основателем синергетики, называет ее теорией самоорганизации, которую исследует в самых различных областях знания и считает, что она претендует на новое миропонимание.

Г. Хакен «представил синергетику как универсальный подход к объяснению явлений в физике, химии и биологии (1971), развивая общую идею о том, что переход от хаоса к порядку в различных системах (от физических до социальных) подчиняется одним и тем же фундаментальным принципам».⁴²⁹ Синергетика, являясь феноменом постнеклассической науки, понимается и как парадигма – система идей, принципов, образов, представлений, из которых возможно вырастет фундаментальная общенаучная теория и мировоззрение. Кроме того, ее можно интерпретировать как совокупность частнонаучных теорий (в физике, химии, биохимии, биологии, социологии, психологии и других науках), объединяемых идеями нелинейности, открытости, переходности, неравновесные процессов, происходящих в системах; как теорию самоорганизующихся систем, перехода процессов, взаимопревращения хаоса и порядка, как новое научное мировоззрение, преодолевающее формально-логическое мышление неизменными понятиями, господствующее пока в науке и утверждающее метод, который основан на «становящихся», переходных, нестабильных формах.

Сущностным и определяющим в синергетике понятием, возведенным в ранг неотъемлемого признака существования неравновесных систем, является «самоорганизация», которая нуждается в общефилософском переосмыслении. Понятие самоорганизации уже неоднократно раскрывалось в истории философии, когда мыслители выстраивали пантеистическую систему мироздания, когда источник созидания и создания системности и порядка мира они пытались найти внутри самого мира, а не вне, как внешнюю, потустороннюю силу. Наиболее полно, можно сказать фундаментально, на всеобщем уровне посредством противоречивой триады раскрыл это понятие Гегель, включая весь предшествующий опыт развития, назвав его «саморазвитием» и «самоопределением». Вполне можно согласиться с точкой зрения современного исследователя этого вопроса М. А. Дрюк, которая считает: «Смысловое наполнение понятия «самоорганизация» вполне адекватно отражает гегелевское саморазвитие абсолютной идеи. По сути, Гегель предвосхитил на метафизическом уровне общий принцип функционирования саморазвивающихся систем: развертывая свои внутренние противоречия, объект порождает «свое иное», которое взаимодействует с породившим его основанием и наращивает новые уровни организации, формируя новое целое».⁴³⁰

Причиной изменения в природе является противоречивая креативная триада, но вопрос, который пытается решить синергетика, состоит в том, при каких обстоятельствах эта триада формируется и может ли создать их сам человек, ускорить или замедлить самоорганизацию внутри природных систем. И самый важный для ученых вопрос, можно ли воссоздать жизнь? Может ли человек-ученый выступать в качестве Творца, управлять самоорганизаций в природе?

Вопрос о происхождении жизни во всеобщем аспекте впервые на своей лекции «Начало и вечность жизни»⁴³¹ (1922 г.) поставил В. И. Вернадский и, привлекая данные истории науки, попытался ответить на этот вопрос, говоря о вечности жизни как о самопорождении. В 1944 году в Англии вышла книга известного физика-теоретика Эрвина Шредингера «Что такое жизнь с точки зрения физики?».⁴³² Отвечая на этот вопрос, ученый делает вывод, что с точки

⁴²⁹ Дрюк М. А. Синергетика: позитивное знание и философский импрессионизм // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 102

⁴³⁰ Дрюк М. А. Указ. соч. С. 105.

⁴³¹ Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. Пг. 1922.

⁴³² Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики? М., 1947.

зрения физики жизнь проявляет свойства, не укладывавшиеся в физические представления. Он доказал, что жизнь развивается, кроме разрушительной тенденции она проявляет тенденцию к устойчивому поддержанию упорядоченных состояний высокого уровня сложности. К 60-м годам XX столетия в науку пришло понимание того, что жизнь способна не только поддерживать как-то возникшие упорядоченные состояния, но и создавать ситуации, при которых осуществляются переходы ко все более высоким уровням упорядоченности, кроме того, при определенных условиях то же самое может происходить и с объектами неживой природы.

Процессы самоорганизации в неживой и живой природе, с точки зрения синергетики, происходят таким образом: из-за изменений внешних условий или из-за нарастания внутренних противоречий система переходит в крайне неравновесное состояние и теряет устойчивость. Такое состояние называют точкой бифуркации, в момент которой возникают многочисленные флуктуации, и одна из них случайно может инициировать скачкообразный переход системы в новое устойчивое положение. Однако после того как переход совершился, возврата назад нет, более того, начинается новый этап эволюционного развития вплоть до следующей точки бифуркации.

Ученые наблюдают проявление самоорганизации в экспериментах, которые показывают, что она зависит от уровня сложности и условий развития конкретных открытых неравновесных систем. На каждом уровне ею управляют силы разной природы. Российский ученый, изучающий самоорганизацию как фактор направленного развития, Р. Е. Ровинский отмечает, что «на субъядерном уровне сильное (цветовое) взаимодействие объединяет кварки в адроны, а слабое взаимодействие выполняет функцию фракционирования. На ядерном уровне сильное взаимодействие в облике ядерных сил объединяет нуклоны в ядра, слабое взаимодействие выполняет разрушительную функцию в облике радиоактивного распада. На атомном уровне функции объединения и распада переходят к электромагнитным взаимодействиям в форме притяжения разноименных и отталкивания одноименных электрических зарядов. На молекулярном уровне электромагнитные силы выполняют те же функции в облике кратковременных и ван-дер-ваальсовых сил. Объединение и фракционирование макроструктур Вселенной опирается на гравитационные и электромагнитные силы. В основе любых других самых сложных форм происходящих в мире процессов объединения частей и распада структур обнаруживаются все те же четыре фундаментальные силы. Однако эти силы сами по себе не определяют направленного характера протекающего развития». ⁴³³ Если силы не определяют дальнейший ход развития, то они не являются основой и природой явления, значит и не определяют самоорганизацию. Таким образом, вопрос о том, какие условия нужно создать, чтобы природная самоорганизация осуществилась, – остается открытым.

Разработка универсальной теории самоорганизации привела ученых к тому пониманию, что физические и философские аспекты нового естественнонаучного понимания мироустройства сливаются, создавая основу современной научной концепции развития в природе. В самом общем и сжатом виде синергетики выразили ее в триаде: самоорганизация, динамизм, системность, или, говоря классическим философским языком, в триаде: субстанция – субъект (единое), диалектическое развитие и целое.

Ученые естествоиспытатели «вышли» на исконные философские вопросы, для решения которых требуется философский разум, способный постигать внутренние пружины развития Вселенной, что лежит в основе самоорганизации, какими средствами обеспечиваются ее созидательные функции, в результате чего появляется направленность развития отдельных систем, и главное, может ли обеспечить эти средства и условия для осуществления самоорганизации человек?

⁴³³ Ровинский Р. Е. Самоорганизация как фактор направленного развития // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 71.

В триаде системность – динамизм – самоорганизация обозначен общий системный подход, основанный на том, что во Вселенной как самой крупной в науке системе, в которой каждая подсистема (галактика, звезда, Солнечная система, планета, биосфера, человек и др.) обладает определенной автономностью и собственным путем развития, все составляющие взаимозависимы и остаются неотъемлемой частью целого. Изучение целого требует всеобщего, т. е. философского, подхода и метода.

Динамизм утверждает невозможность существования открытых неравновесных систем вне развития, вне всеобщего движения.

Самоорганизация в природе осуществляется за счет движущих сил поступательного развития материи, которые проявляют себя при определенных условиях зависят и от них. Развивающиеся системы, Вселенная, биосфера, человеческое сообщество, ноосфера и другие, должны содержать в себе условия самоорганизации. Пока науке удалось расшифровать только одну такую основу, которая определяет биологическое развитие всех земных живых организмов, – это ген человека. Синергетика надеется узнать и другие движущие силы, обеспечивающие направленное развитие высокоорганизованных открытых систем.

В синергетическом знании можно выделить три области: частнонаучную, общенаучную и философскую, которые взаимосвязаны. В то же время каждая из трех состоит из множества других элементов. Так, частная теория состоит из физических, химических, биологических, социальных, экономических сфер знания. Общенаучная теория представляет собой математические науки, логические теории, виталистические учения, телеологические и т. п. Философия представляет многообразие различных мировоззренческих учений, которые раскрывают объединенную Единым картину мира.

Идея такого объединения наук и сфер знания в синергетике соответствует системно-диалектическому подходу Гегеля, предпринятому им в своем фундаментальном труде «Энциклопедия философских наук», где он объединяет логику, как науку о мышлении, философию природы, как систему естественных наук, и философию духа, а в каждом элементе этой триады соединяет в диалектические триады все, существующие в начале XIX века, частные науки. В таком понимании новым в синергетике является рассмотрение системы как многомерной сети, а в качестве идеи всеобщей объединяющей диалектики представлена парадигма самоорганизующихся систем, переходных процессов и превращение хаоса в порядок. Разница заключается в том, что у Гегеля, наоборот, идея порядка в хаосе определяет и является источником новой формы, структуры. Он доказывает, что организует не случай и не сам хаос, а необходимость, стабильность и порядок. Всеобщее, находясь внутри многообразия единичного, своей универсальностью определяет его единичное к порядку.

В этом аспекте интересно, что Гегель в теоретической системе, которая призвана отразить развитие всей целокупной действительности, нашел в качестве объединяющего всеобщего – идею, которая сама стала всеобщей. Раскрыть само всеобщее, показать в каких именно формах оно развивается в самом себе: не эволюционно, не линейно, а в своем круге «возвращения», – было задачей научного творчества Гегеля. Такая идея развития – это та всеобщая идея, которая позволяет представить мир действительности не как статичный, а как постоянно изменяющийся, рассматривать все мироздание в развитии внутри него самого. Идея развития и развитие идеи у Гегеля является всеобщим процессом, и не просто процессом, а процессом развития идеи, при условии если она облачается в особенные формы. В Логике – это логические формы, в природе и духе – это конкретные формы развития природы (формы движения), в религии – исторические формы развития самой религии, ее виды, в праве – формы развития и определения собственности и т. д.

Во всех ответвлениях системы Гегеля особенные формы повторяют один и тот же логический путь развития в независимости от того, какая конкретная наука рассматривается. Этот логический путь и есть общий для всех или всеобщий, поэтому всеобщее можно трактовать

как логический путь развития идеи в изучаемой нами действительности. Логика идеи Гегеля проходит путь становления субстанции, которая, развиваясь в себе, продолжает себя как субъект. При этом сама субстанция растворяется в себе, делаясь субъектом, как бы поглощает в себя объективность. Субъект же, развиваясь, становится объективным, появляется стремление к единству субъективного и объективного, а само единство является уже абсолютной истиной – истиной логической идеи.

Сквозную всеобщую идею системы, объединяющей логически мышление и развивающийся мир действительности, Гегель нашел в диалектике. Он неустанно подчеркивал: «Движущий принцип понятия, как не только разрушающий, но и порождающий обособления всеобщего я называю диалектикой».⁴³⁴ В этом определении есть и нестабильность, и нелинейность, и процесс. Взаимопревращение порядка в хаос, и хаоса в порядок происходит внутри процесса действительности, а самоорганизующаяся система раскрывается в философии Гегеля как самоопределение понятия. На самом деле сложность проблемы развития самого всеобщего заключается в том, чтобы раскрыть процесс, а для этого нужно понять и уметь описать, каким образом через конечные определения всеобщее проявляется как бесконечный процесс, каким образом проявляется бесконечное всеобщее через конечные определения и развивается в себе, порождая из себя бесконечный процесс развития? Это и является самым трудным в освещении для философии. Это является проблемой и для синергетики. Мало доказать, в чем заключается всеобщее единство многообразного, необходимо еще показать многообразие этого единства. Это абсолютно справедливо синергетика исследует в частных науках, но пока частным образом, то есть, не соединяя их в единое целое, рассматривает многообразие проявления единого, но еще не единство многообразия этого проявления, хотя претензия ее именно такова.

В частных теориях синергетика выделяет три главных принципа («три Не») или те всеобщие элементы, которые присущи всеобщему или единому: нелинейность, неустойчивость и незамкнутость.

К этим трем принципам добавляется еще такой, как динамическая иерархичность, то есть подчинение, которое означает, что функционирование и развитие системы определяются процессами в ее подсистеме («сверхсистеме») при возникновении иерархии масштабов времени. Это принцип «самоупрощения» системы, сведения ее динамического описания к малому числу параметров порядка.

После общенаучных теорий синергетическое знание претендует на достижение высшего уровня общности в форме философии. Это можно обнаружить в трудах И. Пригожина и его сотрудников, Г. Хакена, С. П. Курдюмова, Е. Н. Князевой, Э. Ласло и других. Ведущими идеями в них являются нелинейность, сложность, самоорганизация, становление, хаос и порядок, присутствие субъекта в картине становления, фрактал, делимость, холизм (целостность), телеология. Одна из сложных задач синергетики – является осуществление внутреннего диалога между позитивистским и диалектическим мышлением. В ней осуществляется постоянный переход от одного к другому, не останавливаясь ни на одном, ни на другом полюсе, соединяется все в единую многомерную, но целостную сеть.

Фактически синергетика, являясь постнеклассической наукой, ставит задачи, решаемые в классической философии, но в новой форме. На материале огромного арсенала научных открытий XIX и XX века, она пытается доказать объединяющее действие универсальных законов. Этим скрупулезно занимаются синергетические школы Г. Хакена и И. Пригожина. «В настоящее время в шпрингеровской серии «Синергетика» (под ред. Г. Хакена) уже опубликовано более 60 томов по результатам исследований в различных областях знаний, находящихся в русле обсуждаемой проблемы».⁴³⁵

⁴³⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия права // Сочинения. М.; Л., 1934. Т. 7. С. 55.

⁴³⁵ Дрюк М. А. Указ. соч. С. 103.

Будучи междисциплинарной по своему характеру, синергетика позволяет выработать некоторые новые подходы к обучению и образованию, к эффективному информационному обеспечению различных слоев общества. Кроме того, метод, называемый нелинейным синтезом, основанный на научных принципах единства эволюции и коэволюции сложных структур мира, может лечь в основу проектирования различных путей развития человечества в будущем.

Большую роль в синергетике играет креативная триада, которую, следуя неоплатонической традиции, можно называть единством теоса и хаоса, представляющим космос. Синергетика «описывает закономерности перехода от одного устойчивого состояния к другому через фазы скачкообразных «катастрофических» структурных и качественных изменений. Однако синергетика охватывает и более широкие сферы познания, конкретизирует и углубляет диалектические связи хаоса и порядка, необходимости и случайности, деградации и упорядочивания структур».⁴³⁶

Креативно всеобщее время, его ощущение, как длящегося бытия настоящего, есть порождение в нашем сознании прошедшего, которого всегда уже нет, и будущего, которого всегда еще нет, а интерпретация теоса и хаоса в данном случае зависит от точки зрения, в которой либо прошлое детерминирует, либо будущее предопределяет, либо настоящее формирует – все они в разной степени представлены в истории культуры, важно лишь условие необходимости наличия их креативной связи. Поэтому креативная триада имеет принципиально временную причинно-следственную природу. Причем причина здесь понимается двуединой, как связь теоса и хаоса, она и рождает проявленный феномен, событие, структуру, т. е. космос, вселенский порядок. Единство содержания и формы представляет способ бытия вещи, единство теоса и хаоса – способ ее происхождения, генезис.

В наиболее общем случае для естественника триада представляется как закон природы или субстанция, порождающие феноменальный мир, на языке гуманитария – творческий акт в ноуменальном мире, в котором замысел, идея, потенция в материи создают форму. В синергетике хаос определяется как неоформленная инертная материя, материал, простейшие элементы конструирования, сокрытые потенциальные возможности и формы, страдательное пассивное начало, предмет действия. Теос (логос) понимается как закон, эйдос, стабильные архетипы, принципы, мысль, замысел, намерение, неизменное в процессе рождения космоса, способ действия, глагол. Космос – является результатом соединения-взаимодействия в акте становления хаоса и теоса – проявленная структура в феноменальном или ноуменальном мире, существующая по известным принципам временного развития. В культуре, в конкретных научных дисциплинах трехчастные законы развития всегда можно интерпретировать в терминах креативной триады.

И. Пригожин в своей статье «Природа, наука и новая рациональность» считает синергетический метод новым рациональным подходом к анализу моделей человеческого развития, отмечая: «Мы рассматриваем человеческие системы не в понятиях равновесия или как «механизмы», а как креативный мир с неполной информацией и изменяющимися ценностями, мир, в котором будущее может быть представлено во многих вариантах. Социальная проблема ценностей в широких пределах может связываться с нелинейностью. Ценности – это коды, которые мы используем, чтобы удержать социальную систему на некоторой линии развития, которая выбрана историей. Системы ценностей всегда противостоят дестабилизирующим эффектам флуктуации, которые порождаются самой социальной системой, это и придает процессу в целом черты необратимости и непредсказуемости».⁴³⁷

⁴³⁶ Там же. С. 103–175.

⁴³⁷ Пригожим И. Природа, наука и новая рациональность // *Философия и жизнь*. 1991. № 7. С. 36.

С И. Пригожиным солидаризируется его сподвижник Э. Ласло, который в своей статье в журнале «Futures»⁴³⁸ писал, что в истории человечества безусловно есть решающие фазы. «Это моменты, когда такие нелинейные системы, как общества, приближаются к точкам бифуркации. В биологической эволюции бифуркация может привести к лучшему или к худшему. Мы ожидаем, что в обществах возникает флуктуация, когда они дестабилизируются через изменения социально-экономических условий. Возможно, не будет преувеличением сказать, что наша современная планетарная система приближается к такой точке бифуркации. Различие между биологической и социальной эволюцией состоит в том, что общества могут вести себя целенаправленно. Мы можем в определенных рамках выбирать наш путь эволюции. Лейтмотив моих размышлений заключается в том, что будущее не фиксировано жестко: время есть некоторая конструкция, и это имплицитно включает в себя этическую ответственность».⁴³⁹

Законы физики идентичны структурно, но не содержательно, и идентичность является всеобщей для них. Так, сила всегда выступает причиной изменения абсолютного состояния движения тел, еще у Аристотеля состояние абсолютности – покой может нарушить только внешняя сила, и остановить движение тела может только сила, а у Ньютона абсолютно «движение по инерции». Как физики сказали бы сегодня: Аристотель писал свой закон для незамкнутой системы. Его закон есть первое воплощение синергетической идеи аттракторов, как целей развития системы – неслучайно мотив всей философии Аристотеля телеологический.

С этой точки зрения интересно изучение свойств микромира, не имеющих наглядной интерпретации. Перевод этих свойств в форму, понимаемую и воспринимаемую человеком, происходит посредством опосредования. Микрообъект не дан непосредственному наблюдению, поскольку он микроскопичен, и средства наблюдения для него макроскопические, причем, сам прибор измеряет свойства некоторой наблюдаемой физической величины и обеспечивает свой тип наблюдения. В момент акта измерения система выбирает одну из своих компонент-возможностей, отвечающих точному значению измеряемой величины, имеющей вполне макроскопическое числовое значение (например, чувствительные показания электронного прибора). Этот процесс называется процессом редукции волновой функции, и по сей день не подлежит детализации, вызывая у многих физиков полумистическое чувство недоумения. Пожалуй, это повсеместное явление и есть самый яркий пример становления, в котором состояния и наблюдаемые элементы «живут» в абстрактном бесконечномерном пространстве форм, где они для человека непосредственно не проявлены, показывая свои свойства в макромире в процессах измерения через свои средние числовые характеристики воздействия на измерительные средства.

Таким образом, можно считать, что вся вселенная предстает как макрообъект, как грандиозная самоорганизующаяся структура. Наблюдаемый порядок (теос) и его внешнее состояние (хаос) в соединении порождают оператора, волновую функцию, имеющую числовое значение. Так происходит в неживой природе, в живой природе действует эволюционная дарвиновская триада – «наследственность», «изменчивость», «отбор», которая может проводиться на триадический язык становления.

Подчеркивая одновременную положенность всех элементов триады хаос-теос-космос, можно говорить о равных правах, как субстанциональных, так и аксиологических компонентах акта становления. Особое преимущество такой подход демонстрирует при изучении иерархических, открытых, самоорганизующихся систем.

Системный подход, позволяющий вычленять сущностный вид законов и связей триадного типа, развит сегодня в трудах российской научной школы Ю. И. Кулакова, в так называемой «теории физических структур». Эти структуры впервые интерпретированы в физике, но

⁴³⁸ Laslo E. The Crucial Epoch. // Futures. 1985. Vol. 17. P.2–23.

⁴³⁹ Пригожин И. Указ. соч. С. 37.

претендуют на всеобщий статус, физики считают, что они функционируют как универсалии нашего мышления. При рассмотрении отношений атомарных объектов, фактически предлагается типология допустимых формулировок законов, инвариантов языка, что вероятно и объясняет «непостижимую эффективность математики» не только при описании природы.

Фактически, закономерный вопрос о существовании контекста, в котором возможна интерпретация трехчастных отношений, как некоего креативного процесса, отчасти снимается «теоремой» существования такой структуры по Ю. И. Кулакову. В этом смысле возможны контексты, где меняются местами любые компоненты триады, и возникает диалог контекстов, в которых время становится многомерным. Примером этого являются обратные задачи: если мы хотим, зная структуру «Космос», реконструировать ее генезис, то существует бесконечное число способов соединения хаоса и теоса. Фиксируя далее одну из составляющих, мы получим задачу нахождения одного из компонентов причины, при этом искомое можно интерпретировать, как новый космос, в этом процессе в то же время элементы триады меняются местами. Именно так решаются конструкторские задачи или задачи реконструкции истории.

Но не все так благополучно решается в этой новой науке. При утверждении множества методологий новой рациональности вековой отказ мышления использовать в науке метод разумного познания приводит ученых к логическим тупикам на уровне универсального обобщения. Совершенно справедливо исследователь синергетического мировоззрения М. А. Дрюк констатирует: «В философском анализе широкого потока гетерогенных событий окружающего мира с позиций синергетики зачастую в порыве увлечения универсалиями допускаются логические ошибки и эклектические обобщения в стиле философского импрессионизма: к одному знаменателю сводятся физические и химические, биологические и социальные процессы. С удивительным постоянством в литературе проводятся мысли о том, что «неравновесная система может спонтанно эволюционизировать к состоянию более высокой сложности», «система сама по себе выбирает путь развития», «хаос порождает порядок» и т. п. При этом игнорируется универсальный принцип относительности и допускается весьма произвольная интерпретация ряда физико-химических понятий и категорий более широкого плана, в том числе таких как «состояние равновесия», «обратимость процесса», «хаос», «состояние покоя», «время»... некоторые исходные положения синергетики, и прежде всего те, которые связаны с термодинамикой сложных неравновесных систем, требуют критико-рефлексивного анализа и более глубокого естественнонаучного и философского обоснования... В переосмыслении нуждается прежде всего понятие самоорганизации, возведенное в ранг неотъемлемого признака существования различного рода неравновесных систем и явившееся одним из самых значительных откровений постнеклассической науки и философии».⁴⁴⁰

У ученых, не имеющих школы классической философии, нет навыка, как сказал бы Гегель, спекулятивного мышления, а преобладает механистическое, и в лучшем случае, уровень синтетического рассудка. Не поднявшись на уровень диалектического разума, мышлению невозможно решать вопросы всеобщего объединения частного, заниматься поиском единого во многообразии частного. Рассудок, являющийся ступенью рационального мышления, может обобщать в своем синтезе только внешние свойства и признаки веществ, но он не в состоянии постичь внутреннюю основу и сущность предмета. Поэтому «новая методология», положившая начало, по выражению Э. Ласло, «эпохе бифуркаций», создает реальную опасность увлечения синергетической модой в науке, но не имеет возможности, не будучи философией, решить всеобщие проблемы мироздания и миропорядка. Синергетика, как наука, не должна использовать необоснованные экстраполяции, аналогии и гипотетические проекты. Безусловно, нет универсально действующей теории, применение которой в качестве инструмента анализа автоматически обеспечивает положительный результат, независимо от природы,

⁴⁴⁰ Дрюк М. А. Указ. соч. С. 104.

уровня организации и глубины постижения системы. Теория как раз образуется на основе того, что объединяет в систему знания о явлениях одной природы и на ее основании. Это замечания о построении единой системы научного знания, универсальной естественнонаучной теории.

Непонятными для ученых, работающих в области синергетики, остаются «движущие силы» самоорганизации, условия, при которых она начинает действовать. Так, живая клетка – система, с высочайшим уровнем организации, а процесс, поддерживающий распад и синтез белков, контролируется непостижимым на данном этапе развития познания факторами биополевой природы.

Эти задачи, которые поставлены синергетикой, пока не решены, поскольку источники и движущие силы, как условия осуществления самоорганизации и самоуправления систем, не найдены. Выдвигаемый синергетиками в качестве механизма самоорганизации и самоуправления систем хаос, якобы способный выводить их на новые системы в процессе эволюции, не может быть движущей силой и природой явления. Он является условием необходимым, но не достаточным; необходимым, как фактор разрушения, но не созидания нового, он может быть «одним из» условий создания нового. Сложные соотношения порядка-беспорядка и самоорганизации окончательно не определены.

Вопрос, который встает для философа, заключается в том, кто или что создает условия для бифуркации? Может и способен ли человек делать это? Эти вопросы влекут за собой другие, которые философы уже задавали в истории: может ли наука познать все и есть ли границы человеческого разума? Кант ограничил его антиномиями и указал на «вещь в себе», которая существует, непознаваема и трансцендентна, а для человека нет абсолютной свободы познания, у него есть границы и нет абсолютной свободы выбора.

В рамках синергетики наука снова задает себе те же вопросы, ведь после Канта сделано столько естественнонаучных и технических открытий: трансплантация, карта генома, клонирование, частичная регуляция рождаемости, искусственное оплодотворение и т. п. Изобретены новые формы усвоения и хранения знания, коммуникации и пр. Кажется, что нет предела развитию науки, а человечество безвозвратно ушло от ограничений христианством в средние века всякого вмешательства человека в «промысел Божий». Разговоры о десекуляризации науки для некоторых ученых кажутся неуместными. Свобода выбора, данная человеку, согласно Библии, от Бога, является условием творчества, но является ли она абсолютной? Например, человек сам не выбирает, родиться ему или нет. Этот выбор остается за родителями, но он относителен, поскольку количество мальчиков и девочек на планете рождается примерно равное. Существует независящее от выбора человека равновесие в природе (гармония, необходимость, равновесное соотношение), а если так, то нет у человека абсолютной свободы, она ограничена мерой равновесия, называемой в науке «золотым сечением». Однако остается вопрос: есть ли границы его познания человеческим мышлением? Разум как способность познать разумное соотношение в природе и есть граница? Наука может развиваться, познавая «золотое сечение» до бесконечности, потому что природа обладает бесконечностью свойств и тайн. Но в синергетике речь идет не о количестве знания, а о возможности познания условий созидания. Для нее важен и вопрос, как воссоздать то, что создается природой (посредством самоорганизации).

Знать, как сделать так, чтобы родилась особь мужского или женского пола и свободно осуществлять в этом отношении свое желание, значит, иметь возможность нарушить естественную регуляцию в природе, ее равновесие. Но порядок мира в целом человек не может нарушить, сила стремления природы к мировому порядку может уничтожить самого человека. Нарушится ли без человека равновесие в природе? или присутствие каждой твари в природе необходимо? Рассуждая в этом аспекте, возникает вопрос, зачем человек существует на Земле, какую необходимую функцию в природе он выполняет? Если человек как высшее существо природы, обладающее разумом, есть необходимый момент осуществления ее равновесия, то

он не может погибнуть вообще. Если человек необходим в системе живого, то он не может по определению привести себя к самоуничтожению.

Но если есть необходимость равновесия природы, как системы, и она, природа, всеобща, а человеческий род существует только как вид, как частное в природе, то природа при самоуничтожении человека перераспределит свои силы, «сожрет» его как Хронос своих детей, и будет жить в другом качестве без них, она же сама, как целое, исчезнуть никуда не может, а в ее хаосе самоустановится только другой порядок. Тогда условием установления нового порядка служит разрушение старого, т. е. силы, которые способны нарушить равновесие природы, являются причиной установления нового, причиной «самоорганизации» системы. Таким образом, если человек нарушит равновесие в природе, он создаст условия для хаоса, в котором самоорганизуется новый порядок, установится новая равновесная система мира.

Естественная наука, пытаясь узнать в своих экспериментах условия, при которых создается новое в природе, решает проблемы Творца. Особенно сложно искусственным образом создать жизнь. Новые биотехнологии, действительно, позволяют изменить организм, вживить искусственные органы, «пришить» живые, взятые от другого организма. Такие и другие гибриды не мешают равновесию. Но вот воссоздать живое, или вернуть умершего к жизни, невозможно: пока, или вообще? Этот вопрос остается открытым.

С ним связан другой вопрос: естественное, человечеством нерегулируемое увеличение народонаселения на Земле закономерно? Тоже вопрос без ответа. Если да, то как оно происходит, где мера того количества, которое не превысит равновесия природы, как оно регулируется. За счет саморегуляции (самоорганизации) в виде войн, убийств, катастроф, мировых болезней? Вероятно к одной из форм регуляции количества населения на планете относятся не только стихийные бедствия, войны, но и болезни, которые в XX веке стали мировыми. Инфекции, которые распространяются в общепланетарном масштабе так быстро и устрашающе, что медики не успевают найти противодействие для спасения людей, вероятно, являются ответом «самоорганизации природы». Причем можно наблюдать определенную закономерность: чем больше развивается медицина как наука, чем больше она создает искусственных средств спасения от смерти и отдаления ее срока, тем больше появляется всемирных болезней (рак, СПИД, птичий грипп и т. д.), но тем не менее рост населения на планете интенсивно продолжается: если количество населения во всем мире в 1900 году было 1630 млн. человек, то в 2000 году – 6044 млн. чел.⁴⁴¹ Увеличение очень большое. Перенаселение в природе не допускается за счет смерти. Если есть саморегуляция природы, то не должно случиться самоуничтожения человечества вообще, должна быть естественная регуляция достаточного количества людей на Земле для жизни. Первым, кто указал на возможность запрограммированной смерти, был Альфред Рассел Уоллес, вошедший в историю благодаря тому, что одновременно с Чарльзом Дарвином сформулировал идею естественного отбора. Вот что писал Уоллес на рубеже 60-х-70-х годов XIX столетия в одном из своих писем: «Родители, производя достаточное потомство, становятся помехой для этого потомства, конкурируя с ним за пищу. Естественный отбор выбраковывает родителей и во многих случаях дает преимущество тем расам, представители которых умирают почти сразу же после того, как произвели потомство».⁴⁴² Позднее (1881) тот же принцип был независимо выдвинут и детально развит другим великим биологом – Августом Вейсманом: «Отработанные индивиды не только бесполезны, но даже и вредны, занимая место тех, кто дееспособны... Я рассматриваю смерть не как первичную необходимость, но как нечто приобретенное вторично в качестве адаптации».⁴⁴³ Это не исключает и другую логику рассуж-

⁴⁴¹ 259 Тульский Л.И. Изменение религиозной принадлежности населения мира за прошедшие 100 лет//Россия и мусульманский мир. М., 2001. № 3. С. 110

⁴⁴² Weismann J. Essays upon heredity and Hindred biological Problems. Oxford, 1889. С. 23

⁴⁴³ Там же. С. 24.

дения: смерть человечества необходима, запланирована в более всеобщих межпланетарных законах, законах вселенной? Теория катастроф в объяснение этого вполне вписывается. Возможно самоуничтожение человечества предусмотрено и как случайность, в случае, если его вмешательство в равновесие природы достигнет и перейдет меру.

Известный российский ученый, занимающийся синергетикой, академик Н. Н. Моисеев считает, что человек начал вмешиваться в деятельность грандиозного процесса самоорганизации Вселенной, и поэтому судьба исторического развития становится непредсказуемой, реальным стало самоуничтожение человечества. Свое «видение планетарной ситуации» он представил в книге «Быть или не быть... человечеству?»

Современное положение в мире, по мнению Н. Н. Моисеева, определяется тем обстоятельством, что человечество обрело возможность не военного, а «мирного» самоуничтожения. «На первый план теперь выходит не угроза одномоментной гибели людей в результате ядерного катаклизма, а вероятность еще более мучительного исчезновения всего рода человеческого». Особую тревогу у Н. Н. Моисеева, вызывает возможная потеря устойчивости (стабильности) биосферы, как целостной системы, под воздействием антропогенных нагрузок, резко возросших за последние 300 лет.

Выводы из теории самоорганизации Вселенной, которую начал разрабатывать в нашей стране Н. Н. Моисеев, становятся еще более грозными на фоне глобального экологического кризиса. О нем предупреждали еще немецкий ученый Э. Фон Вайцзеккер и американские исследователи А. Б. Ловис и Л. Хантер в докладе Римскому клубу (созданному для изучения учеными глобальных проблем), опубликованному в 1997 году. Они писали, что при неконтролируемости роста использования природных ресурсов у мира остается примерно 50 лет до катастрофы.⁴⁴⁴

Если есть всеобщий порядок, равновесие природы, естественная регуляция по количеству мужчин и женщин, как бы на сегодняшний день наука ни вмешивалась в этот процесс, то возможно и численность человечества не должна превысить определенной меры. Что регулирует ее, кто определяет? Кто определяет смертность и рождаемость и может ли, и в какой мере, регулировать их человек? Может ли как бог? Другая сторона вопроса – позволено ли ему, открыто ли ему такое знание и умение?

Современный ученый С. П. Капица в докладе Римскому клубу синергетически обосновал закон роста народонаселения, согласно которому его высшая численность в истории приходится на 2000-ый год, а затем наступает стабильность и спад, социальные причины для которого просматриваются.⁴⁴⁵

Если есть закон регуляции численности народонаселения, можем ли мы, позволено ли нам продлевать жизнь? Если есть регуляция количества человек, живущих на земле, то и смерть программируется, ее время свершения относительно определено. Человек не может не только ее предотвратить, если она необходима равновесию, но и значительно изменить момент ее свершения. Вечная жизнь в одной форме невозможна, поскольку человек конечен, как организм, и его ограниченность есть смерть. Смерть конечного вообще есть необходимость в природе, иначе не будет созидания, движения, многообразия. Существование «одного» без «другого» невозможно, для жизни необходимо изменение, его дает третье – связь, которая возникает уже в предположении одного – другим или одним другого. Смерть каждого организма необходима как смена, как связь, порождающая третье.

Если смерть запрограммирована природой, то процесс старения не всегда находит место в природе. Возможность отмены программы старения обосновывает российский ученый, академик В. П. Скулачев. Пример с запрограммированностью смерти и отсутствием старения

⁴⁴⁴ См.: Вопросы философии. 2005. № 2. С. 138.

⁴⁴⁵ Капица С. П. Глобальная демографическая революция // Международная жизнь. 2004. № 1 1. С. 97

встречается у моллюсков. Они не болеют раком и не знают старения. Жемчужница растет и размножается всю свою долгую (до 200 лет!) жизнь и погибает в одночасье, когда «нога» моллюска уже не может удерживать в вертикальном положении на дне реки раковину. Ставшую слишком тяжелой.⁴⁴⁶ Смерть запрограммирована также у организмов, однократно размножающихся половым путем, происходит тотчас после завершения процесса репродукции (примеры с бамбуком, осьминогом и т. д.) в результате реализации программы самоубийства организма (феноптоза). Организмы могли бы смутиться и жить дольше, но эволюция каким-то образом предохранила эту программу от уничтожения.

В природе есть факты подтверждения саморегуляции программ смерти и отсутствия старения. Так, личинки моллюска жемчужницы способны выключить программу старения атлантического лосося, на котором они паразитируют. Возможно и человек способен рассмотреть возможность отмены старения применительно к самому себе.

Старение предполагается было изобретено биологической эволюцией для своего ускорения: постепенное угасание жизненных функций позволяет выявить небольшие полезные изменения, которые были несущественны, когда организм был молод и полон сил. «Поскольку человек давно уже не полагается на черепаший темп своей эволюции, старение как механизм, ускоряющий эволюцию *Homo sapiens*, выглядит вреднейшим атавизмом, подлежащим отмене».⁴⁴⁷ Человек, возможно, может жить как жемчужница, в расцвете и зрелости, до самого момента смерти выполняя свою цель.

Программа борьбы со смертью – возможна ли она как увеличение срока жизни? Врач, вылечив смертельно больного, меняет срок смерти, отдаляя его. Но в какой мере это возможно, если он предопределен и необходим для всеобщего равновесия, для управления численностью живых, это неизвестно. Кроме того, если регуляция количества живущих людей или определенного срока жизни каждого человека входит во всеобщий закон равновесия и нарушать его нельзя, то не только искусственное увеличение срока, но и уменьшение его противопоказано. Тогда самоубийство, несмотря на то, что казалось бы, обусловлено свободой выбора человека, является грехом, и неслучайно почти всеми религиями запрещается и осуждается. Не только самоубийство, но и убийство аморально именно потому, что человек не должен вмешиваться в «промысел Божий»: Бог дает жизнь, он ее и забирает. С точки зрения религии свобода выбора человека распространяется только до границ Божественного Промысла, до границ того, что делает сама природа.

Человек все же на самом деле свободен выбирать, когда уйти ему из этой жизни, фактически это возможно. Его свобода распространяется на выбор времени, но не распространяется на всеобщий масштаб мироустройства, невозможно выбирать родиться или нет, умирать или не умирать вообще. Выбор касается только того, как жить в этом мире, но претендовать на изменение соотношения миров невозможно. Человек может его узнать, но не может изменить. Если дух существует после данной жизни, в мирах нам неведомых, трансцендентных, то можно говорить об уничтожении жизни, но не духа, сознания и разума. И тогда, во-первых, есть другое всеобщее равновесие, нам неведомое, во-вторых, никакая «суперядерная бомба» действительно не может убить дух, поскольку он не подвластен физике.

В то же время есть и еще проблемы. Когда физики изучают расщепление материи, условия, при которых могут произойти физические процессы, или астрономическое соотношение существования планет в пространстве и времени, они не стремятся это соотношение (равновесие) изменить. Когда речь идет об условиях сохранения вечности жизни человека, то это уже

⁴⁴⁶ Зюганов В. В. Арктические долгоживущие и южные короткоживущие моллюски жемчужницы. *Margaritifera* как модель для изучения основ долголетия // Успехи геронтологии. 2004. Т. 14. С. 21–30.

⁴⁴⁷ Скулачев В. П. Старение как атавистическая программа, которую можно попытаться отменить // Вестник Российской Академии наук. 2005. Т. 75. № 9. С. 83.

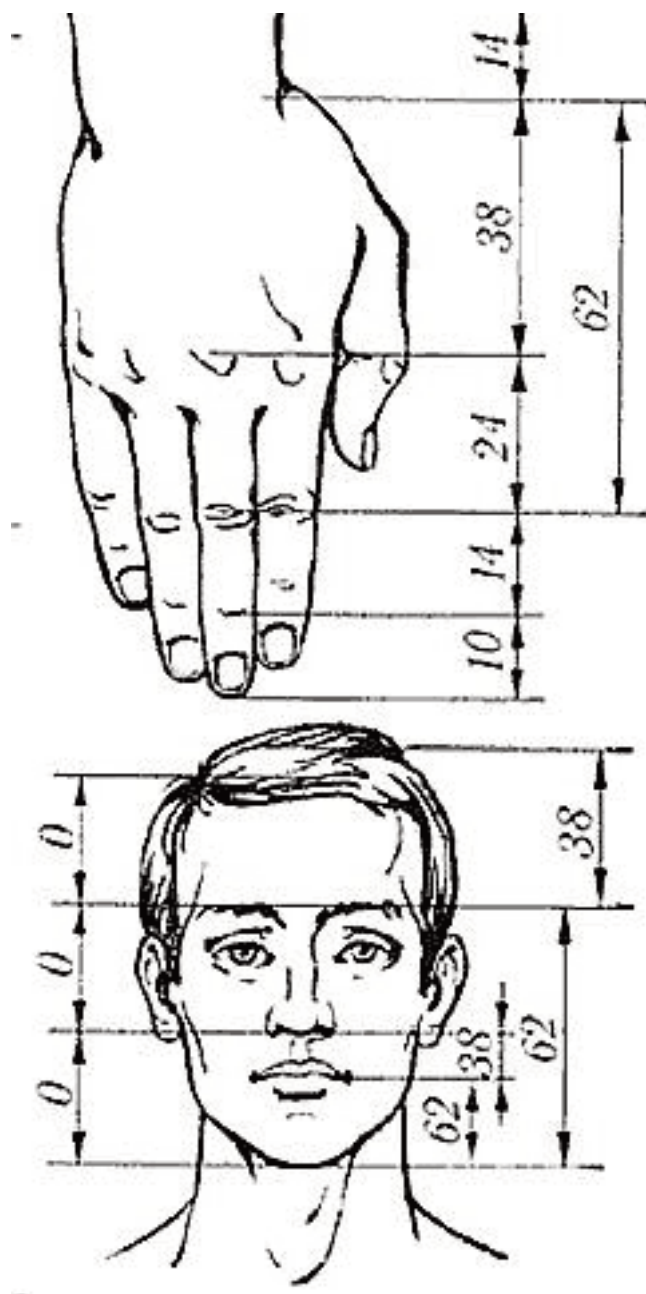
проблема передела соотношения духовных миров, это осуществление свободы кого-то в том, чтобы не дать душе уйти в другой мир.

Синергетика ставит эти вопросы, поскольку пытается найти источники и движущие силы самоорганизации систем микро и макромира, воссоздать условия их осуществления, тем самым, безусловно, вмешаться своей деятельностью, как внешней силой, в равновесие природы. В синергетике наука, решая проблему воссоздания условий, при которых из хаоса образуется порядок, ставит вопрос о возможности выполнения ученым роли Творца.

2.11 Триединство и «золотое сечение»

Триединство, которое дает определенное гармоническое соотношение трех элементов, стали называть в науке «золотой пропорцией».⁴⁴⁸ Геометрическое деление отрезка на две части в режиме золотой пропорции Леонардо да Винчи назвал «золотым сечением». Геометрическим образом золотой пропорции является треугольник, который называют «золотым треугольником». Гармоническим пропорциям подчиняются многие процессы. Сегодня твердо установлено, что «золотое сечение» пронизывает собой все системные организации естественного происхождения. Но знание «золотой пропорции» было известно человечеству во всех цивилизациях и во все времена хранилось в тайне представителями религии, в рамках которой развивались образование и наука. Этим сакральным знанием владели египетские жрецы и халдейские маги; пифагорейцы считали его основой гармонии мира; греки и римляне использовали его, воздвигая величественные здания в честь богов и императоров; христиане строили храмы, используя его как божественную тайну, но особенно почитали его гении эпохи Возрождения, возведя в главный эстетический принцип.

⁴⁴⁸ Золотая пропорция – это результат деления отрезка на 2 части, причем длина большего отрезка составляет 0,618 от длины исходного, а меньший отрезок составляет 0,382.



Секуляризация науки, начавшаяся с Нового времени, привела ее в XIX веке к отделению не только от религии, но и к отказу от философии. Наука соединилась с техникой и стала самостоятельной отраслью знания, интенсивно дифференцирующейся в XX веке и заново открывающей некоторые принципы, ранее хранящиеся в рамках религии.

Сегодня ученые констатируют, что «золотому сечению» подчинены пропорции тела человека, животных, птиц, растений. Соотношения золотой пропорции исследователи находят в строении раковины улитки Наутилуса, считающейся самым древним существом на планете, раковины человеческого уха, в морфологической структуре воды, почвы, растений, птиц, животных, человека. Закономерности золотой пропорции обнаруживаются и в организации неживой природы, и в упорядоченности химических элементов, и в структуре плодородных почвенных слоев, и в периодах обращения планет вокруг Солнца, и в соотношениях, составляющих генные структуры, учения о наследственности. Еще Г. И. Мендель, показал, что соотношение рецессивных и доминантных признаков биообъектов во втором поколении приводит к численному выражению 1:3, формируя генетический код. Кроме того, современные уче-

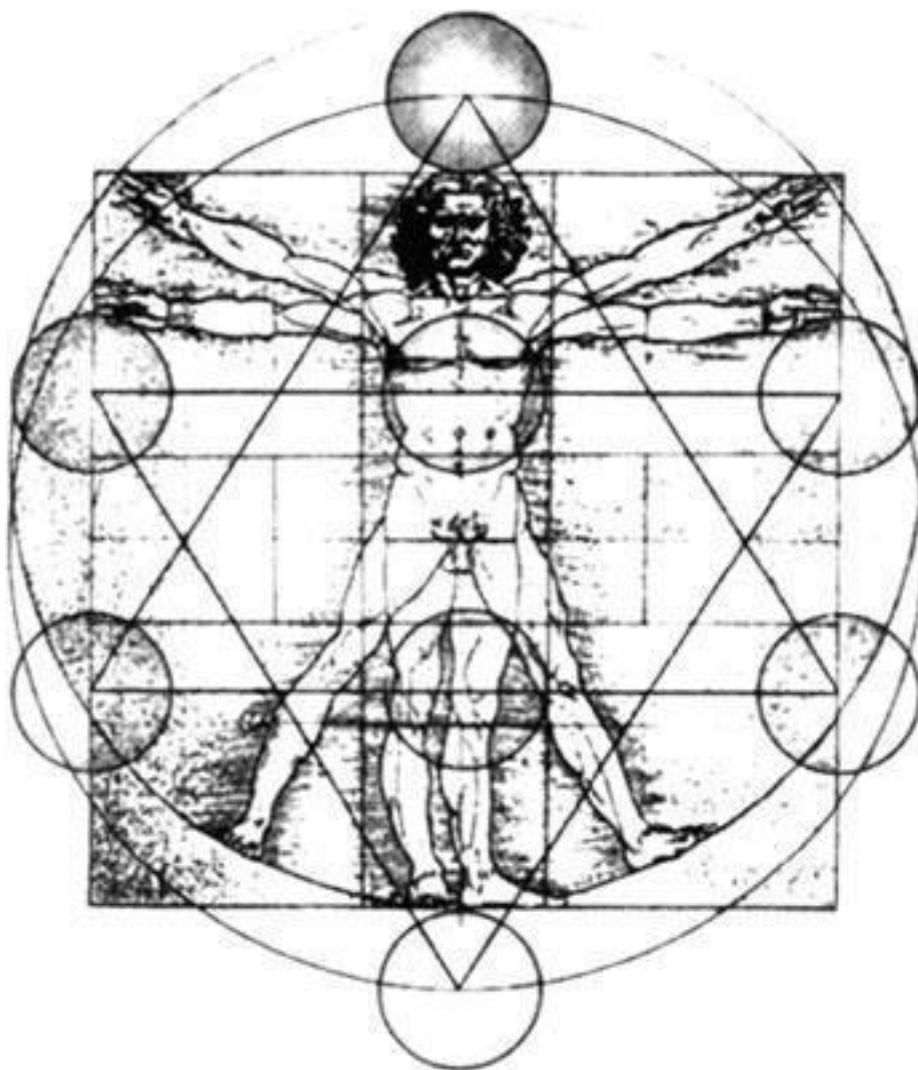
ные приходят к выводу, что закономерностям «золотой пропорции» подчиняются частотные характеристики волн головного мозга. Она воплощает совершенные и гармоничные отношения величин, представляя темперацию звукоряда, является числовой мерой гармонических созвучий звуковых тонов, основой архитектурной формы в классических ее образцах.

Исследователи «золотой пропорции», особенно начиная с античных времен, восхищались ее свойствами, которые проявляются в строении различных элементов физического, биологического, психического и духовного миров. Золотая пропорция обнаруживается везде, где соблюдены принципы гармонии. Греки, которые видели знаки гармонии природы, ценили красоту живого мира, в искусстве старались воссоздать ее при помощи знания «золотой пропорции» и воплотить его в результат своего творчества.

Мера, соразмеримость, пропорция, трактуемые античными философами как категории гармонии природы, получают точный и конкретный смысл в их учениях. Пифагор, Гераклит, Платон, Аристотель главным в мире считали гармонию. Протагор глубокий смысл вкладывал в свое изречение: «Человек есть мера всех вещей».

Леонардо да Винчи в эпоху Возрождения, впервые называя гармоническое соотношение в режиме «золотой пропорции» «золотым сечением», восстановил приемы его воплощения в искусстве. «Золотое сечение» является основой соразмерности его рисунка «Канон пропорций человека», которую составляют числа последовательного ряда чисел золотого сечения, и они же проявляются в членениях тела человека. В этом рисунке Леонардо да Винчи исходил из размерностей человека, описанных Витрувием, который, в свою очередь, использовал сохранившиеся в его время древнегреческие разработки пропорций. Леонардо внес и свое понимание идеального членения мужского тела в «Канон». Проблему анализа соразмерности рисунка Леонардо да Винчи искусствовед В. А. Кузмичев усматривает в доказательстве определений связи квадрата с окружностью: «На рисунке человек изображен в двух положениях – укрепленным на основании квадрата и одновременно стоящим на окружности. Если человек раздвинет ноги, то убавится в росте на $1/14$ его часть, а пространство между ногами образует равносторонний треугольник. Эти ценные замечания послужили ориентирами в определении связи между квадратом и окружностью. Для решения задачи были использованы два главных геометрических метода построения золотого сечения, один из них связан с окружностью, а другой – с квадратом. Первый, известен в математике как построение на горизонтальной прямой квадрата и полуокружности. Во втором методе золотое сечение определяется через диагональ и сторону прямоугольника «два квадрата». На основе первого метода геометрическим способом получено убавление человека в росте на $1/14$ часть и пространство между ногами, являющееся равносторонним треугольником».⁴⁴⁹

⁴⁴⁹ Кузмичев В. А. Понятие соразмерности в искусстве живописи: автореферат дисс. Канд. Искусствоведения./РГПУ им. Герцена. СПб. 2005. С. 14.



Канон Леонардо с 8 сферами

В системе «окружность – квадрат» стало возможным определить все 10 точек членения тела человека, показанные Леонардо в рисунке. Для этого потребовалось ввести еще одно дополнительное геометрическое построение – описать квадрат около окружности. Для получения «золотого сечения» использовались только два числа: сторона квадрата – число 1 и сторона прямоугольника «два квадрата» – число 2. Остальные 24 числа, выявленные в рисунке, образовались при вычислении золотого сечения (1.618) при его взаимодействии с числами 1 и 2. Как оказалось, для получения всех 24 чисел рисунка было достаточно иметь (помимо целых чисел 1 и 2) всего четыре числа золотого сечения: 1.618, 1.382, 1.236, 1.145. В живописи очень важна соразмерность картины, которая представляет проявление «скрытой гармонии» и объяснима при помощи метода интервалов в «вертикальных осях». Соразмерность предполагает горизонтальное линейное размещение элементов композиции – персонажей и других объектов изображения, в пространстве картины. Фреска Леонардо да Винчи «Тайная Вечеря» является идеальным примером соразмерности. В ней интервалы – расстояния по горизонтали между осью симметрии картины и вертикальными осями каждого персонажа произведения упорядочены по величине протяженности интервала. «Анализ соразмерности фрески показал, что все интервалы соотносятся друг с другом на основе четырех первых чисел «золотого» ряда: 1.618, 1.382, 1.236, 1.145. Выяснилось, что частота появления главного числа золотого сечения 1.618 в отношениях чисел интервалов связана со значимостью содержательной функции, выразительностью формы персонажей произведения, а также их динамическим своеобразием

в структуре композиции. Отмечена еще одна особенность проявления числа 1.618. Оказалось, что в простом отношении величин интервалов принципиальное значение имеет частота появления того или иного интервала (следовательно – персонажа) в числителе или знаменателе отношения. Более частое присутствие интервала в знаменателе характеризует более яркую роль персонажа фрески, его содержательную и художественно-образную значимость в произведении». ⁴⁵⁰ Согласно метода соразмерности перпендикулярных осей писал свою картину «Сикстинская Мадонна» художник эпохи Возрождения Рафаэль.

Многие деятели эпохи Возрождения занимались поисками соотношения «золотого сечения» в природе с возможностью воплощения его в свои творческие произведения. Так «характерной особенностью творчества и теоретических исканий А. Дюрера было не только опытное изучение гармонии в природе, но и математическая система построения композиции и пропорций. Дюрер оставил множество рисунков в качестве наглядных иллюстраций, раскрывающих поиск гармонии в пропорциях, не сформулировав определенного метода и полностью не обосновав результаты своих исчислений». ⁴⁵¹ Он был уверен в том, что с помощью числовых отношений и геометрических построений можно добиться совершенства пропорций в художественном изображении. Для художника основой красоты являлась гармония, а гармония – это пропорции «золотого сечения», которое представляет уравновешивающую динамику, обеспечивающую любому произведению развитие, движение, насыщенное смысловое содержание.

Сегодня изучение пропорциональности человеческого тела является востребованным в теории композиции. Теория соразмерности является одним из ведущих средств изобразительного искусства, чье знание необходимо при разработке и создании объектов архитектуры, дизайна, произведений изобразительного и декоративно-прикладного искусства, теория пропорций является одним из факторов создания гармонии произведений.

В XIX веке, пытаясь найти точки соприкосновения математического и философского знаний, в обосновании своего учения о «Всемире», А. В. Сухово-Кобылин со всех сторон изучал «золотое сечение». Он называет математику и философию сестрами, считая их геометрическими образами – треугольник и круг; а их соединение «даровало треугольнику высшее и обширнейшее значение и сообщило ему диалектический характер, где первичная форма триады, будучи соотносена с кругом, приняла от него и его высший диалектический характер». ⁴⁵² Сопоставляя математическое, геометрическое выражение «золотого сечения» и философское значение омоусии (единосущности мира), он выводит «золотой бесконечный ряд», а мир определяет как «реализованное золотое сечение». Он отмечает, что «универсальное всемирное триединство, которое и есть оное золотое сечение, или пропорциональность не четырех, а трех, или деление целого, единого на две неравные части, но именно так, чтобы они, будучи три, образовали бы четырехчленную пропорциональность и именно чтобы оное целое разделилось на две неравные части, чтобы получилось такое три, т. е. целое, максимум и минимум». ⁴⁵³

В настоящее время ученые соглашаются с тем, что «золотое сечение» составляет природу гармонии. Изучая все формы его проявления, опираясь на конкретный современный материал научных данных, обосновывают свои концепции. Так, в 1993 году была опубликована монография «Золотое сечение: Три взгляда на природу гармонии», где российские авторы И. Ш. Шевелев, М. А. Марутаев и И. П. Шмелев представили основательное исследование данного феномена с привлечением обширного многообразного и интересного материала для обоснования того, каким образом природа гармонии проявляется в золотом сечении. ⁴⁵⁴ Оригиналь-

⁴⁵⁰ Там же. С. 20.

⁴⁵¹ Горбунова М. В. «Золотое сечение» в теоретическом наследии Альбрехта Дюрера // Культурологические исследования-02: сб. науч. трудов. СПб., 2002. С. 308.

⁴⁵² Сухово-Кобылин А. В. Указ соч. С. 44.

⁴⁵³ Там же. С. 45.

⁴⁵⁴ Шевелев И. Ш., Марутаев М. А., Шмелев И. П. Золотое сечение: Три взгляда на природу гармонии. М., 1992

ную точку зрения представил В. С. Смирнов в двухтомной монографии «Феномен Золотого сечения или божественный материализм».⁴⁵⁵

И. П. Шмелев объясняет всеобщим явление «золотого сечения», поскольку оно проявляет себя в функциональной организации живых организмов, в том числе и человека, благодаря тому, что волновые процессы или вибрации свойственны как психическим, так и физическим явлениям, а под воздействием гиперволновых процессов нефизического характера, играющих роль информационных актов, индуктивно (подобно эху) порождаются волновые процессы физической природы. Психические функции живого организма управляют физиологическими процессами, а их волновая природа также подчинена ритмам золотого сечения. Человек, владеющий знанием закона ритмов золотого сечения, может управлять волновыми процессами, учитывая, что для каждого ритма характерно свойственное ему соотношение.

С точки зрения триадической природы золотой пропорции и «золотого треугольника» интересным явлением, которое по сей день удивляет ученых, предстает вода. В 1783 году химик А. Лавуазье показал, что вода не простой химический элемент, а соединение водорода и кислорода в определенной пропорции. После этого открытия химический элемент, обозначаемый как H, получил название «водород» (Hydrogen – от греч. hydro genes), которое можно истолковать как «порождающий воду».

Дальнейшие исследования показали, что за незатейливой химической формулой H₂O скрывается вещество, обладающее уникальной структурой и не менее уникальными свойствами. Исследователи, пытавшиеся на протяжении двух с лишним столетий раскрыть секреты воды, часто заходили в тупик. Вода остается трудным объектом для исследований, ее свойства до сих пор не всегда до конца прогнозируемы.

Вода играет главенствующую роль в процессах регулирования теплообмена живого существа и позволяет ему поддерживать комфортное состояние при минимуме энергетических затрат. При нормальной температуре тела организм находится в наиболее выгодном энергетическом состоянии. Вода абсолютно необходима для всех ключевых систем жизнеобеспечения человека. Она содержится в человеческой крови (79 %) и способствует переносу по кровеносной системе в растворенном состоянии тысяч необходимых для жизни веществ. Вода содержится в лимфе (96 %), которая разносит из кишечника питательные вещества по тканям живого организма. На Земле нет других веществ, наделенных способностью быть жидкостью при температурах, приемлемых для существования человека и при этом образовывать газ не только легче воздуха, но и способный возвращаться к ее поверхности в виде осадков.

Перечисленные свойства и особая роль воды в обеспечении жизни на Земле не могут оставить равнодушным ни один пылливый ум, даже если он верит в счастливые случайности. «Начало всего есть вода», – справедливо отмечал первый философ Фалес из Милета в VI веке до н. э.⁴⁵⁶ Вода, представляя собой жидкое чудо, дает много странных, но жизненно необходимых свойств.

Особый интерес вызывают секреты необычного строения молекулы воды, которое позволяет понять ее исключительность в живой и неживой природе. Самая маленькая среди подобных трехатомных молекула воды обладает исключительной гармонией, она единственная из трехатомных веществ имеет «золотые» гармонические пропорции. Молекула жидкой воды сконструирована на основе золотой пропорции. Вода уникальна, ее молекула обладает практически выверенными эстетическими качествами, и поэтому ее свойства необходимо иногда интерпретировать, выходя за рамки традиционной научной парадигмы.

Данные, характеризующие различные состояния воды, до сих пор удивляют ученых. В структуре льда, например, не бывает примесей, при замерзании они вытесняются из жидкости.

⁴⁵⁵ Смирнов В. С. Феномен Золотого сечения или божественный материализм. Кн. 1, Кн. 2. СПб, 1998.

⁴⁵⁶ Белявин В., Романова Е. Жизнь, молекула воды и золотая пропорция // Наука и жизнь. 2004. № 10. С. 4.

В планетарном масштабе именно замечательный феномен замерзания и таяния воды играет роль гигантского очистительного процесса – вода на Земле постоянно очищает самое себя. Талая вода – самое гармоничное из всех веществ на земле, поскольку в «ледяной» структуре воды молекулы объединены в ажурные кластеры.

С точки зрения использования архитекторами «золотой пропорции» интересен феномен храма. В пространстве храмов, которые являются геометрическими объектами, линейные параметры которых согласованы пропорцией золотого сечения, возникают стоячие волны, положительно влияющие на жизненные функции биообъектов, помещаемые в эти пространства. Это происходит от того, что ритмам золотого сечения подчинена волновая природа психики, а, в свою очередь, психические функции управляют физиологическими процессами. Поэтому пространство таких сооружений могло использоваться, не только терапевтически влияя на психофизиологическое состояние человека, но и для духовного очищения личности, ее преобразования, просветления, психического облегчения, которому способствовал процесс медитативно молитвенного сеанса, поскольку он мог успешно протекать в таких сооружениях, благодаря усиливающему его воздействию биоритмично-структурированного пространства. Однако такое пространство, как предмет воздействия на людей, могло бы быть использовано в качестве психического инструмента управления ими, получения власти над ними. Не исключена возможность использования таких пространств в качестве средств психотехники для влияния на сознание и управления им. Поэтому знания гармонии хранились в тайне от людей, нравственно неподготовленных к их восприятию.

Следует отметить, что тайна была свойственна не только древнегреческим жрецам, а всем, кто был причастен к возведению культовых сооружений, в которых искусственно создаваемая среда содействовала активизации медитационно-молитвенных ритуалов. Если иметь в виду, что психические функции живого организма управляют физиологическими процессами, а волновая природа психики подчинена ритмам золотого сечения, то в построенном с учетом золотой пропорции храме должен действовать психологический феномен. Существует феномен храма, феномен благодати, когда человек чувствует некую связь себя, своей сущности со всеобщей сущностью мира. Видимо, настрой единичной души входит в резонанс с неким настроем вселенской гармонии, который и является духовной сущностью Космоса. Таким образом осуществляется связь, мерой которой выступает гармония в лице резонансного феномена. Фактически на законе гармонии держится связь миров: макро– и микрокосмоса, – такая связь, мерой которой выступает единство, выраженное в резонансном феномене. Гармоничное единство представляет главный критерий, обеспечивающий устойчивость любой системы, так как мера устойчивости системы зависит от способа связи элементов, составляющих систему. Вся история человеческой мысли устремлена к поиску гармоничного единства, указывающего способ связи разных миров. Интеллектуальное восхождение связано со сложностями преодоления трудностей постижения закона гармонии.

Пространство, которое образуется в храме, в здании, построенном в режиме золотого сечения, является местом «созвучия» с единой сущностью Вселенной, местом гармонического соотношения с ней. Во Вселенной есть и единство, и множество, их объединяет, как третья, закон гармонии, который заключается в единстве многообразия: множество различно, но оно объединено пронизывающим его единым – единством. Его сравнивают с оркестром, который способен соединить в созвучие многообразные звуки при условии абсолютного подчинения их единым требованиям гармонии. Фальшь даже одного из них создает дисгармонию, поэтому существует ключ музыкальной гармонии, которым принято считать звук «ля». Исходя из его звучания, настраивают все инструменты и слух каждого музыканта, чтобы создать условия «унисона». В архитектуре также есть ключ, в режиме которого строятся здания, пространство внутри которых будет «созвучно» единому гармоническому ритму космоса, который является внутренней связью, порядком внутри внешнего хаоса, беспорядка и дисгармонии. Именно за

счет внутреннего единства сохраняется целостность мира, который существует, не распадается, в целом не исчезает, существует в вечности как один и тот же космос. Он остается и сохраняет себя за счет единой своей сущности – единства и победы сил гармонии, так как они являются его природой, самостностью. Самосущность человека, которая есть его духовность, имеет ту же самую природу, которая сохраняет человеческий род. Эта внутренняя сущность человека и то, что мы называем законом гармонии, является общим для них: космоса и человека. Это родственное качество для всеобщего космоса и внутреннего состояния человека проявляется в храме, пространство которого благоприятствует «пробуждению» единичной сущности (души и духа) способной входить в «созвучие» со всеобщим космическим состоянием единства. Его можно трактовать как духовность космоса, поскольку эта связь «идеальной» природы в многообразии космической материи. Человек входит в единую связь всего материального, по природе духовную, будучи сама той же природы.

Ключом к любому архитектурному сооружению в режиме золотого сечения в Египте был священный треугольник (3:4:5). Некоторые египтологи утверждают, что в пирамиде Хеопса есть в качестве основания такая точка, которая связана с камертонной частотой звука «ля», – точка, настроенная на межкосмическую резонансную частоту, от которой отсчитывается внутреннее пространство храма, расположенное в архитектурном плане в пропорциях золотого сечения, и пирамида является генератором, настроенным на межкосмическую резонансную частоту, работающим в едином созвучии с космосом. Прямоугольник с соотношением сторон 1:3, представляющий в единстве два треугольника, является гармонической геометрической матрицей, на основе которой, как считают историки, в 1010 году до Р. Х. был возведен иерусалимский храм.

У наших предков представление о триединстве выразилось в «громовом знаке», который изображался на верхних частях домов под крышей в качестве защиты от грома. «Громовой знак» по своему внутреннему смыслу не отличается от «звезды Давида», в конструкции которой четко просматриваются два наложенных друг на друга треугольника. Общими остаются шесть обязательных лучей, связывающих в единство пару трех лучей, являющихся символом гармонии...



Как это часто случается – по прошествии времени многие символы утрачивают первоначальный смысл и приобретают новый. Так, со второй половины XVIII столетия многие архитекторы применяли в декоре как светских, так и церковных зданий изображение шестиконечной Вифлеемской звезды, как правило, располагая его на верхних частях строений. Этот символ быстро прижился в дореволюционной России, где подобными звездами, сделанными из деревянных планок и обвитыми светящимися гирляндами, украшали дома во время пасхальных и рождественских праздников, считая их оберегающими знаками, сливающимися с гармонией.

Гармония – это внутренняя связь, соединяющая все в единое целое, это целостное единство Вселенной. Влиться в гармонию – это значит «войти» сознанием во всеобщую связь, значит освободиться от всего того, что противодействует гармонии и тянет к разрушительным силам дисгармонии. Поэтому пребывание в храме очищает, облегчает, снимает груз бездуховных, суетных проблем. Сама духовность, безусловно, есть гармония, поэтому резонирующий с гармонией храм создает душевный настрой, в котором психика человека входит в свое субстанциональное начало, так как мир физический – это мир противоречия, мир борьбы гармонии и дисгармонии, сил единства и разрушения, порядка и хаоса. Согласно философии Платона, душе в нем трудно жить (это ее наказание), поскольку по своей природе она духовна, но а тело, в котором она живет, физическое и биологическое.

Человек существует в мире Вселенной как микрокосмос, его строение, как уже знали древние греки, соответствует пропорциям «золотого сечения», его биоритмы, подчинены режиму «золотого сечения». Психика также может войти в ритм космической частоты при определенных условиях, что и происходит в храмах. Человек сам по себе без связи со вселенским ритмом «не звучит» как оркестр, рассогласование звуков не дает музыкальной гармонии. То же самое свойственно и человеческим голосам в хоре, фальшь отдельного человека слышится сразу чувствующим музыкальный ритм дирижером.

Макрокосмос срабатывает в человеке, когда он настроен на космическую частоту, когда он чувствует согласование с ней, а соединенность срабатывает только в определенном единстве. Если человек отклоняется от него, от заданного космосом режима, он не является членом «оркестра». Знание гармонического единства – это знание общепланетарного, общевселенского всеединства. Гармония в широком смысле – это связь, обеспечивающая единство любой системе. Поэтому гармония – основа духовной культуры, социальной устойчивости, экологической стабильности.

Таким образом, в науке много подтверждений того, что природа регулируется «золотым сечением», и ученые все глубже и глубже постигают его смысл. Знать соотношение элементов в природе, выраженное математически или физически, это еще не значит уметь воссоздавать то, что создает природа. Знать «золотое сечение» – это значит знать «меру», границу, переходя которую, можно нарушить равновесие на единичном, частном и всеобщем уровне. Человеческий разум нацелен постигать и соблюдать гармонию чисел, звуков, пространств, отношений, понимать, что неразумно ее нарушать. Значит, цель разума ограничить свободу выбора между добром и злом, свойственную человеку от рождения; ограничить ее выбором добра, не отрицая выбор вообще, но предоставив понимание разумного в выборе добра как созидающего, а неразумного – как зла, по своей природе разрушающего.

Человек по сути наделен творческой способностью, может сам творить, создавать культуру, но будучи сам существом природным, находящимся в мире природы и даже созидая в мире природы, наделенный разумом, не должен нарушать ее равновесие, гармонию. И зло, грех, негативное – в разрушении. Но может ли человечество, нарушив равновесие, уничтожить самого себя, нарушить равновесие, выбрать зло. Тогда гармония, торжествуя как добро над злом, уничтожит человечество как зло. Значит, абсолютна свобода выбора. Человек на единичном уровне способен выбирать между добром и злом, жизнью и смертью, созиданием и разрушением, положительным и отрицательным. Так же и на всеобщем уровне: человечество

выбирает между одним и другим. Если достигнет в познании уровня разума, значит, выбор будет разумным, если внешний рассудок, как у единичного человека, не даст «проснуться» разуму, введет при помощи иллюзии прагматизма «во искушение», то самоубийство человечества произойдет по необходимости равновесия природы.

Нет абсолютной необходимости вида, побеждает всеобщее род. «Родом» мироздания, его необходимостью являются равновесие и гармония, человечество представляет для него – вид, который вполне может уничтожиться, но жизнь, неорганическая материя и идеальное (духовное) не уничтожатся. Они представляют три элемента равновесия природы в целом.

Тайны «золотого сечения» нет, оно доступно науке, и познание его закономерно. Есть грань, за которую не должен заходить человек в своих действиях, она есть мера греха, которую он должен определить сам, и которую знает его разум. Грех касается того, как использовать, а не в том, чтобы знать. Мету греха человек должен определить сам, в этом его свобода, и он будет отвечать за то, на что себя уполномочит. Есть свобода выбора знания, есть ответственность, – нет ее, значит, есть только необходимость.

Из этой логики следует назначение человеческого разума: он определяет меру, в этом смысле, грань и границу познания. Понимание меры есть разумное отношение к природе, а это и есть «связь», как третий элемент в триаде – природа, человек, их отношение.

Глава III. Триалектика миропонимания и триединство мира

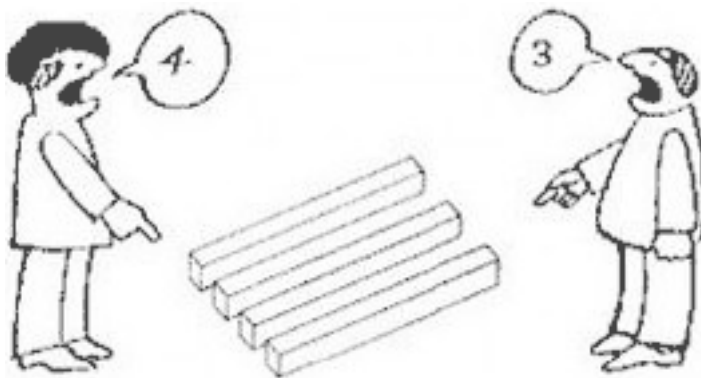


3.1 Тринитарная природа противоречия и противоречивая триада как субстанция мировой действительности (385).

3.2 Познание триадической природы бесконечного процесса развития мира (405).

3.3 Триады познания: чувства, рассудок и разум (427).

3.4 Тринитарная природа духовности: душа, дух и Бог (462)



Главная проблема философии состоит в том, чтобы дать ответ на вопросы: как существует развивающийся мир, каким образом он устроен, что такое разум, дух и Бог? Естествоиспытатели тоже задают вопросы об устройстве мира, но для них интерес заключается в его структуре, схеме, или мельчайших частицах, из которых он складывается. Проблемой философии является не столько ответ на вопрос, как устроен мир, а, почему он так устроен. То, что определенным образом соединено в природе, не соединяется автоматически в мышлении человека. В самой реальности противоположные процессы сосуществуют вместе, сливаются, взаимопроникают друг в друга, образуют новое – третье. Человек же видя антиномичность природы, удивляется и задает вопрос, почему так?

В минуты вдохновения представляется, что мир устроен мудро, в природе все красиво, гармонично, целесообразно и совершенно. Творец кажется идеальным создателем, разумно обустроившим мир, где каждое единичное находится в целостном единстве и многообразии.

Человек, который вмешивается в установленную гармонию, нарушает ее, пытается изменить, покорить природу, вмешивается в отдельную ее область и, не зная соразмерности целого, разрушает ее, выходя при этом жестоким и несправедливым. Напротив, одухотворен и прекрасен тот, кто стремится создать подобное природному совершенству. Творчество человека сродни созиданию в природе, рождению нового, оно одухотворяет и само создает духовное, является богоподобным.

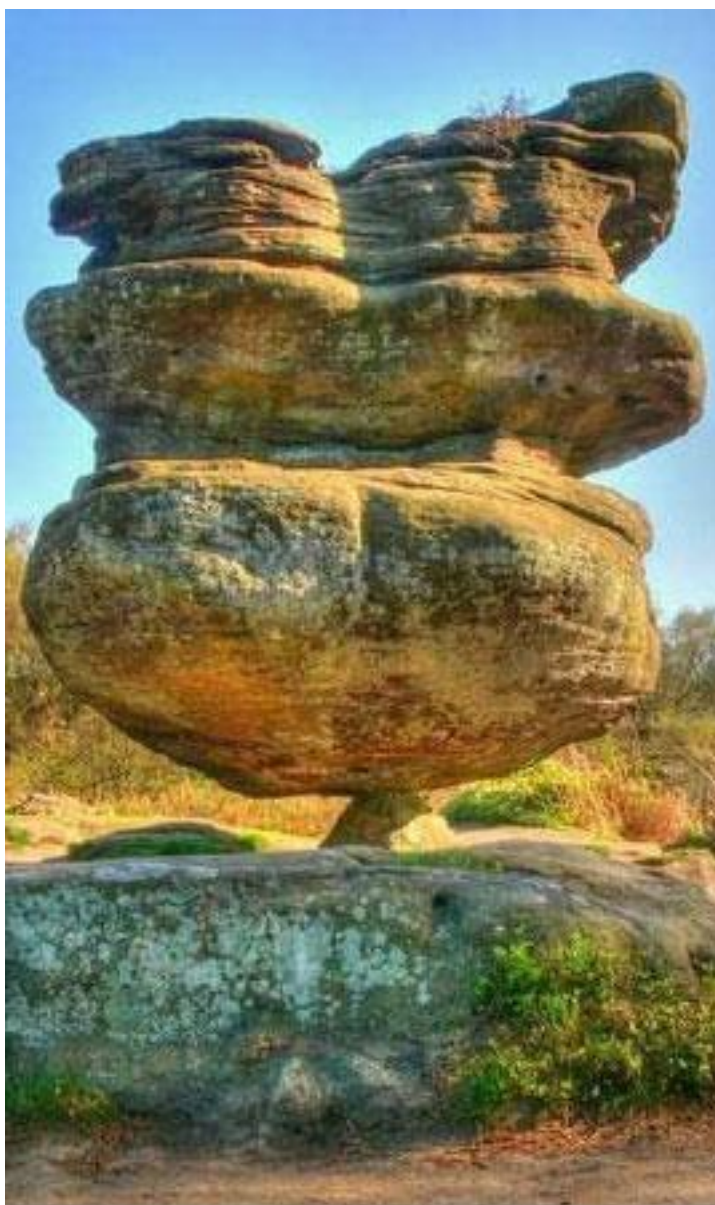
В другой момент размышление человека может быть направлено прямо в противоположную сторону, приобретает совершенно другую окраску. Целесообразность природы представляется уже жестоким зрелищем, а смысл человеческой жизни в этом мире кажется унижительным. Растения вырастают, чтобы сгнить, дав жизнь другому, одни животные поедают других, и человек, чтобы жить, должен обязательно что-то разрушить и уничтожить. Для продолжения жизни организма не столько обязательно создавать, как поглощать, для него необходима пища, и, безусловно, недуховная, будь-то растение или животное. Почему так устроен мир? Почему, чтобы жить, нужно разрушать? И сама человеческая жизнь требует жертвы собственного организма, даже если органическое существо никем не уничтожается, оно само все равно умирает; жизнь – это умирание, разве это вдохновляет? Или справедливо?

Эти два противоположных процесса, созидания и разрушения, жизни и смерти – соединены в природе, в космосе; причем, соединены в гармоническое единство. Постигание такого трансцендентного единства двух противоположных процессов, как божественной тайны, постоянно присутствует в истории религиозного и философского эзотеризма. Оно скрыто также где-то в глубинах духовности единичного человека. Необходимо или случайно, но оно не дано внешнему обыденному сознанию, сущность антиномичности скрыта за формой явления, она показывается на поверхности уже как результат, в искаженной, проявленной форме.

В природе противоположности, будь-то отдельные моменты, или процессы, находятся в единстве, в ней существует своеобразная триада, третьим элементом которой всегда является связь (единство, тождество, конфликт), которая позволяет одной противоположности находиться в другой, а также меняться местами и ролями, которые они выполняют. Поэтому само это третье для создания «нового» должно совершить троичный процесс, пройти через три момента. Такова сущность триадического устройства мира, удерживающегося в триадическом противоречии, которое является его основой.

3.1 Тринитарная природа противоречия и противоречивая триада как субстанция мировой действительности

Чтобы раскрыть определенную концепцию понимания мировой действительности, следуя логике, необходимо начать с того основания, с помощью которого они раскрываются как понятия. Этим основанием является первоначальная форма, представляющая собой триаду, элементы которой соотносятся как единство противоположностей. Само единство представляет собой связь как некий третий элемент триады, имеющий в себе стимул для движения и развития, как в самой природе, так и в мышлении. Только при условии наличия триадичной структуры нечто в природе начинает развиваться, образуя «новое» и «другое». Инь и янь, «положительное» и «отрицательное», женское и мужское, и т. п., лишь соединясь, образуя связь, имеют возможность создания некоторого «нового», которое само по себе уже не является этой связью и третьим в тринитарной структуре основания, а относится к следующему моменту процесса взаимодействия противоположностей.



Согласно данному принципу переходных триад движение и развитие осуществляется в форме взаимосвязи двух противоположностей. Наличие трех компонентов обеспечивает процесс образования «нового» в трех формах этой взаимосвязи. Гегель называет их тождеством, различием, доведенным до противоречия, и конкретным единством.

Всеобщее развитие в мире, осуществляясь в тринитарной форме, образует неиссякаемый процесс, над которым в природе господствует абсолютная необходимость, а в мышлении и духе тринитарное противоречие обеспечивает им свободу. Благодаря разуму, понимаемому как высшая способность мышления, человек обнаруживает в виде различия наличие противоположностей, удерживает их в голове и разрешает их противоречие, приводя связь противоположностей в единство. Вопрос о том, как этот процесс осуществляется в природе и каким образом постигает его мышление, является главным вопросом логики, которая призвана раскрыть секрет триадического способа развития мышления.

Связь двух противоположностей собственно является противоречием, в котором она в зависимости от того, как ведут себя по отношению друг к другу противоположности, развивается в трех формах.

Научно-философское доказательство того, что противоречие есть процесс развития и постоянный источник всеобщего движения, принадлежит Гегелю. Именно он при помощи противоречия обосновал триадическую диалектику в рамках идеализма, т. е. создал такую идеалистическую философию, за которой уже можно увидеть всеобщую диалектику или, точнее, триалектику. Противоречие есть то, что позволяет Гегелю, несмотря на то, что он положил в основание своей философии «одно» идеальное, все же спасти ее от односторонности идеализма, развить в нем диалектику, используя триаду, и сделать свою науку логики диалектической. Дело в том, что сама «идея», которую Гегель кладет в основание философской системы, уже есть диалектическое противоречие, противоположные моменты которого находятся в гармоническом единстве. Он отмечает: «Единство наличного бытия и понятия, тела и души, есть не только их гармония, но полное их взаимопроникновение».⁴⁵⁷ Перед нами своеобразная диалектическая триада, внутри своего целого имеющая неразрывные взаимодействующие противоположности.

Для нас ценно то, что раскрытие противоречивой триады развития показывает, каким образом она объясняет мир, не навязывая ему схемы, как противоречие функционирует в бытии (природе и обществе) и мышлении, а само бытие и мышление живут в противоречиях и противоречиями без участия деистического бога, и, наконец, как противоречивая триада развертывается и концентрируется в целостный объективный мир, делая его живым, движущимся для субъекта его познающего.

Подход к анализу понятия живой триады и процесса его развития заключается в том, чтобы стараться выводить их из объективной логики рассуждений, из логической необходимости, и в реально существующих природе и истории увидеть закономерность триадичности. Такой подход исключает авторитарность и схематизм в анализе явлений и обеспечивает рассмотрение того, как принцип противоречия «работает» в самом конкретном философском материале объяснения мира. Согласно такому подходу исследуется внутренняя форма данного конкретного содержания, обнажается закон явления.

Триадическое противоречие, развиваясь в трех формах своего развития, проходит следующие этапы: сначала, проявляясь в тождестве как различие, в качестве одного из определенных сущности оно призвано превратиться в конкретное единство. Противоречием можно от начала до конца пользоваться в логике своих рассуждений в качестве тринитарного принципа логического продвижения вперед. Кроме того, будучи всеобщим, триадическое противоречие

⁴⁵⁷ Гегель Г. В. Ф. Философские права. Сочинения. Т. 7. М.; Л., 1934. С. 23.

развивается в своих многообразных конкретных формах проявления и тем самым является всеобщей формой мирового процесса. Оно является субстанцией, в нем первоначало мира, в его формах происходит и протекает движение, и в нем мир существует как целостность, т. е. триадическое противоречие как всеобщее есть не только то, что во всем существует, но и то, в чем все существует как гармоническое единство и целостность.

Если в основание бытия существующего мира кладется триадическое противоречие, и он, как в себе противоречивый, развивается благодаря своему имманентному источнику – противоречивому единству, то оно же является всеобщим для нашего мира. Единство есть то, в чем все существует, то, что существует во всем, и благодаря чему все существует, это одновременно и внешняя, и внутренняя форма, и процесс развития. Но если утверждается, что существует всеобщее триадическое противоречие, то всеобщей становится триалектика, т. е. всеобщее диалектично и триадично одновременно, триадическая диалектика всеобща. Всеобщая триадическая диалектика становится триалектикой.

Вернемся все же к противоречию, как субстанции. При решении проблемы обнаружения противоречия мы сталкиваемся с тем, что оно не привносится в наш мир кем-то и не существует сразу как таковое. Оно развивается из себя, т. е. из своих собственных форм, из абстрактного тождества оно, переходя в различие, становится формой развития уже в качестве конкретного тождества. Именно конкретное тождество является третьей формой в триадическом процессе развития противоречия. Противопоставлением абстрактному оно становится только тогда, когда его моменты не просто разнятся, а полностью противоположны друг другу. Абстрактное тождество же представляет собой еще только лоно, в котором различие, обрекающее его на гибель, зарождается. Рассмотрим последовательно формы развития самого противоречия: тождество, различие, единство. Как тождество, оно, еще не являясь противоречием, становится тождеством, благодаря своему внутреннему противоречивому источнику.

Для иллюстрации абстрактного тождества можно воспользоваться примерами Гегеля. Пример с невинностью говорит о том, что она есть только то, в чем еще только могут формироваться такие противоположности, как добро и зло, а тьма является, по его мнению, лоном света, который при взаимодействии с ней образует цвет как то третье, являющееся единством противоположностей. Как видно из этих простых примеров, абстрактное тождество абсолютно положительно и обрекает себя на гибель, на исчезновение, соотносясь со своим иным. Это иное представляет собой отрицательность, которая и является самопротиворечивостью и самодвижением, как самопорождением. Отрицательность в самой себе есть противоречие. Рассматривая отрицательное, мы уже в нем предполагаем две противоположности, ибо отрицательное изначально существует как отрицательное чему-то, отрицательное отрицаемого. Отрицательность есть природа всякой противоположности и находится внутри, как бы «за спиной» самого абстрактного тождества, оно есть, но его не видно.

В самой природе противоречия обнаруживаются и удерживаются в процессе движения и в нем же самом постоянно разрешаются. В современной философской литературе по диалектике дискуссионным является вопрос о соотношении «противоречия» и противоположности». Попытаемся предельно объективно посмотреть на это соотношение и выразить свое суждение по этому поводу. Действительно, не все противоположности противоречивы. Какие же противоположности входят в противоречие и являются триадически диалектическими?

Противоположности противоречия понимаются в классической философской литературе не как рядом положенные и даже не как «две стороны одной медали», а как существующие только одна в другой. Поэтому абстрактное тождество таково, что уже внутри него должно существовать различие. Тождество по своей природе должно быть противоречиво, иначе оно не будет формой противоречия, т. е. оно необходимо должно развиваться из абстрактного в конкретное. Причем в самом противоречии не обязательно должны существовать только две противоположности, их может быть много, но все они разрешаются в одном конкретном един-

стве. Различие сначала как бы созревает внутри тождества, растворяя его в себе. Они соотносятся так, что одно включает в себя свое другое изначально. Гегель отмечал: «Тождество не внешне, а в самом себе, в своей природе таково, что оно разнo».⁴⁵⁸

Стало традиционным в философской литературе о диалектике ложное мнение о том, что одна форма противоречия переходит последовательно в другую форму, и тем самым развивается из «одного» «другое». Однако, если понимать противоречие как основание диалектического процесса развития, то получается другая картина. Рассмотрение этого вопроса очень существенно и принципиально для последующего подхода к исследованию процесса развития. Само тождество не переходит последовательно в различие потому, что они существуют не как рядом положенные, а как одно в другом. Вопрос заключается в том, каким образом тождество превращается в различие, так как предполагается, «что тождество как голое, т. е. как абстрактное тождество, есть нечто самостоятельное, независимое».⁴⁵⁹ Согласно диалектике же, различие развивается в самом тождестве, растворяя его в себе. Тождество «...в своем равенстве с собой, – отмечает Гегель, – неравно себе и противоречиво, а в своей разности, в своем противоречии тождественно с собой... в нем самом совершается это движение перехода одного из определений в другое; и это именно потому, что каждое из них есть в самом себе противоположность самому себе».⁴⁶⁰ Тождество остается в различии, но видимость его исчезает, оно, тождество, сохраняется как момент, т. е. в «снятом» виде. Оно исчезает в различии так, как сахар в воде: растворяясь, сохраняется. В нашем случае внешнее растворяется во внутреннем, при этом внутреннее становится внешним.

Все вещи и явления, как таковые, существуют пока находятся в абстрактном тождестве с самими собой, но рано или поздно они выходят из своего безразличного тождества с собой, соотносясь через самих себя со своим иным. Тем самым они обрекают себя на исчезновение, разрешаясь в противоречии, возвращаются в свое основание – внешнее распадается.

Как видно, противоречие внешне обнаруживается в бинарной форме, в противоположении различных моментов. В этой разности оно уже выступает как положенное противоречие. Правое и левое, одно и другое, свет и тьма, положительное и отрицательное, на таких простых общих определениях видно, как противоположные определения образуют моменты одного противоречия. Правое есть правое, поскольку оно есть не левое. В своем бытии быть правым оно есть небытие левого, в своем положительном оно – отрицательное. А в небытии левым – основание бытия правым. Так всякая вещь, ее определения и определения мысли существуют через свое отрицательное. Таким образом видно, что в действительности имеет место исчезновение противоположных моментов в них самих. Истина рефлексивных определений положительного и отрицательного как раз и «... состоит лишь в их соотношении друг с другом и, стало быть, в том, что каждое из них в самом своем понятии содержит другое; без знания этого, – утверждает Гегель, – нельзя, собственно говоря, сделать и шагу в философии».⁴⁶¹ Современные слова Гегеля о том, что в его время «противоречия, будь это в сфере действительного или мыслящей рефлексии, признаются случайностью, как бы ненормальностью и преходящим пароксизмом».⁴⁶² Поэтому от него, как и от Г. Фихте, потребовалась большая научная смелость, чтобы после И. Канта утвердить противоречие не как трансцендентную сферу, а как единственно реальную форму бытия, как закономерное и постижимое явление в мире вещей и мыслей.

⁴⁵⁸ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 2. М, 1971. С. 34.

⁴⁵⁹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. М, 1975. С. 272.

⁴⁶⁰ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 2. М, 1971. С. 33.

⁴⁶¹ Там же. С. 33.

⁴⁶² Там же. С. 33.

В настоящее время сохраняется трудность триалектики мышления, которая предполагает способность мыслить противоречивыми триадами и искать само единство противоположных сторон как третье. Для этого нужно не только убедиться в триалектике действительности, но и, в первую очередь, владеть триадически противоречивым мышлением. Однако только при помощи второй можно познать первую.

То, что противоречия существуют в природе, отмечали еще диалектики древности. В фиксации фактического материала нет большой трудности, но увидеть противоречивую триаду как «природу» природы, как внутреннее основание любого гармонического явления, разрушив которое разрушается и само явление. Любая созидательная сила, которая едина с гармонией, представляет триаду, гармоническое отношение – золотую пропорцию, представляющее определенное отношение трех чисел, трех отрезков или трех сторон. Вся сложность заключается в том, чтобы обнаружить эти противоречия как закономерные в движении самим движением мысли, точнее, она заключается в отражении природных противоречивых триад в мышлении и обусловлена тем, что такие противоречия выступают как третье, как сами отношения мышления и бытия, ибо бытие в логике обязательно развивается в формах мышления, а мышление развивается вместе с выражением определенности бытия. Бытие мышления заключается в мышлении бытия, в процессе которого противоречия выступают как такие формы, в которых отражено, «снято», «сохранено» развитие содержания бытия. При этом само содержание превратилось в форму, а форма стала его содержанием.

В самом мышлении важно не только обнаружить, но и удержать противоречие, а именно, за формой одного видеть другое, за внешним – внутреннее, расценивая эти противоположности противоречия не как две оборотные стороны, а как «одно» внутри «другого» в едином и целостном третьем. В этом смысл конкретного тождества и единства равноценных противоположностей.

И, наконец, самое важное заключается в том, чтобы не только уметь удерживать противоречие в голове, но и суметь разрешить его: найти обоснование противоположных сторон, то третье, в которое сливаются одни противоположности и из которых вытекают другие, найти то последующее, которое объясняет предыдущее и, таким образом, углубляясь во внутреннее, в сущность, идти вперед, образуя противоречивый процесс развития действительности, не имеющий односторонней направленности, а развивающийся внутри себя. Поэтому когда Гераклит говорил, что «путь вверх и вниз один и тот же», он безусловно был прав в своих диалектических измышлениях.

Итак, триадическое противоречие есть не только форма развития, но и процесс, а противоречивый процесс есть форма развития. Форма же есть процесс двойного движения. Гегель подчеркивал: «Развитая действительность... совпадающая в едином – смена внутреннего и внешнего, смена их противоположных движений, объединенных в одно движение...».⁴⁶³

Вся действительность существует как развивающаяся через форму противоречия, как постоянное разрешение в одном двух противоположных процессов – процессов эволюции и инволюции, процесса движения вперед и одновременно возвращения в свое основание. «И вместе с тем это возвращение назад есть движение вперед».⁴⁶⁴ В целом, мир согласно такому методу понимается как то третье, которое есть противоречие между природным и духовным универсумом. Гегель пишет: «... духовный и природный универсумы проникают друг в друга как единый гармонизирующий универсум, который внутри себя бежит от себя, развивает в своих сторонах абсолютное в целостность».⁴⁶⁵

⁴⁶³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. С. 322.

⁴⁶⁴ Там же. С. 424.

⁴⁶⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Сочинения. Т. П. М.; Л., 1935. С. 517.

Важно отметить, что сами триадические противоречия существуют двоякого рода. Остановимся на этом подробнее: одно дело противоречия действительности и природы, другое – мышления и духа. В природе движение есть конкретная природная форма проявления логического движения действительности, мышление отражает реальную триалектику. Попробуем при помощи противоречивого мышления, т. е. посредством триединства, объяснить вопрос о первооснове мира. Сам вопрос об обнаружении триединства посредством отрицательности как самопротиворечивости важен как вопрос об источнике всеобщего движения, о субстанции, или, иначе: об истинной первоначальности и первопричине, первооснове и первосущности. Это вопрос, с которого собственно и начинается рождение самой философии. Еще Фалес полагал в качестве первосущности воду, Анаксимандр – апейрон, Анаксимен – воздух, Демокрит – атом и т. д. Но если мы придерживаемся триадического мышления, то субстанция не должна существовать только как «одно», она сама в себе должна быть отрицательностью, то есть противоречием и одновременно условием или силой, приводящей изнутри самой себя к изменению.

Обыденное сознание, не выходя за рамки рассудочного мышления, ставит этот вопрос о первооснове как вопрос о «начале» мира, подразумевая его создателя, ибо рассудок по своей природе должен представить начало, а начало в представлении всегда получает форму конечного бесконечного и последнее оказывается «по ту сторону» мира.

Рассматривая противоположности третьего, как «одно» в «другом», источник движения следует искать не вне объекта движения, а внутри него, где он оказывается самопротиворечивостью. Когда в качестве такого объекта рассматривается весь мир, то поиск источника всеобщего движения осуществляется уже не за пределами объекта, а в нем самом, и поэтому этот источник понимается уже не как внешняя по отношению к миру сила, производящая движение, не как деистический бог, который создал, как бы «закодировал» дальнейшее развитие, а как самопротиворечивость объекта и его внутренняя отрицательность. Такое понимание источника движения, заметим, отлично от классического пантеизма Спинозы и пантеизма вообще, поскольку бог Спинозы из внешней сверхъестественной силы становится силой, имманентной природе, растворяясь по сути дела в ней полностью. Его субстанция есть вся природа, которая, являясь субъектом, представляет бога. Субъект Спинозы растворен в субстанции, они слиты и тождественны. Когда же отношение субстанция-субъект развивается из абстрактного тождества в конкретное, то субстанция становится субъектом, а их отношение понимается как конкретное единство, за счет которого мир существует как целое, и Бог представляется как развивающийся в себе субъект объективного мира, сам являющийся изначальной триадой, Отцом, объединяющим в себе противоположности духовного и природного, по сути являющимся отношением и третьим.

Деятельность же «мировой» субстанции (*cause finalis* – конечной причины) понимается несколько шире, чем просто противоречие. Она есть противоречивое взаимодействие. Дело в том, что если рассматривать противоположности как «одно» в «другом», неизбежно встает вопрос, куда отнести внешнее взаимодействие конечных вещей, рядоположенных друг относительно друга. Объяснить это можно только категорией взаимодействия, поскольку оно может быть не только взаимосвязью противоположностей, но связью элементов, имеющих другой характер отношений, например, взаимосвязь множества различных элементов в единую организацию.

Взаимодействие есть всеобщее проявление субстанции и отличается от детерминизма. Причинно-следственная связь предполагает сначала причину, потом – следствие. Как видно, здесь имеет место рядоположенность по времени. Взаимодействие же предполагает одновременное действие двух противоположных внешних конечностей, которые, взаимодействуя, образуют целое, вне времени, хотя время характерно для существования внутри целого.

Взаимодействие есть причина взаимосвязи всех вещей, но не является всеобщим источником и причиной движения. Точно так же, как взаимодействие, еще не есть противоречие, взаимосвязь еще не есть всеобщее движение и тем более развитие, напротив она обеспечивает устойчивое существование объекта данной организации.

Источником всеобщего движения и всякого движения может быть то внутреннее, которое является основанием внешнего проявления. Всеобщим источником движения является именно противоречивое единство и оно же есть самодвижение, ибо существует как внутреннее всех вещей. Гегель отмечает, что противоречие есть «принцип всякого самодвижения, состоящего не более как в изображении противоречия. Само внешнее, чувственное движение есть непосредственно наличное бытие противоречия. Нечто движется не так, что оно в этом «теперь» находится здесь, а в другом «теперь» там, а только так, что оно в одном и том же «теперь» находится здесь и не здесь, в одно и то же время находясь и не находясь в этом «здесь». Необходимо согласиться с древними диалектиками, что указанные ими противоречия в движении действительно существуют; но отсюда не следует, что движения поэтому нет, а следует, напротив, что движение – это само налично сущее противоречие».⁴⁶⁶ Таким образом, наличие противоречия есть условие движения бытия, существования мира, его изменение и развитие происходит в форме триадического противоречия.

Причина самодвижения есть самопротиворечивость и она же есть отрицательность. Таким образом, при помощи противоречивости единства можно полностью отказаться от объяснения первоначала при помощи деистического бога, полагая вместо него диалектическое понятие самодвижения – отрицательности, тем самым отвечая на вопрос, каков источник движения, с чего все началось и постоянно начинается, т. е. какова истинная *cause-sue* (причина самой себя). Но ответить на этот вопрос еще далеко не значит решить все вопросы мироздания. Среди них есть еще не менее трудный вопрос: если рассматривать мир как целое, то что удерживает порядок вещей?

Люди постоянно сталкиваются с независимыми от них обстоятельствами, с высшей необходимостью, судьбой. Название этого явления в религии связано с идеей бога, понимаемого как правителя и судьи. В науке эта идея связана со всеобщей закономерностью. Науке объяснить, как удержать порядок мира, не менее трудно, чем объяснить как создать его, показать, что является в качестве такого всеобщего основания, куда «стекаются» все противоречия действительности и природы и где они разрешаются. Многие философы выдвигают для этого абсолютную необходимость, которая представляет собой всеобщий закон природы или действительности, закон всех законов, то, что пронизывает все, проявляясь в различных формах. Абсолютная необходимость, развиваясь через различные формы, сама при этом остается постоянной, подобно тому, как постоянство движения есть покой.

Абсолютная необходимость удерживает мир в целостности и является не только всеобщей причиной мира, но и всеобщим целым, единой закономерностью. Она выступает таким основанием действительности, в котором разрешаются все противоречия бытия в целом. И поскольку она, как основание, согласно диалектике, есть абсолютная отрицательность, как постоянное порождение движения из самого себя, «самодвижение»,⁴⁶⁷ постольку является тем, из чего исходят и во что возвращаются все виды движения. Таким образом, всеобщее в природе, как первосущность и первопричина, выражается в субстанции, как целостность и единство мира – в абсолютной необходимости. Поэтому для мыслящего диалектико-триадически философа мир и есть процесс развития всеобщего, которое одновременно есть и то, что существует во всем, и то, в чем все существует. Всеобщее триадично, оно есть тот процесс,

⁴⁶⁶ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1971. С. 66.

⁴⁶⁷ См.: Диалектическое противоречие. М., 1979. С. 65–66. (О категориях: самодвижение, самопротиворечивость, самоотрицательность).

который одновременно представляет движение куда-то и возвращение в свое основание, конкретно-противоречивое единство процессов эволюции и эманации. Таким образом, то что является показателем диалектического характера – это внутренняя противоречивость явления и процесса, а основным законом, который указывает на этот внутренний источник развития, является закон противоречия или закон единства противоположностей.

Мышление, оперируя категориями всеобщего и единичного, конечного и бесконечного, само, являясь их объединительным началом (третьим), способно объяснить единство мира, поэтому они и играют главную методологическую роль в раскрытии понятия противоречия. Всеобщее существует только в единстве с единичным, но живая природа объективно такова, что, стремясь к целостному, к единству, «пожирает» или растворяет в себе единичное, тем самым сохраняя свою целостность. Всеобщее как третье в качестве абсолютной необходимости господствует над многообразием единичного в природе. Род живет, принося единичное в жертву, человек как природное, единичное, погибает, но только через единичное и существует человеческий род. Вид точно так же, чтобы состояться, должен постоянно уничтожать свою собственную «особь». За счет прихождения конечного существует вся действительность, одновременно она существует и посредством его умирания и разрушения, и за счет его создания и рождения. И действительно, верным оказывается положение о том, что мы живем умирая, а умирая живем, однако речь здесь идет о жизни человека как организма, но не о жизни его духа.

В постановке вопроса о субстанции мира уже у первого греческого философа мудреца Фалеса понимание этой закономерности развития природы выражено явно: «Из чего все сущие [вещи] состоят, из чего как из первого, они возникают и во что, как в последнее, они уничтожаются... Фалес Милетский утверждал, что начало сущих [вещей] – вода... Все из воды, говорит он, и в воду разлагается».⁴⁶⁸ Если иметь в виду, что вода понималась древними мудрецами в абстрактном смысле как Океан Вселенной, то понятно, что она сама как всеобщее целое все порождает, в себя забирает и разлагает.

Природная действительность, создавая своих «детей», одновременно их сама же поглощает. В греческой мифологии этот закон природы был олицетворен в Кроне (Хроносе – времени), всепоглощающем времени Вселенной, боге, который пожирал своих детей, чтобы сохранить абсолютную власть в мире. Известный интерпретатор мифов Древней Греции Н. А. Кун так излагает соответствующую часть сюжета космогонического мифа: «И повелел Крон жене своей Рее приносить ему рождавшихся детей и безжалостно проглатывать их. В ужас приходила Рея, видя судьбу детей своих».⁴⁶⁹ В ужас приходят и те, кто размышляет над абсолютной необходимостью природы, над всеобщими законами мироздания, которые устанавливают гармонию и порядок в мире. Но какой порядок может победить хаос? В чем здесь гармония?

Мыслящего человека с одной стороны пугает такой порядок, а с другой, озадачивает: почему все устроено так, а не иначе, почему нет гуманности в природе? Размышляя над теорией космических эр, К. Э. Циолковский задавал себе этот же вопрос, говоря: «Есть вопросы, на которые мы можем дать ответ – пусть не точный, но удовлетворительный для сегодняшнего дня. Есть вопросы, о которых мы можем говорить, которые мы можем обсуждать, спорить, не соглашаться, но есть вопросы, которые мы не можем задавать ни другому, ни даже самому себе, но непременно задаем себе в минуты наибольшего понимания мира. Эти вопросы: зачем все это?... Дирижабли, ракеты, второе начало термодинамики – это дело нашего дня, а вот ночью мы живем другой жизнью, если зададим себе этот проклятый вопрос. Говорят, что задавать такой вопрос – просто бессмысленно, вредно и ненаучно. Говорят – даже преступно. Согласен с такой трактовкой... Ну а если он, этот вопрос, все же задается... И задается он не только здесь в светелке Циолковского, но некоторые головы полны им, насыщены им – и уже не одно

⁴⁶⁸ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 109.

⁴⁶⁹ Кун Н. А. Мифы древней Греции. М., 1995. С. 19.

столетие, не одно тысячелетие... Этот вопрос не требует ни лабораторий, ни трибун, ни афинских академий. Его не разрешил никто: ни наука, ни религия, ни философия. Он стоит перед человечеством – огромный, бескрайний, как весь этот мир, и вопиет...».⁴⁷⁰ Этот вопрос, безусловно, о процессе развития мира, о том, почему так, а не иначе.

Сама целостная действительность мира, представляя противоречивую триаду в качестве единства противоположных ее форм – природы и духа, в них, как конкретных формах, развивается по-разному. Природе целостность обеспечивает необходимость (закон), а духу ее «дарит» свобода. Необходимость господствует в природе, но осуществляет себя через случайность как форму своего проявления. Человек, как духовное существо, получает свободу как осознанную необходимость. Противоречие необходимости и случайности разрешается в природе самой необходимости, так как она является преобладающим моментом. В природе все живет посредством гибели другого, противоречия. Так происходит потому, что в ней в качестве преобладающего выступает один момент, который подчиняет себе другой. Противоречивая триада природы не удерживается, так как ее третий элемент – связь является таким взаимодействием, в котором одна противоположность подавляет другую. Они не равноценны: не являются равносильными, находя единство в третьем; а одна побеждает другую: род побеждает вид, всеобщее «проглатывает» единичное.

В духе человека, в отличие от природы, единичное и всеобщее выступают в качестве равноценных моментов, поскольку духовная сущность только и существует через противоречивое единство двух моментов единичного и всеобщего. Именно поэтому человек, живя лишь как природное, умирает, но как дух, он даже умирая, продолжает жить в духовной культуре человечества. Дух, постоянно разрешая это противоречие, не уничтожает при этом единичное, а, наоборот, стремясь ко всеобщему, постоянно возвращается к своему единичному, а конкретное тождество единичного и всеобщего – к особенному.

Противоречия духа разрешаются в свободе духа, которая является возвращением единичного через преодоление всеобщего к самому себе, или возвращение субъективного через преодоление объективного к себе расценивается как истинно-субъективное. Свобода есть конкретное единство единичного и всеобщего, субъективного и объективного, субстанции и субъекта. Свобода духа содержит в себе абсолютную необходимость природы как снятую, преодоленную в своем отношении к ней – в познании ее. Поэтому свобода духа обусловлена свободой мышления, опирающего на понятие, в котором заключается всеобщая основа процесса познания.

Моменты понятия – единичное, особенное и всеобщее суждения. Но человек достигает свободы мышления только тогда, когда, используя в познании в качестве логических форм категории и суждения, поднимается до уровня суждения понятия, предикат которого как раз и выражает всеобщее субъекта. Сама же свобода мышления есть его способность владеть триадикой, в основе которой лежит противоречивая триада, представляющая принцип единства единичного и всеобщего, а, стало быть, способность осмыслить необходимость во многообразии единичного и особенного – «видеть» всеобщее, точнее, узреть его. Свобода мышления появляется из мышления необходимости.

Итак, понятие противоречия раскрыто. Это было сделано в процессе ответа на вопросы, как оно обнаруживается нашим мышлением, как удерживается им и разрешается, руководствуясь всеобщим принципом единства единичного и всеобщего, субъективного и объективного и т. д., а само всеобщее предстало перед нами в качестве единой противоречивой триады, триадической субстанции, имманентно присущей развивающемуся миру в целом.

Исходя из имманентной противоречивости единой субстанции, есть три направления развития философии. Первое заключается в том, что основанием и первичным можно считать

⁴⁷⁰ Чижевский А.Л. Теория космических эр // Гиренок Ф. И. Русские космисты. М., 1990. С. 41–43.

не идею и мышление (все остальное – формами ее развития – атрибутами), а материю. Соответственно все остальное в мире становится атрибутами материи, которые развиваются за счет своей односторонней субстанции. Это направление является материализмом и имеет в истории философии своих немногочисленных представителей. Гораздо больше мыслителей признают единую, идеальную субстанцию, которая лежит в основе мира и движет им. Называясь идеализмом, такое философское направление в лице представителей классической немецкой философии обосновало всеобщую диалектику, а Гегелем в триадах на ее основе было заложено основание триадологии.

Третий подход лишен односторонности и соответствует закону единства противоположностей, составляющему своеобразную триаду, третий элемент которой является ее основой и связующим звеном двух других. Такое триадическое понимание мира предполагает диалектическое понимание мира и отказ от односторонности, как материализма, так в идеализме.

Признание отдельного существования одной категории в качестве первой, главной и существенной, выражает позицию односторонности и формально-логическую направленность методологии. В диалектической триадике поэтому категории парные и в единстве образуют третье. Таковыми являются категории материального и идеального, мышления и бытия, единичного и всеобщего и т. д. Существовая всегда вместе и тем самым отражая целостность объективного мира, эти всеобщие категории понимаются как равноценные, равносильные и слитные; и только в самом процессе поиска гармонического единства они обнаруживают себя в абстрактном тождестве как различие, противоположности и противоречие.

Категория идеального, как и все категории диалектики, носит всеобщий характер и выступает противоположной категории материального. Идеальное и материальное в своем единстве отражают противоположные стороны одной и той же объективной реальности, которая существует в диалектико-триадическом развитии, и это означает, что его постоянным источником является противоречие. Всеобщее движение адекватно развитию, поскольку первое объективно выстраивается в ряд особенных форм, объединенных и внутренне связанных нитью всеобщего. Всеобщим триадикой является само противоречивое отношение, оно же есть источник и импульс развития. В мире бесконечное множество материальных объектов и явлений, но он существует как целое, как взаимосвязь всех явлений как единство многообразного, состоящее из отдельных объектов, не распадающихся, а существующих в единстве. Характерно то, что это единство не дано и не воспринимается органами чувств, его невозможно потрогать, услышать, увидеть. Его можно только понять как закон природы. Само единство материального мира не материально, стало быть, идеально. Следовательно, существование идеального материально, а форма существования материального – идеальна, но в природе есть то, что соединяет все формы внутренним образом в единое целое. Оно есть внутреннее соединение материальных элементов и идеальных форм, всеобщий закон, соединяющий изнутри все частные законы, который представляет внутреннюю нить развития, через противоречие обнаруживающее себя и снова возвращающееся в единстве в другом виде, образующем более высокую форму развития.

Мир всегда существовал как материальное многообразие, но в нем всегда было идеальное, как внутренняя взаимосвязь явлений, поэтому и в логике эти две всеобщие категории всегда существуют во взаимосвязи, характеризуя две неразрывные стороны реального мира, составляющие в качестве целого триаду и в качестве субстанции ту же триаду, но другого уровня развития – изначального. Если понимать соотношение материального и идеального как диалектику содержания и формы, где форма есть внутреннее содержание (способ его развертывания, стиль, сочленение мыслей), то идеальное и есть форма или внутреннее материального. В целом она (диалектика) есть внутренняя нить его развития. Сознание же есть высший момент этого развития, в котором все остальные предшествующие моменты сняты, сохранены. Тем более следует учитывать, что в современной науке по вопросу о происхождении жизни

на земле существуют разные точки зрения. Наряду с теорией возникновения жизни из неживой материи (теорией, на которой основывали свои мировоззренческие выводы К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин, марксисты и все советские философы) существует и опирающееся на многочисленные факты учение об изначальном наличии жизни на нашей планете (некоторые ученые добавляют: и в космосе).

Сама философия в своем зарождении не отделяла идеальное от материального. И древнеиндийская, и древнекитайская философии рассматривали материю как наделенную духом. Объективное «архе» у первых философов Древней Греции не было лишено субъективности. Субъектом выступало духовное начало, которое заставляло материальное начало двигаться и созидать мир. По свидетельству Стобея, Фалес, один из семи знаменитых мудрецов, посвященный в египетские тайные знания, полагал, что «элементарную влагу» пронизывает божественная сила, приводящая воду в движение.⁴⁷¹ Более того, мы имеем свидетельства того, что первый философ считал, что «бог – это ум... космоса, а Вселенная одушевлена... Фалес первым объявил душу вечнодвижущейся или самодвижущейся субстанцией».⁴⁷²

В религии так же с древнейших времен не превозносилась роль духа или материи. Они расценивались как две равнозначные составляющие мира действительности. Знарок эзотеризма Востока Е. Н. Рерих утверждает: «Во всех древних эзотерических учениях Востока Материя и Дух – едины, ибо одно не может существовать без другого. Поэтому и все эзотерические Боги их имеют своих Супруг, олицетворяющих Материю и Мощи их».⁴⁷³ Таким образом, с самого начала в философии и в религии не отделяется духовное от материального, а они рассматриваются вместе, более того, духовное является внутренней силой для материального, и самоопределение мира происходит внутри материи за счет духовного.

Мысль о том, что разум существовал во Вселенной всегда в качестве субстанции целостного действительного мира, сегодня становится актуальной в связи с поисками дальнейшего разумного развития человечества.

Проблема заключается не в том, чтобы объяснить факт существования разума в мире, ибо то, что он существует, мы понимаем, а в том, чтобы доказать, что он существовал всегда. Если мы предположим, что он не существовал раньше внутри материального мира и развился в человеке как следствие его духовной и материальной деятельности, то окажемся перед необходимостью доказывать, кем он был привнесен извне этому миру, то есть мы должны будем объяснить потустороннюю силу, потустороннюю первую силу и т. д. Такая логика не дает возможности ответить на поставленный вопрос. Триадическая философия рассматривает потусторонность существования разума в единстве с материей и формой. На эту логику мысли обратил внимание в свое время В. И. Вернадский, понимая это единство как жизнь, которая, как материя и идея, тоже была всегда. Он, отстаивая принцип Реди, который состоит в том, что живое может произойти только от живого, исходил из следующей логики: если мы предполагаем безначальность неживого, то на каком основании мы не можем предположить вечность живого? Такого основания нет. Но если мы можем предположить безначальность возникновения живого, то, продолжая логику рассуждений В. И. Вернадского, почему мы не можем предположить изначальность существования духовного и тем самым поставить существование всех форм движения в равные условия? Однако, тогда рухнет картина эволюционного развития, и здесь нам встретятся оппоненты – апологеты другой точки зрения. Зато перед нами открывается ясность понимания диалектико-триадической картины развития, как единства двух противоположных процессов. В историко-философском процессе изначальное имело большое значение понятия процесса, без него Гегель не смог бы выразить само понятие «развитие».

⁴⁷¹ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 114.

⁴⁷² Там же.

⁴⁷³ Факел Рерихов // Философия и жизнь. 1991. № 3. С. 58.

Если Вернадский утверждал изначальное существование трех начал: материи, духа и жизни, то Гегель, как последовательный диалектик, утверждал, что жизнь есть третье, но это третье есть связь противоположностей. Рассуждая о конечном и бесконечном он подчеркивал: «связь бесконечного с конечным составляет священную тайну, ибо эта связь и есть сама жизнь».⁴⁷⁴ Стало быть наличие третьего, как связи двух противоположностей, есть жизнь, а точнее связь противоположностей, как элементарная триада, порождает любой процесс жизни Вселенной.

Ответить на вопросы, что первично – материя или сознание и познаваем ли мир, – это значит вскрыть определенную философскую позицию в отношении мышления и бытия, но не означает раскрыть само отношение в развитии. Триалектика, ставящая в качестве условия развития наличие диалектической триады, прежде всего является наукой о развитии целостного мира, о законах развития природы и мышления в их всеобщей взаимосвязи. Нам известно, что такое материя и ее свойства, что такое сознание и его свойства, проблема заключается в том, чтобы раскрыть развитие форм самого отношения сознания и материи, мышления и бытия, субъекта и объекта. Согласно диалектической триалектике в качестве первоосновы, то есть всеобщего основания, мы выдвинули противоречивую триаду, то есть то единое, которое есть единство противоположностей материального и идеального, которое на разных формах соединения предстает в виде единой триады действительности: неорганическая природа, жизнь (органическая природа), человек (духовное, органическое и неорганическое). Стало быть, в мире есть всеобщая диалектика, которая в мышлении не приемлет рассуждения типа либо-либо, а всегда рассматривает и то, и другое в единстве противоположностей. Если придерживаться такого утверждения, то не должно быть суждения: либо материализм, либо идеализм; первично – либо материальное, либо идеальное, так как должно существовать единство противоположностей или эти две противоположности в единстве. Иначе впадаем в крайность и односторонность либо идеализма, либо материализма, а соединение диалектики и идеализма (гегелевский идеализм) или диалектики и материализма (в марксистско-ленинской философии), что по сути одно и то же, равносильно выражению «диалектическая односторонность», ибо соединяется несоединимое.

Поиски названия философского учения, субстанцией которого являлось бы единство материального и идеального, осуществлялись русским философом Н. О. Лосским. Он, создавая всеобъемлющую метафизическую систему из единства идеального и реального, предлагает учение идеал-реализма.⁴⁷⁵ Профессор физики Б. И. Исаков, работая над созданием учения о лептонных полях, предлагает назвать новую философию диалектическим дуализмом. Интересный поворот мысли обнаруживается у этого ученого при размышлении над основным вопросом философии: «Множество микролептонов может нести в себе конкретную мысль, мыслеобраз, мыслечувство. И тогда не возникает вопрос, над которым бьются философы несколько тысячелетий, что первично материя или идея, материя или дух?»

В моей лептонной концепции этот вопрос уже выглядит иначе: какая форма материи первична – атомно-молекулярная, привычная для нашего сознания, или микролептонная?.. С точки зрения хроноса, обе формы материи одновременны, они сосуществуют вечно. Следовательно, они обе равнопервичны. С точки зрения теории, значимости – обе формы также сосуществуют и влияют друг на друга... в мироздании обе они также равнозначимы, т. е. таким образом, человечеству предстоит выработать диалектический дуализм, как более философское учение».⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. М., 1976. С. 157.

⁴⁷⁵ Лосский И. О. Мир как органическое целое. М., 1917.

⁴⁷⁶ Исаков Б. И. Шаги к бессмертию. // Знание, 1991, № 5, С. 9

Вряд ли с этим названием можно согласиться, так как диалектический дуализм в противоположность монизму предполагает не одно, а два равнозначных начала, но не противоположных и не соединенных в единство. Как показал подробный анализ, единой субстанцией является субстанция, в себе соединяющая в единство противоречивый мир, она есть поэтому не дуалистическое, а тринитарное учение, в котором не умаляется ни значение материи, ни значение духа, только предполагается их единство, в котором осуществляется жизнь нашей развивающейся действительности.

3.2 Познание триадической природы бесконечного процесса развития мира

При размышлениях о природе вечной изменчивости мира действительности ясно, что одно конечное превращается в другое, составляя процесс движущейся действительности. Огонь, уничтожая одно, делает из него другое в процессе горения. В этом единичном явлении происходит то же самое, что и в целостном мире. Поскольку всеобщее развивается посредством своих особенных форм, то сами особенные формы являются теми относительно конечными моментами, в которых протекает бесконечный процесс развития. Сам процесс выступает как нечто третье, понимаемое не как ограниченное, а как бесконечное.



О едином мировом процессе в качестве бесконечности начинают задумываться, когда задают вопрос: если все вещи исчезают, то куда они попадают? Куда исчезает человек? Куда исчезает звезда? Куда исчезает все? Речь идет не об одной звезде, а о всякой звезде, в этом случае «звезда» исчезает во всеобщем интервале. Значит, есть не только то единое, из чего все происходит, но и то, куда все уходит, и оно – тоже единое. Единичные вещи исчезают всегда, бесконечно, уходят в бесконечность, звезда как единичное распадается, возвращается во всеобщее. Неслучайно Фалес задавал свой известный вопрос именно так: «Из чего все возникает и куда все возвращается?» Есть одно и то же всеобщее единое, из которого все происходит, и в которое все уходит.

То бесконечное, во что все конечное исчезает, само противоположно конечному, оно уходит в собственную противоположность. Определенность конечного имеет собственной противоположностью неопределенность бесконечного, поскольку бесконечное не имеет конца и не может быть определено. Бесконечное абсолютно противоположно материальному, которое проявляется как конечное, так как материальное всегда имеет определенность. Все конечное в итоге возвращается в свою собственную противоположность: неопределенность, т. е. определенность конечного переходит в бесконечную неопределенность всеобщую.

В истории философии первое неопределенное всеобщее появляется у Парменида. Его Бытие – это то, что не имеет никакой определенности, оно абсолютно и невыразимо ни в одной определенности. Апейрон Анаксимандра не имеет еще такой характеристики, так как он еще является вещественно-неопределенным или неопределенно-вещественным, всеобщим.

Есть еще один вопрос о едином, всеобщем, который возникает при размышлении о всеобщем: что гонит конечные вещи в процессе превращения из одного вида в другой, что заставляет их распадаться и превращаться в другое? Почему одна определенность мира сменяется другой? Необходимость разложения, распада обусловлена внутренней заложенностью отрицательности. Эта мысль находит свое первоначальное раскрытие также у Парменида, поскольку абсолютная отрицательность его бытия оборачивается неопределенностью.

Бесконечный процесс превращения конечного в бесконечное есть опять-таки одна сторона мирового процесса, раскрывающая порождение и утверждение конечного как отрицание бесконечного. Нераздельность конечного и бесконечного есть их суть, в которой они выступают не как рядоположенные или одно за другим, они каждое существует как одно в другом, как кольцо Мебиуса: внешнее и внутреннее вместе. Утвердительная бесконечность это и есть переход конечного в другое конечное.

В самом этом процессе, однако, можно усмотреть определенную закономерность. Бесконечный процесс конечных преобразований связан с единством необходимости и случайности. В целом этот процесс расценивается как абсолютная необходимость, «подавляющая» случайность в природе.

Всеобщее есть этот внутренний процесс, порождающий или обуславливающий развитие конечного посредством его создания и исчезновения. Конечное и бесконечное есть одна из форм существования всеобщего. Каким образом конечное, превращаясь в другое конечное, развивается за счет внутреннего источника? И как конечное порождает из самого себя другое конечное?

Мир состоит из конечных вещей, их многообразие может быть не связано как отдельное, но связано в целом. Конечное само по себе непрочно, оно разрушаемо потому, что конечно. Чтобы сохранить себя, отдельные вещи должны находиться в связи с другими и неизбежно «гонят» себя в единство, которое познаваемо посредством диалектики всеобщего, которая необходима, чтобы увидеть природу конечных вещей, заключающуюся в порождающем Вселенной процессе.

Всеобщий процесс действительного мира осуществляется посредством триадической диалектики конечного и бесконечного, когда бесконечное посредством изменения форм конечного возвращается в себя, осуществляя бесконечный процесс. Перед нами стоят вопросы о том, как происходит диалектическое развитие конечного, как бесконечное из одного конечного переходит в другое, как за счет бесконечного одно конечное превращается в другое. Для понимания этого необходимо не только наличие противоположностей в единстве, но и понимание процесса отрицания отрицания.

Упрощенное понимание закона единства противоположностей и закона отрицания отрицания, заключается в том, что они рассматриваются как рядоположенные. Хотелось бы специально отметить, что противоречие не является источником развития без отрицания отрицания в себе противоположностей, а отрицание отрицания не может осуществлять себя иначе, как в единстве противоположностей. Более того, когда мы берем противоречие уже не только как источник развития, но и как форму самого процесса развития, то здесь, кроме отрицания отрицания противоположностей, появляется еще то отрицание, которое заставляет противоположности порождать и друг друга, и сам процесс. Здесь проявляется уже триалектика, и сама диалектика категорий конечного и бесконечного, их взаимосвязи и перехода друг в друга – наглядный пример триадического процесса.

Бесконечное само по себе невозможно представить, его очень трудно определить, поскольку это чистая абстракция, не поддающаяся внешнему рассудку. Разумная ступень мышления по отношению к бесконечному определена Гегелем, поэтому снова следует обратиться к нему за развитием понятия бесконечного через его противоположность конечного.

Конечное имеет в себе определение предела. Качественная противоположность этого определения заключается в том, что одно является противоположностью другого, отрицанием другого. Предел «Другого» есть беспредельное, а беспредельное внутри – это единый процесс, в котором бесконечное как бы восстает из предела. «Бесконечное, стало быть, не стоит над конечным, как нечто само по себе готовое, так что выходило бы, что конечное имеет и сохраняет место вне его или под ним...».⁴⁷⁷ Они существуют как одно внутри другого и в процессе взаимодействия меняются местами.

Очень важно для понимания противоречивой связи конечного и бесконечного отказаться от рассудочного понимания их конкретного единства, так как рассудок осуществляет в познании его определяемую фальсификацию, которая состоит в том, что он фиксирует их взаимоотношение как качественную разность и утверждает, что они в своем определении разделены и, притом, абсолютно разделены. Диалектическая триадика соединяет их в нераздельное единство, согласно которому единство конечного и бесконечного не есть ни внешнее сведение их вместе, ни такое соединение, в котором связывались бы отдельные и противоположные, самостоятельные в отношении друг друга, несовместимые определения. Каждое в этом соотношении является само в себе единство и, притом, лишь, как снятие самого себя, снятие, в котором ни одно не имеет перед другим преимущества. То есть диалектическое взаимодействие двух категорий это не просто взаимодействие друг с другом, борьба и единство, это более сложный процесс, в котором каждое определение есть в себе снятие себя в свою противоположность, таким образом, отрицание себя, и в то же время это взаимодействие двух противоположных определений есть отрицание отрицания. Рассудок останавливает нас на одном отрицании, разум требует двойного отрицания. Но в результате происходит не двойное отрицание, а тройное отрицание. Причем по отношению к этим отрицаниям нельзя сказать, что сначала – «одно», потом – «другое». Во временном измерении они не воспринимаются, здесь работает вневременная логика, логика необходимости, логика двойной рефлексии разума.

Моменты двойного снятия и отрицания не понимаются как рядоположенные и как одно стоящее над другим, они понимаются только как одно в другом, одно через другое. «Конечное не снимается бесконечным как вне его имеющейся силой, а его собственная бесконечность состоит в том, что оно снимает само себя».⁴⁷⁸ То есть конечное и бесконечное не внешние по отношению друг к другу, а существуют как одно выражающееся в том, что через себя переходит в другое. «То, в чем конечное снимает себя, есть бесконечное как отрицание конечности... отрицание снимает себя в отрицании. Точно также бесконечность, со своей стороны, определена как отрицательное конечности и, тем самым, определенности вообще – как бессодержательное, потустороннее; его снятие себя в конечном есть возвращение из содержательного бегства, отрицание такого потустороннего, которое есть некоторое отрицательное в самом себе».⁴⁷⁹ И в конечном, и в бесконечном, в каждом есть отрицание отрицания.

Каждое отрицание отрицания является соотношением с самим собою, возвращением через другое к самому себе, то есть через опосредование (эта категория по смыслу противоположна непосредственности), каждое через другое полагается как положительное. Таким образом, мы рассмотрели отдельно каждое, как соотношение с самим собой через отношение к другому, и оно утверждает себя через отрицание другого, а утверждая себя, является определенностью и положительным посредством возвращения к самому себе через другое. Здесь есть положенное! ь, утверждение одного и другого, но нет пока процесса, а, стало быть, бесконечность и конечность еще не стали истинными, они не проявили себя по отношению друг к другу, а проявили лишь через свое другое самих себя, как условно отделенные друг от друга.

⁴⁷⁷ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Сочинения. Т. 5. М, 1937. С. 137.

⁴⁷⁸ Там же. С. 147.

⁴⁷⁹ Там же. С. 147.

Бесконечное как один из двух моментов есть не истинная, а бессмысленная оконченная бесконечность. В таком случае, когда бесконечность и конечность рассматриваются как внешние по отношению друг к другу, то мы имеем дело с бесконечным прогрессом, и это еще только односторонность развития, так как развитие предполагает не только прогресс, но и возвращение в свое основание. Процесс и прогресс являются абсолютно разными понятиями, несмотря на то, что и то, и другое связаны с бесконечным.

В бесконечном прогрессе отрицание конечного и бесконечного еще простое, и эти определения рассматриваются как внешнеположенные. Это значит, что бесконечное рассматривается как потустороннее конечного. Двойное снятие (конечного бесконечным и бесконечного конечным) является лишь внешним событием по отношению друг к другу, как чередование моментов, но здесь еще нет моментов в их третьей форме – единстве. В бесконечном прогрессе наблюдается лишь соотношение моментов: то есть имеется конечное, затем совершается выхождение из него, когда мы говорим, что отрицательное или потустороннее конечного есть бесконечное, выходим за это отрицание и получаем вновь конечное. Оно восстановлено, последнее слилось с самим собой, нашло в своем потустороннем лишь себя.

С другой стороны, если предположить в качестве первую бесконечное, то с ним происходит то же самое. Следовательно, по отдельности конечное и бесконечное, каждое само по себе, есть движение, которое проделывает путь возвращения к себе через свое отрицание. Утвердительно состояние обоих содержит в себе их отрицание и представляет собой отрицание отрицания. Но если остановиться в нашей логике мышления именно на этом утверждении, то значит не подниматься выше ступени метафизической рефлексии.

Останавливаясь же на одной метафизической рефлексии, мышление упускает третье отрицание как отрицание обоих отрицаний, фактически имеющееся в бесконечном процессе, но утвердительно состояния, которые устанавливает отдельное отрицание отрицания, встречаются в бесконечном прогрессе как моменты некоторого целого, и каждое при этом выступает наружу лишь через посредство своего противоположного, т. е. через снятие своего противоположного. Причем, совершенно безразлично, какое определение – конечное или бесконечное – предполагается в начале, они равноценны и равнозначны, ничто из них не выступает как первичное, они одновременные моменты одного и того же. Их значение состоит в том, что они различны в себе, каждое из них имеет двоякий смысл, а именно: конечное есть таковое лишь вместе и в противоположность бесконечному. В то же время конечное есть и конечное, и вместе с тем, как противостоящее ему бесконечное. Бесконечное также имеет свой двоякий смысл: оно – один из двух моментов (есть отрицающее конечное бесконечное) и такое бесконечное, в котором оно само и его другое являются лишь моментами.

На самом деле, взятое в его подлинном смысле, бесконечное не определение и не момент, а «процесс, в котором оно понижает себя для того, чтобы быть лишь одним из своих определений, противостоять конечному, и, значит, быть самому лишь одним из конечных, а затем снимает это различие себя от себя самого, превращает его в утверждение себя и есть через это опосредствование истинно бесконечное. Таким образом, оно становится становлением, далее определенным в своих моментах. Становление имеет сначала своими определениями абстрактное бытие и ничто; затем оно как изменение имеет своими моментами налично сущее, т. е. нечто и другое. Теперь же как бесконечное оно имеет своими моментами конечное и бесконечное, которые по сути являются становящимися. «Это бесконечное как возвращенность в себя, соотношение себя с самим собою, есть бытие действительности».⁴⁸⁰ Истинная бесконечность, таким образом, представляет собой то, что находится всегда внутри определенности, что составляет процесс, саму смену одного другим. Кроме того оно – процесс становления, становления «нового», а значит – созидания, которое, чтобы стать таковым, должно пройти

⁴⁸⁰ Там же. С. 151.

через момент разрушения «старого». Поэтому бесконечность, представляя внутренний процесс мира действительности как бесконечную смену одного другим, осуществляется в то же время как единство двух противоположных процессов и вечное возвращение в себя самого.

Истинную бесконечность, как наличное бытие, можно считать реальностью, но в которой есть идеальность, как противоположный момент реальности. Идеальность представляет собой качество бесконечности. Стало быть реальность мира имеет внутри себя идеальное, как бесконечный процесс. В этом смысле мир – не прогресс, а процесс, и неслучайно бесконечность всегда сравнивали с кругом – в нем нет последовательности, любая точка одновременно может быть и началом и концом.

Бесконечный прогресс можно сравнить с прямой линией, где начало и конец уходят в бесконечность, или бесконечно уходят от нас. Идеальное в реальном – бесконечный процесс, – стало быть, сама действительность есть идеал – реализм, внутри которого есть процесс. Бесконечный прогресс же имеет место тогда, когда имеется незавершенная рефлексия двух определений: с одной стороны, противоположность между конечным и бесконечным и единство конечного и бесконечного, но при этом эти две мысли в незавершенной рефлексии не сведены вместе. Одна мысль ведет за собой другую и таким образом они лишь чередуются. Чередование, смена одной мысли другой по очереди, представляет собой бесконечный прогресс мысли, благодаря чему сохраняется противоречие, но еще не разрешенное самим мышлением в третьем – в единство, – а лишь только рассматривается как соединение противоположностей. При условии разрешения противоречия образуется процесс. Для триадетики ни в коем случае не может иметь место чередование, поскольку природа истинного разумного мышления состоит в схватывании в единстве противоположных моментов: конечное, выходя за себя, впадает в бесконечное, но оно в то же время выходит за последнее, находит себя порожденным снова, а стало быть сливается в этом выходе за себя лишь самим собою. Сгорая в бесконечном порождает себя конечным, побывавшим в горниле бесконечного, и тем самым становится уже другим конечным. То же самое происходит и с бесконечным. В целом из этого отрицания отрицания получается утверждение, которое сменяет другое, таким же образом произведенное, именно таким образом мысли сводятся вместе.

Если посмотреть на мир как на объект исследования, то можно увидеть в нем бесконечное множество идеальных и материальных объектов и явлений, но сам мир существует как целое, как взаимосвязь всех явлений, как единство многообразного. Он состоит из отдельных объектов, но они не распадаются, а существуют в единстве.

Характерно то, что это единство, в отличие от материального многообразия, не дано и не воспринимается органами чувств, его можно только понять как закон природы. Само единство не материально, стало быть, идеально, следовательно, существование идеального материально, форма существования материального – идеальна, Она есть соединение материальных элементов, внутренняя нить развития, через противоречие, обнаруживающее себя и снова возвращающееся в единство в другом виде, образующем более высокую форму развития.

Развитие противоречивого процесса в природе получает форму механического, физического и химического моментов. Эти три момента, образующие внутреннюю необходимость природы, получают более развитую форму противоречия в геологическом, затем в родовом процессах растительной природы и животного организма – кульминационный пункт организации природы. «Философия, следовательно, должна в известном смысле только следить за тем, как природа сама же снимает свою внешность; как она принимает обратно в центр идеи то, что само по себе внешне или дает этому центру проявиться во внешнем; и как освобождает она скрытое в природе понятие от покрова внешности и тем продлевает внешнюю необходимость. Этот переход от необходимости к свободе не есть простой переход, но движение по ступеням, состоящее из многих моментов, изложение которых и составляет содержание философии при-

роды».⁴⁸¹ Так Гегель объясняет процессы движения в природе. Посредством снятия внешности и единичности, посредством этого «для-себя-бытия» природа выводится за пределы себя самой и стремится подняться к духу в форме всеобщности.

Благодаря открытию внутреннего триадически развивающегося природного и в нем находящегося духовного начала, раскрывается картина мира, отражающая развитие форм движения всей реальной действительности.

Развитие – это такое понятие, которое имеет триадическую природу и требует пояснения. Понятие развития, принятое в классической философии, в отличие от движения – это процесс двойного движения, два отрицания отрицания в третьем отрицании. Вся материально-идеальная действительность в целом имеет в качестве основания взаимодействие не только внутри природы, но и внутри духа. Целостная действительность мира – Вселенной существует в качестве постоянного разрешения в одном двух противоположных движений. И это одно есть третье, соединяющее, а не первое и не второе движение. Развитая действительность как совпадающая в едином смена внутреннего и внешнего, смена их противоположных видов: эволюции и инволюции, движения вверх и вниз, по направлению к периферии, и вглубь (к центру). Ни один из этих двух процессов отдельно не составляет развития, только их единство есть противоречивый процесс развития. В нем движение происходит одновременно «вовне» и вглубь, в свое основание, оно есть и свертывание, и развертывание.

Во многих философских концепциях на протяжении всей истории науки утверждается этот тезис. Так, уже в древнеиндийской философии в Ведах и Упанишадах есть понимание этого единства в образной форме. Для нее характерно то, что бог и вездесущий дух – Брахман – спускается к тому, кто возвышается своим духом до высшего, божественного знания. Этот двусторонний процесс есть состояние слияния единичного со всеобщим – восприятия бытия в его целостности.⁴⁸² В буддизме это состояние является высшим для человека и достигается в нирване.⁴⁸³ Вспомним Гераклита, который говорил о едином пути вверх и вниз.⁴⁸⁴ Неоплатоникам, и Плотину, и Проклу, было ближе понятие эманации, чем эволюции, хотя речь у них идет о двустороннем процессе – происхождение из единого, как нисхождение единого бога в природное многообразие (эманация) и восхождение духа к единому (экстаз).⁴⁸⁵ Н. Кузанский и его теория максимума (единого и единства Вселенной) и минимума (единичных вещей) говорит о понимании двустороннего процесса в мире как слияния максимума и минимума.⁴⁸⁶ Г. Лейбниц в своей монадологии уже более научно обосновывает наличие в мире двустороннего процесса – единство создания богом мира монад и познание человеком бога, как целостной монады, через собственные монады,⁴⁸⁷ а всеобщее движение он понимает как единство «развитий и свертываний»: «И то, что мы называем рожденьями, представляет собой развития (developments) и увеличения, а то, что мы зовем смертями, есть свертывание (envelopments) и уменьшения».⁴⁸⁸ Но в этих философских концепциях еще нет того, что называется собственно развитием, которое наиболее полно и теоретически было бы обосновано в философской системе, связывающей развитие мира с познающим его разумом человека. Развитие мира стало разумным, а разум был представлен развивающимся лишь в философской системе Гегеля. Он отмечает, что во Всеобщем Законе разума выражена сущность мира, которая есть «возвращающееся в себя дви-

⁴⁸¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1975. С. 23.

⁴⁸² Антология мировой философии. Т. 1. М., 1969. С. 275.

⁴⁸³ Там же.

⁴⁸⁴ См.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 204.

⁴⁸⁵ Антология мировой философии. Т. 1. М., 1969. С. 552, 559

⁴⁸⁶ Кузанский Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 52–57.

⁴⁸⁷ Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 419–423.

⁴⁸⁸ Там же. С. 426.

жение обратившегося назад в себя». ⁴⁸⁹ «И вместе с тем это возвращение назад есть движение вперед». ⁴⁹⁰ Возникновение и гибель, жизнь и смерть составляют единый процесс существующего мира: «Существующее возникает из своего основания, вступает в явление и погружается в основание». ⁴⁹¹ Таким образом, развитие основывается на том положении, что последующая ступень его уже содержится в предшествующей, как основание, и каждая последующая ступень является развитой формой своего основания. Вся трудность такого толкования понятия развития заключается в том, что его невозможно наглядно представить и подтвердить экспериментом, или зафиксировать самым совершенным прибором. Это такой противоречивый процесс, который осознается не на уровне чувственной ступени познания и не на уровне представления, и даже не на уровне обобщающего рассудка, а только в форме понятия на уровне разума, так как только он так же по своей природе противоречив.

Однако в научной литературе о диалектике и теории познания наиболее употребим термин «эволюционное развитие». Но если с позиции диалектической логики подойти к содержанию этого словосочетания: оно бессмысленно, ибо развитие, если оно понимается не односторонне, в себе должно быть противоречивым. Это значит, оно должно представлять не только одну сторону двойного процесса – эволюцию, но и другую, противоположную ей – инволюцию, вместе составляя их конкретное единство.

Примечательно, что развитие противоречия в природе еще у Гегеля получает форму физического, химического и органического процессов, в которых он видит проявления сил внутренней необходимости, перестающей действовать в качестве закона в системной триаде природы, когда она, достигнув своей целостности, порождает духовный универсум. В силу того, что он, так же развиваясь в лице человечества до системной глобальной триады в разумном процессе познания законов природной необходимости, находится с природой в развивающемся единстве.

Поэтому для человека мир раскрывается как постигаемое в понятиях единство духовного и природного: «В постижении, в понятиях (*im Begreifen*) духовный и природный универсумы проникают друг в друга, как единый, гармонизирующий универсум, который внутри себя бежит от себя, развивает в своих сторонах абсолютное в целостность, чтобы именно этим, в единстве этой целостности, в мысли достигнуть осознания самого себя. Таким образом, философия, а не искусство и религия с выдвигаемыми ими чувствами, есть подлинная теодицея – примирение духа, и притом духа, постигшего себя в своей свободе и в богатстве своей действительности». ⁴⁹² Здесь речь идет о развивающейся внутри себя действительности мира.

Таким образом, мир, в целом, благодаря триалектике может быть представлен как конкретное тождество между природным и духовным универсумом, где основанием природы является дух в виде необходимости трех процессов, а духовный универсум представляет тождество абсолюта (Бога), человека и мышления, имея основанием свободу. Человек вливается в это тождество, постигая его мышлением. Он углубляется в природу, познает ее и свою субстанциональную основу (процесс эманации), в то же самое время, познавая природу, познает ее в определениях мышления, интеллектуализирует ее, превращает в духовный материал для себя (процесс эволюции) и, углубляясь в который (эманация), развивает и умножает его (эволюция).

Величие человека как субъективного духовного существа заключается в том, что он может познать объективную истину мира, которая представляет конкретное тождество субъективного и объективного. Поэтому человек и его разум, устремленный к познанию гармонии

⁴⁸⁹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: сочинения. Т. 10. Л.; М., 1935.

⁴⁹⁰ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. С. 424.

⁴⁹¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 65.

⁴⁹² Гегель Г. В. Ф. Сочинения Т. 11. М.; Л., 1935. С. 513.

мира, развивая науки, является самой высокой формой движения мира, то есть самым развитым идеальным в материальном.

Как еще зарождающийся в лоне природы дух в виде закона, снимая внешность непосредственности природы, становится свободой мысли в человеке, который производит и преумножает духовность, создавая свой творческий мир культуры через воспроизводство истины, добра и красоты. Таким образом, «идеальное», как противоположное «материальному», в человеке, как духовном существе, «необходимость» природы заменяет, развиваясь, на свободу духа.

1. Свобода духа проявляется в отношении человека и мира. Чтобы соотнести человека как духовного существа и мир действительности в себе бесконечный, нужно взять за основание идеальную связь мира, поскольку дух есть один из моментов ее развития, но это такая особенная форма связи, которая за счет свободы духа творит свой другой, нежели природный, – духовный мир.

Мир человека как особенного, – «творца» развивается в обществе. Общество само развивается в мировом масштабе и с другой стороны развивает мир человека, в котором он обретает свободу над своей конечностью. Если животное, являясь представителем природного мира, еще не обладающим духом, может владеть только «другим», человек – еще и самим собой, свободой распоряжаться своей собственной жизнью.

2. Свобода духа проявляется в отношении человека к самому себе, к своему телу, своей жизни, своим чувствам и своему сознанию. Здесь свобода духа проявляет себя как сущность человека. Поскольку духовной природе человека свойственна свобода мысли, и он вправе выбрать «быть» или «не быть», поэтому его конченная жизнь, действительно, может принадлежать ему самому. Правда, свобода человека заключается не в овладении бесконечной конечной жизнью, как возвышенно и восхищенно об этом думали известный представитель философии русского космизма Н. Ф. Федоров и его последователи, рассчитывая за счет науки победить смерть, а в осуществлении истинной бесконечности. Свобода выражается в том, что человек, будучи конечным, постигает себя через «другое», «узнает» в нем самого себя. Всматриваясь в свое «другое» как в зеркало, противопоставляя его себе, он возвращается к себе как небытию этого мира. На этой ступени познания человек понимает, что «я» – не есть мир, он расценивает себя как «другое» мира (первое возвращение) и первое отрицание себя. Не ограничиваясь таким пониманием, углубляясь в «другое», человек видит в нем свое отражение, начинает осознавать, что в этом мире есть связь, единство, идеальное, духовное. Понимая, что его сущность не единичного, а мирового характера и есть бесконечное, в своем размышлении человек возвращается снова к себе, но уже к другому. В него как бы вошла эта (сущность) бесконечность, и он, отрицая себя как конечное, становится объективным субъектом. В отрицании бесконечного он утверждает себя как конечное, в утверждении бесконечного, в присвоении его в познании, отрицает себя как конечное (первое отрицание).

В познающем мир человеке бесконечное отрицает конечное (второе отрицание и возвращение), но здесь еще нет истинной свободы. Когда жизнь в человеке наполняется бесконечным содержанием, она не становится бесконечной вообще, по форме она представляет конечную в себе бесконечную жизнь. Этому уровню понимания бесконечного соответствует теория реинкарнации – переселения душ, где жизнь души бесконечна в своих конечных формах. Истинная свобода, которая есть у человека, имеет место тогда, когда конечное порождает другое конечное через бесконечное, это процесс перехода конечного через другое конечное в бесконечное. (Третье отрицание и возвращение: отрицание себя как конечного через другое конечное в бесконечном, возвращение к самому себе как к бесконечному).

Но это не то воскрешение, которое имеет место у Н. Ф. Федорова, ибо возвращение духовного, бесконечного, все же есть возвращение его к самому себе, а не конечного к самому себе. В развивающемся мире в конечных формах – одна и та же бесконечность, но проявля-

ющаяся по-своему, в этом смысл конечности и многообразия. Бесконечность возвращается к себе, «съедая». Само конечное человек в отличие от животного свободен выбирать, во что и как передавать духовное, и в этом проявляется творчество; человек свободен: проявлять себя в творчестве или нет, продолжать себя в конечном как бесконечное и духовное, выбирая конечное. В этом может быть выражена свобода выбора духа, которая есть только в разумном духе, но не в природе. Поэтому, выйдя на уровень сознания, где дух чувствует себя в единстве со своей природой, он сливается с необходимостью природы и ощущает рок, закрывая себе доступ к свободе и выбору. Именно на чувственном уровне единичное сливается со всеобщим, растворяет себя как единичное в нем. Здесь нет истины духа, а есть лишь его односторонность и ограниченность как всеобщего. Истина в конкретном единстве, когда, возвышая себя до всеобщего, дух одновременно возвращается к себе, как единичному, становясь истинной единичностью человеческого рода – личностью. Однако, как бы ни разрешалось противоречие конечного и бесконечного на рациональном уровне, в чувственно-действительной жизни человек не может примириться с этим противоречием. Н. А. Бердяев назвал это чувство всеобщего противоречия для человека трагизмом: трагизм смерти, трагизм любви, трагизм жажды познания, трагизм стремления к свободе, совершенству. Не без основания он считал, что «основным трагизмом жизни является трагизм смерти».⁴⁹³ Но мы сталкиваемся с трагизмом всегда, на протяжении всей жизни, когда имеем дело с формой проявления всеобщих противоречий потому, что никогда не сможем освободиться от чувств. Бердяев предупреждал, что «в самые благополучные, самые счастливые минуты жизни человека подстерегает трагизм, и что от этого трагизма нет спасения ни в общественном благоустройстве, ни в науке – что от него не скроют ни хорошо устроенные здания, ни теплая одежда, и не даст никакого утешения познание законов природы».⁴⁹⁴ Всеобщие противоречия можно только понять, постичь на уровне разумного мышления, но их не принимает человеческая душа. Н. А. Бердяев понимает, что истина – это процесс, который невозможно ни схватить, ни остановить, его можно понять, но это понятие невозможно «принять». Оно не успокаивает человека, когда его чувства против покоя. Противоречие можно понять мышлением, но его невозможно преодолеть, ибо в нем – сущность этого мира. Триалектика позволяет «схватить» мышлением понятие объективного процесса жизни мира, осуществляемого в триадической форме, но понимание не может примирить человека с субъективным трагизмом, его отношения к указанному противоречию. Человеческий дух, видимо, никогда не перестанет задавать себе вопрос: зачем так?

Мысли о вечном всегда побуждают раздумия о конечности своего существования. Молодости неведома ограниченность жизни, смерть далека, неведома и еще неощутима ею. Чтобы человек узнал суть жизни, почувствовать ее конечность, дух должен «поглотить» молодость тела. Только представ перед вечностью, которая становится для человека реальностью, он может почувствовать себя духом.

Проблема единства бесконечного и конечного свободы духа человека, связанная со свободой выбора, имеет несколько другой аспект. С одной стороны, человек в жизни воспринимает себя как существо конечное, но когда речь идет о конечности его существования, он не может примириться с этим.

То, что противоречит конечному существованию, по логике должно быть противоположно ему, стало быть, оно есть бесконечное. Человек в качестве биологического организма, естественно, существо конечное. Если конечное – это тело, биологическая форма существования, его естественная, т. е. природная ипостась, то противоположное ей по природе – это дух, но бесконечен ли он в своей «жизни». Это остается вопросом.

⁴⁹³ Бердяев И. *Sub specie ibternitatis*. Опыт философии, социальные и литературные (1900–1906). СПб., 1907. С. 37.

⁴⁹⁴ Там же. С. 37.

Дух человека не может примириться с конечностью и преходимостью своего существования, преодолеть в этом отношении свою собственную «гордыню», но это еще не доказывает, что дух бесконечен. Поэтому вопрос «жить или не жить» остается вопросом. Остается и проблема жить, отдавая себя в услужение духовному или телесному. Долг религиозного человека заключается в том, чтобы служить духовному, а забвение этого считается наказуемым грехом. В требованиях религий был всегда великий смысл, значит, у человека есть не только свобода выбора, но и долг выбирать в пользу жизни духовного и бесконечного. Так или иначе, человек, не примиряясь с существующей проблемой, стремится решить это противоречие, своим сознанием, обретая тем самым самосознание.

История знает два варианта подхода к этой проблеме, два противоположных предположения. Сократ предлагал «очищать», «облегчать» и одухотворять свою душу в ее телесном существовании в материальном мире, чтобы подготовить ее к чистому, бестелесному существованию в идеальном мире. Он предлагал разрешить противоречие в пользу бесконечного путем постоянного уничтожения в себе конечного. «Русский Сократ» Н. Ф. Федоров, так же, не желая примириться с противоречием конечного и бесконечного, считает бессмысленной человеческую смерть. Он предполагает, что рано или поздно человечество разрешит это противоречие в пользу вечности человеческой жизни путем уничтожения преходимости конечности существования человеческого тела.

С точки зрения Н. Ф. Федорова, человек должен по своей сути побеждать смерть, она противоестественна. В христианстве она дана Богом человеку в наказание, именно поэтому смерть тела всегда страшит любого человека. В этом плане можно вспомнить точку зрения древнеиндийской философии, выработавшей такое учение, которое предлагает способ совершенствования человеческого тела с целью освобождения от прихотей его чувств. Способ полного подчинения тела воле человека, его духовным устремлениям предлагал и Спиноза в своем произведении «Этика», доказывая, что победа над аффектами дает человеку свободу. Индийские йоги убеждены в том, что не дух должен зависеть от тела, его состояния и возможностей, а наоборот, тело – от желания духа. В свете последней информации уже не удивительно, что индусы в этом отношении много преуспели, познали не только способ совершенствования человеческого тела, но и способ временного воскрешения его, однако это не освободило их мышление от проблемы понимания вечности.

У индуса была сформирована в течение нескольких тысячелетий определенная программа сознания, которая осуществлялась в понимании бесконечного процесса смены конечного. Внутри единичного-конечного он видит бесконечно-всеобщее, ему нужно войти в свое единичное сознание, чтобы «увидеть», познать и осознать его бесконечно-всеобщее. Душа, духовное, сознание находятся внутри единичного, и только уход в него, работа в нем, с ним и внутри него открывает ему истину бесконечного процесса. Она заключается в растворении в бесконечном единичного-конечного, с возможностью вернуться в конечное-единичное. Бесконечное индуса внутри конечного-единичного и вечное возвращение в него; поэтому смерти вообще нет; есть только смена конечного и вечное возвращение к нему. Полный уход в брахму, нирвану, ничто, как во всеобщее и бесконечное, ведет к постижению истины внутри единичного сознания. Таким образом, у индуса единичное сознание растворяется в бесконечном, пребывает в вечной смене конечного, через осознание бесконечного в конечном.

В отличие от сознания, выраженного в китайском даосизме, которому характерно растворение конечного в бесконечном, у индусов, – и в брахманизме, и в буддизме, и в индуизме – всегда происходит возвращение в конечное бесконечного, как вечная смена конечного (реинкарнация). Нет уничтожения внешнего – конечного, индивидуального, поэтому нет тоски по коллективному и системе, есть стремление к пиетету, к уединению в единичном, поскольку в нем они привыкли «видеть» всеобщее и бесконечное, не в другом и не через внешнее другое, а

через другое в себе самом, как конечном и единичном. Таким образом, растворение единичного во всеобщем происходит внутри конечного.

Согласно понятию «дао», ставшем основой для сознания китайского народа, конечное должно растворяться в бесконечном процессе, у китайцев нет возвращения к единичному-конечному, поэтому нет сожаления о смерти, есть осуществление и принятие «программы» смерти единичного-конечного, есть стремление соединиться и уйти во всеобщий процесс, и сам этот всеобщий процесс – есть жизнь, есть «дао», есть бесконечный переход конечного в бесконечное, при этом бесконечное находится не внутри конечного-единичного, а за его пределами, это бесконечный процесс всеобщей природы, это процесс поглощения, растворения единичного-конечного во всеобщем бесконечном природном ритме. Поэтому сознание китайца по сути коллективное, китаец чувствует себя спокойно в системе, и страх появляется у него, когда он выделяется как одинокое единичное, и нет возможности раствориться во всеобщем, осуществить всеобщую (коллективную) цель.

Поэтому всеобщая китайская национальная идея, принятая сегодня, была принята так легко сознанием китайцев. Строительство всеобщего китайского миропорядка есть растворение китайцев в целом – всеобщем, в целостном мире, их ассимиляция. Они не захватчики, их заботит возможность принесения как раз себя как единичного-конечного в жертву бесконечному, и этот процесс, по большому счету, есть для них жизнь. Поэтому в качестве традиции в государственной системе издревле и до сих пор, как естественный идеал, воспринимается империя, тоталитаризм и равенство, а гражданин при этом, представляя «винтик» государственной машины, не относится к такой своей роли предосудительно.

Таким образом, на Востоке нет понятия личности как гражданина индивидуальности с ценностью его единичной жизни.

Кроме одностороннего способа разрешения противоречия преходящего и непреходящего в человеке, конечного и вечного, существует триадическое единство этих противоположностей. Благодаря этому способу, конечное и бесконечное должны утверждать себя не через уничтожение своего противоположного, а за счет отрицания себя через утверждение другого. Это характерно для христианского мировоззрения.

Но почему все же конечность жизни торжествует? Конечность утверждает вечность? Материя безусловна, многообразна и конечна. Если материя не будет таковой, если не будет конечности и преходимости форм, не будет и развития в мире, движения и жизни. Останутся только вечность и покой, если не будет составляющих процесса развития. Необходимость преходимое обеспечивает процесс, развитие, жизнь, поскольку в этом ее смысл, и наоборот: объективная природа природы заключается в том, чтобы быть процессом. В целом в единстве преходимости и непреходимости представлена триалектика мира, и мир существует благодаря ей. Существование духа в чистом виде человек не может обнаружить, поскольку то, что только покоится, то и не существует, существующая вечность утверждается только через свою собственную противоположную форму – конечность.

Сегодня духовное развитие человечества в лице «одного», единичного человека уже поднялось на уровень разумного отношения к природе и к своей истории. Идея целостности в этом отношении встала как идея вместилища в единичном разуме исторического развития разума всеобщего. Очевидным представляется уже стремление человека возвысить себя, свой дух до познания и осознания целостности всеобщего мира. Личность человека оценивается с точки зрения способности вмещать в себя эту целостность и гармонию мира. «Вместить в себя мир» равно тому, чтобы чувствовать себя вершиной развития этого мира – это естественное желание человека и разрушить его – значит, лишить его человеческой сущности, так как это желание является утверждением себя человеком, осуществление цели развития Вселенной. Многие философы в человеке видят цель природы в целом, ее самопознание, свободное осуществление добра, истины и красоты. Так думали Протагор, Платон, Кузанский, Гегель и другие.

Человек является «песчинкой» огромного мира с точки зрения пространства и времени, ибо они безграничны и бесконечны, а он ограничен и конечен. Механическая пространственно-временная картина мира и механика, как самая примитивная форма движения, заняли в философии природы свое место, дав возможность развития в себе других форм за счет ее внутреннего самодвижения. Если представить, что мир развивается не вширь, а «внутрь», то дух в своем материальном воплощении сосредоточивается в человеке, и тогда единичный человек отражает духовность «как капля воды солнце», человек «светится» духом. Духовность человечества, включающая в себя разум, заключается в самосознании человека. Такой взгляд на человека ценен тем, что он, исходя из целостного взгляда на мир, не ограничивает понимание человека как существа природного и социального, а поднимает его до существа духовного и разумного и в связи с этим ставит вопрос: что такое человеческий дух и что такое человеческий разум? Как соотносится дух с общечеловеческим, единичное самосознание с общечеловеческим, как это единство проявляется в отдельной человеческой личности?

Сегодня мы видим, что ставшая традиционной, исходя из советской философской литературы оценка человека только как биосоциального существа ограничена. В триадической форме человеческой сущности, кроме органической и социальной, имеется высшая – духовная составляющая. Тем более это становится явным на фоне той высокодуховной философской литературы, которая была возвращена России в конце XX века и представляет религиозно-философское направление русской философии конца XIX – начала XX века.

Правда, в настоящее время имеет место противоречие между готовностью человека воспринять высокую духовность и отсутствием ее в обществе. Одной из попыток восполнить этот недостаток – обращение к церкви и увлеченность религией, но это может лишь частично удовлетворить обозначившуюся потребность общества. Религия, действительно, развивает духовное, призывая к добру и рассматривая гуманную сущность человека. Но разум духа, ограниченный религиозными рамками, не может осуществлять себя как свободный. Богоискательство и богостроительство, к которому обязательно приходит свободное мышление, неизбежно приводит к необходимости изменять религиозные постулаты, что противоречит божьему закону и пониманию бога как абсолютного в определенной религии. Свободное по своей природе мышление раздвигает рамки любых догматов, приводит к разрушению мысли о полном подчинении человека абсолюту и рано или поздно ведет к пониманию человека как существа свободного внутри себя и в своем социальном бытии. Потребность духа, как разума, призвана восполнить философия, которая не знает догм и границ мышления, стремящегося углубиться в сущность мира.

Проблему свободы можно полностью решить в познании человеческим разумом сущности самого себя и мира посредством раскрытия развития всеобщего в его особенных и конкретных формах, в системе которых оно становится конкретно-всеобщим понятием. При этом понятие свободы всеобщего в природно-духовном мире оказывается всеобщей триалектикой его развития, отражающей его сущность, развивающееся единство и целостность.

Вытекая из объективного исследования свободы, триалектика полагает в качестве субстанции мира развивающееся свободное отношение природного и духовного, мышления и бытия, то есть процесс развития этого отношения как взаимодействия, обосновывает взгляд на человека как на высшую форму развития природнодуховного мира, имеющего в своей основе триаду неорганического, жизни и духовного, где разум и в снятом виде содержит в себе все эти формы. Человек и его разум – это такой уровень развития мира, в котором определяется цель развития природы.

У человека и вселенной есть общее, которое связывает их в единое целое – всеобщий закон, свойственный им обоим, но существующий в разных формах. Для Вселенной это – саморазвитие (самоорганизация), для человека – самосознание. И то, и другое является свободой, в которой внутренняя связь и целостность осуществляется единством, гармонией, тотально-

стью. Внутренний мир человека, ориентацию на духовные ценности обеспечивает моральный закон, наполняя разум человека духовным содержанием, превращая его мышление в высокий дух. Единство во Вселенной и нравственный закон в человеке есть то невидимое всеобщее, духовное, идеальное в материальном, которое объединяет и роднит мир и человека. Человек становится сознательно нравственным, абсолютно свободным, когда он осознает его действие внутри себя, опираясь на общую с миром природы сущность. Осознавая закон единства с самим собой, обществом и миром, человек приходит к самосознанию, осознает смысл жизни как путь добра, что дает ему чувство самоудовлетворения. Так происходит осуществление назначения человека в мире, так могут быть объяснимы его героические поступки в экстремальные моменты его жизни и истории человечества. В этом пункте проясняется антропоцентрический и гуманистический аспекты свободы. Но смысл мира – не в космоизации морали и не в этизации космоса, а процессе развития. В высшей форме своего развития – человеке – мир обретает форму самопознания. Человек познает мир как внешний, так и собственный в форме мышления, воспроизводя при этом Мировой Разум, ноосферу.

В познании мира человеком открывается сущность самого мира. Человека и мир в познании объединяет идея единства мышления и бытия. Указанное единство в развитии доходит до самосознания человека, в котором осуществляется самопознание мира. Познание мира в форме человеческого разума – познание миром своей сущности. Всеобщее осуществляет через форму единичного сознания, а единичное в процессе познания поднимается на уровень всеобщего. Поэтому в форме человека мир самоосуществляется, самопознается, самоосознается, поэтому «сам в себе» и «сам для себя» свободен.

Такое самосознание есть смысл развития мира. Так как все природные существа жестко определены законом природы, у них нет свободы. У человека тоже нет внешней свободы: как единичное он зависим от всеобщего, так как связан с ним опосредованно, через проявление, форму. Но у человека есть внутренняя свобода. Она в самоопределении, в свободе выбора: между добром и злом, жизнью и смертью, духовным самосовершенствованием и деградацией, духовными ценностями и материальными. И этот выбор зависит от самопознания. Таким образом, только в самом познании человек бесконечно свободен и развивает мир, и мир развивается в нем, его мышлении.

Получается, что поскольку сущность человека усматривается в самопознании, он через осознанность должен прийти к единству с природой. В этом смысл его истории. Необходимость слепа, пока не постигается. Человек, в отличие от других биологических существ, не осознающих единства с природой, а находящихся с ней в абсолютном тождестве, будучи существом сознательным, по своему природному закону, связывая природное и духовное, стремится к осознанию их единства.

Триалектика показывает, что мир с необходимостью развивается, поэтому его развитие не может прерваться вовсе. Будучи по своей триадической сути единством непрерывности и прерывности, в последней оно меняет внешнюю форму. Не являясь поступательным движением одновременно представляет эволюцию, и эманацию, и цикличность (в качестве вечного возвращения). Возвращение происходит на тот же «круг», но качественно новый. Развитие идет через осуществление конкретного единства прогресса и деградации, в котором различие нравственного и безнравственного становится очевидным, и человек осознанно может найти единство между собой, обществом и природой. В настоящее время отживающая внешняя форма противоречия в них свидетельствует только о том, что силы уходят на созревание и рождение «нового». За увяданием обязательно будет расцвет, и «ночь» очищает природу для «светлого дня». Поэтому разум человечества в нынешнем кризисе осознанно ищет новые формы дальнейшего развития мира, который самоосуществляется во всемирном законе единства, целостности и взаимодействия. Они открываются человеку, его постижению мышлением в развитии, как истина, а сама триалектика становится свободной истиной мира, показыва-

ющей общность закономерностей всех уровней его материальной, органической и духовной организации. Сегодня требуется «переоткрыть», по-новому осмыслить все то, что составляет сокровищницу исторического опыта, накопленного человечеством в своем духовном развитии. Это позволит по-иному взглянуть на человека, слишком «материализованного» и технизированного, чтобы увидеть в нем его истинную – духовную – природу.

3.3 Триады познания: чувства, рассудок и разум

Проблема, которая в настоящее время возникла в гносеологии, связана с развитием многих явлений в мировом масштабе. Наука, отношение человека к природе, реальный процесс глобализации и глокализации, мировые экономика, политика и культура показывают необходимость овладения человеком мышления на уровне разума, и в то же время ученые признают, что этого не происходит, а некоторые считают, что еще не выработан способ мышления, который бы смог охватить на уровне не рационального, а разумного познания глобальные процессы, происходящие в мире. В научном мире умалчиваются достижения классической философии, которая вся от начала до конца занималась проблемами разума: И. Кант, Г Фихте, Й. Шеллинг и Г. Гегель, все развивали тот метод мышления, который раскрывал сущность разума в классической форме.



Одна из последних книг; в которой формулируются проблемы современной науки, связанные с вопросами целостности и системности, познаваемыми на уровне разума, так и называется «Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире». Автор первой статьи указанного сборника Э. Морен отмечает, что первый вызов относится к познанию частного, не способного к соединению и целостному охвату.

Противоречие, которое имеет место сегодня, состоит в том, что реальности и проблемы становятся все более глобальными, транснациональными, полидисциплинарными, многомерными и планетарными, а наши знания и система образования в силу исторически сложившихся условий разъединены и разбросаны по различным дисциплинарным областям науки. Это обстоятельство не дает возможности «увидеть» целостное, всеобщее, глобальное, многомерное, сложное. Необходимы методы познания, которые «должны безбоязненно смотреть в лицо целостной сложности. Суть дела не в том, чтобы отказаться от познания частей в пользу познания целостностей или отказаться от анализа в пользу синтеза; надо соединить и то и другое. Это – вызов сложности, с которым мы неотвратимо сталкиваемся в нашу планетарную эру».⁴⁹⁵ Кроме того, люди осознали, что «история отнюдь не представляет собой линейную эволюцию... История – это сложное сплетение порядка, беспорядка и организации».⁴⁹⁶ Эта триада стала понятной для многих ученых. Универсальная научная парадигма призвана разрешить и объяснить противоречивые триады, и для этого осуществить переход от субъекта к миру и включения разума в мировую систему взаимодействий.⁴⁹⁷

Действительно, глобализирующийся мир делает наиболее очевидными и понятными высказывания древних греков: «Когда Бог хочет погубить, он лишает разума», «Сон разума рождает чудовищ». Разум, представляя высшую интегративную способность мышления, которая дает возможность «видеть» внутреннее связующее основание, отличается от синтеза, действующего на уровне обобщения внешнего порядка. Разум же, являясь третьей формой логического познания, опирается на две предыдущие: анализ и синтез.

В Европе, начиная с XIX века, в силу развития таких направлений в науке как позитивизм, неопозитивизм и постпозитивизм, рассудочное мышление получило широкое распространение в рамках «нового» рационализма, который отказался от философского разума в пользу рассудка, считая метафизические проблемы, которые входят в сферу разума, бесполезными. Позитивизм стал развивать лишь положительное знание, в рамках которого мышление лишилось разума, а рационализм стали понимать как мышление рассудка, соединяющее все частные науки. Схематизм, моделирование, программирование, развиваемые в рамках такого мышления, для которого неприемлемо противоречие, а тем более противоречивая триалектика, стали иметь огромную востребованность. Категория рационального (но не разумного) приобрела значение полезного и положительного знания. «Разумное» ушло из научного лексикона и в течение XX века именно термин «рациональное», претендующий на значение разумного, стал ведущим в развитии естественной и гуманитарной науки.

В XXI веке, когда проблемы глобальной и региональной интеграции, как всеобщих планетарных процессов, стали требовать научного обоснования, и сравнительный метод анализа вплотную подошел к необходимости системного знания, уровень разума и разумный подход стали неприменным условием. Поскольку мировые проблемы являются всеобщими, а понимание «всеобщего» доступно только высшей способности мышления, которое раскрывает классическая философия и выводит на уровень триалектики познания, то их решение зависит только от «возвращения» на новом витке развития науки к разуму, понимаемому в классиче-

⁴⁹⁵ Морен Э. Принципы познания сложного в науке XXI века // Вызов познанию: стратегии развития науки в современном мире; отв. ред. Н. К. Удумян. М., 2004. С. 10–16.

⁴⁹⁶ Там же. С. 19.

⁴⁹⁷ См.: Назиретяп А. П. Универсальная перспектива творческого интеллекта в свете постнеклассической методологии / Вызов познанию: стратегии развития науки в современном мире. С. 398–399.

ской форме. Мировая политика, формирование новой политической картины мира, проблемы нового миропорядка, интеграции научного знания, создания единой научной картины мира «вытягивают» классическую философию наверх, чтобы с помощью ее достижений решать всеобщие вопросы общепланетарного характера. В отличие от других наук и обыденной формы сознания она поднимает человеческое мышление на уровень разума, на котором открываются возможности познания сущности мира, мироздания, духа и Бога. В свете ускоренно увеличивающегося знания философия по-новому заставляет понять известные слова Гераклита «многознание уму не научает», слова Канта о том, что душу наполняет благоговением «звездное небо надо мной и моральный закон во мне» и слова Гегеля о том, что «если смотреть снизу вверх, то в щель видна лишь полоска света, но – сверху вниз открывается широкая панорама».

На высокий уровень разума поднимает мышление триадическая логика, позволяющая мыслить всеобщими категориями и категорией всеобщего, с высоты всеобщего оценивать частные проблемы.

Еще совсем недавно казалось, что в наш напряженный, динамичный и ускоренный век жизнь не оставляет времени для мыслей о всеобщем и вечном, и что у людей исчез интерес ко всеобщим проблемам добра, счастья, мироздания, что будто современное поколение, занятое борьбой за существование, техническим прогрессом, благоустройством быта, эти вопросы больше не интересуют. Однако, это только видимость, на самом деле не было в истории времени, чтобы человек не выявлял соотношение между собой – единичной личностью – и космической бесконечностью, не было во всем обозримом прошлом такого периода, чтобы люди не размышляли над вековыми проблемами истины, красоты и добра. Даже войны не останавливают мышление, напротив, когда смерть рядом, человек интенсивнее думает о смысле жизни и мироздании.

И сегодня эти вопросы, которые волновали умы человечества все прошлые века, не исчезли. Было бы неверным предположение, что наша современность не способна возвышать свою мысль до уровня всеобщего разума, что ее удел – голый эмпиризм и соответствующий ему уровень рассудка. Внешняя «конкретика» заставила уйти ее вовнутрь всеобщего сознания, породив неверие и тоску по идеалу человеческих отношений, гармонии мира. Именно настоящее время – начало XXI века – порождает различные концепции новой научной картины мира, политического мироустройства, нового миропорядка на Земле. Проблемы [локализации, общепланетная демография, новое ощущение пространства и времени, внедрение новых биотехнологий и их отношение к равновесию в природе – все это всеобщие вопросы, требующие не рационального, а разумного объяснения. Религия, художественная литература, публицистика, опытная наука и политика могут поставить, обострить эти вопросы, но не могут их решить, они обосновывают, что нужен разум, но не отвечают на вопрос, что это такое – разум, какова его природа? Это вопрос, который является предметом философии и доступен лишь методу философского мышления. Никакие методологии позитивистского толка не способны ответить на вопрос о том, что такое разум или какова природа сознания, всеобщие вопросы философского характера изначально были отброшены позитивизмом как бесполезные и потому ложные. Поэтому к настоящему времени у современных европейских исследователей настолько укрепилось одностороннее мышление, которое не позволяет им допустить мысли, что тайна природы сознания и духа лежит за пределами эмпиризма. Автор проекта при поддержке РГМФ Н. С. Юлина, изучившая все направления, которые в XX веке разрабатывались по поводу исследования сознания, делает вывод о том, что ни в одном из них так и не было найдено ответа на вопрос, что такое сознание? Она пишет: «Поскольку поступь науки уверенно шла в сторону накопления твердо установленных фактов и все большей объективности и отстраненности от субъективно-личностного, у исследователей возникло другое, не менее сильное, интуитивное чувство, а именно, что тайну сознания поможет раскрыть накопление конкретных, проверяемых фактов о мозге, деятельности когнитивного аппарата и причинно-следственных

связях. Что на их основе можно будет сказать что-либо фундаментальное о сознании. В XX веке, в особенности во второй его половине, фактов о работе мозга накопилось много. Существенный прогресс наметился с компьютеризацией эмпирической психологии и появлением когнитивных наук с их междисциплинарными подходами. Много эмпирических данных получено, например, о визуальном восприятии, памяти, внимании, воображении, овладении языком, обучении, принятии решений и др. Тем не менее тайна сознания осталась тайной». ⁴⁹⁸

Тем не менее в процессе разгадки природы сознания и духа сформировалось большое количество направлений. Вот только несколько, среди встречаемых в англоязычной философии, которые называет Н. С. Юлина: «'физикализм', 'элиминативизм', 'функционализм', 'функционализм машины Тьюринга', 'информационная теория', 'семиотический материализм', 'дуализм свойств', 'натуралистический дуализм', 'коннективизм', 'аномальный монизм', 'эмерджентизм', 'супервенциализм', 'эпифеноменализм', 'когнитивизм' и др.». ⁴⁹⁹ Все эти «-измы», автор считает философией сознания. Почему философией? Вероятно, потому, что речь идет о явлении сознания, которое относится к философскому предмету изучения, но данные авторы при этом пользуются не философским методом, а методом эмпиризма, который оставила философия для естественных наук уже в XVIII веке.

Какими бы «живыми» примерами метод философии, поднимающий мышление на уровень разума, ни был бы «приукрашен», он постигается в самом процессе работы мысли, осознается как «внутреннее» этого процесса – понимание, «понятие». Примечательно, что само мышление, оторвавшись от эмпиризма, уже ничего общего не имеет с живым созерцанием, так как поднявшись над представлением, оно занимается только абстракциями, чистой рефлексией. По мере развития из самих себя процесс мышления превращает абстракции, или категории, в конкретное полное знание о чем-либо. Только таким образом человек овладевает понятием, делающимся системой субординированных определений. В классическом понимании разума, мыслителей пугает сложность и «сухость» рефлексирования, которая заключается в том, что требует напряженной работы мышления над переходом от восприятия чувственного материала и представления к чистой абстракции. Поднимаясь в своем развитии по ступеням чувственного познания на уровень рассудка, когда анализ и синтез обобщают материал чувственных данных, мышление привыкает работать с внешними данными.

Как известно, вообще познание окружающего нас мира начинается с чувственных форм, которыми являются ощущение, восприятие и представление. Последняя форма – представление являет образ действительного мира, который сохраняется без непосредственного контакта с предметом. Образы, как и свойства предмета, даны нашему мышлению в качестве материала для дальнейшей работы. Мышление анализирует и синтезирует данные чувственного опыта, и эта его работа называется в классической философии рассудком. Высшая ступень самого рассудочного мышления представляет собой синтез, заключающийся в работе мышления над обобщением полученного в результате наблюдения данных эмпирического опыта. Следует отметить, что обобщение, которое производит рассудок, всегда внешнее. Оно есть выделение общего свойства, общей черты, общей внешней формы. Рассудок не ставит задачу поиска сущего, которое всегда скрывается за внешней формой и является внутренним общим, приобретающим в философии названия всеобщего, единого, субстанции. Делая своего рода обобщение, рассудок выводит частные законы, которые составляют предмет наук, изучающих отдельные формы движения.

Рассудок, являясь необходимой ступенью, которая возвышается над чувствами, обобщая полученный от них материал, оказал огромное влияние на наш образ мышления. Рассудочное

⁴⁹⁸ Юлина Н. С. Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования. Часть 1 // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 127–128.

⁴⁹⁹ Юлина Н. С. Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования. Часть 2 // То же. С. 150.

мышление в определенный момент становится господствующим в процессе познания, и нужно преодолеть трамплин, чтобы подняться к разуму. Он заключается в том, чтобы отказаться от убежденности в том, что факты, очевидность, явления являются истиной, так как они довольно часто нас обманывают. Истина доверяет лишь факту логики мысли и факту разумной мысли.

В греческой философии Сократ стал утверждать, что истина дается только в противоречивом мышлении – в диалоге, когда высказываются разные мнения, внутри которых скрывается истина и лишь в размышлении над ними, в рассуждениях она открывается. Во многообразии мнений можно найти нечто общее, которое противоположно самим мнениям. В этой деятельности мышления находится единое содержание.

При поисках абстрактно-всеобщего (красота вообще, справедливость, доблесть и т. д.) мысль стремится оторваться от чувственного и уйти в рефлексии. Размышление над сутью воздержания погружает в самое себя – в мышление, в диалоге, беседе, споре, путем размышления над ставящимися вопросами мысль так же углубляется в объективное, в сущность вещей и явлений.

Изучая человека, понимая ценность человека, Сократ никогда не пытался дать определение человека, сказать в определении, что такое человек. Он пришел к выводу, что природу человека невозможно исследовать тем же путем, каким раскрывают природу физических вещей. Физические вещи можно описать в их свойствах, человека же невозможно описать без изучения его сознания, души. Только при непосредственном общении с человеком можно достичь его понимания, только всмотревшись в него, общаясь с ним, можно понять его душу, его природу, которая совпадает с природой мира, стало быть в субъективном (человеке) скрывается объективное.

До Сократа философия понималась как глубокий интеллектуальный монолог философа, в котором истина звучала как готовая вещь для восприятия. Сама же она могла быть схвачена, усвоена посредством индивидуальных усилий мыслителя, и только тогда передана и усвоена другими. Нельзя внести истину в душу человека, как невозможно заставить видеть слепого от рождения. Еще египетские жрецы внушали посвященному, что истину невозможно дать или взять, ее можно найти внутри своего сознания, внутри самого себя, или не найти вовсе. Невозможно сделать из человека знающего. Он сам должен сделать это. Истина по своей природе – дитя диалектической мысли. Нужно думать, чтобы прийти к истине, только вопросы, заставляющие думать, чтобы прийти к истине, только вопросы, заставляющие искать ответы, побуждают мысль к работе. Поэтому не монолог и догматическое превнесение истины, но диалог и диалектическая работа мысли, которая удаляет все внешние и случайные черты, а оставляет те, что сохраняются во «многом», присущи этому многому как один и тот же необходимый момент. Поэтому сущность вещей не в эмпирическом многообразии свойств и не в объективном богатстве содержания, а в том, что постоянно во всем этом многообразии и лежит не на поверхности, в внутри него, внутреннее понятие.

Таким образом, в процессе познания перед нами стоит как первая и основная проблема – отойти от чувственного содержания мира и заставить мышление за внешним многообразием увидеть общее внутреннее, как имманентно развивающееся и раскрывающееся в самом размышлении.

Идея «воспарить» над рассудком и представлением принадлежит восточной мысли, сформулированной в идее о безмолвии. В индийской философии с древнейших времен было известно, что человеческому сознанию необходимо освободиться от хаотического мышления как «низшего ума». Йога путем медитации приводит разум к полному молчанию, пустоте, покою. В процессе освобождения от хаотических мыслей ум учится их контролировать. Свободное место успокоенного рассудка может занять высший разум, способный работать только с необходимыми мыслями, систематизировать мыслительный материал мышления. Он и есть

Манас (мудрость), который соответствует высшему сознанию и формирует абстрактное мышление.

В западноевропейской философской культуре Гегель, поднимая мышление до уровня разума, формулировал задачу следующим образом: «Мышление должно оторваться от природного и выйти из созерцательной погруженности; она (мысль) должна, как свободная, войти в себя и таким образом достигнуть сознания свободы. Началом философии в собственном смысле мы должны признать тот момент, когда абсолютное уже больше не существует как представление, и когда свободная мысль не только мыслит абсолютно, но и когда мысль постигает бытие... познаваемое ею как сущность вещей, как абсолютную целостность и как имманентную сущность всего на свете».⁵⁰⁰

Философская культура – это, прежде всего, высший уровень понимания «основы» жизнедеятельности мира измененным сознанием, когда у него проявляется способность мгновенного подключения к целому, возникает целостное переживание, как следствие длительного предельного сосредоточения, глубинного размышления. Это то, что долгое время в религии называли мистическим опытом. Для рассудка сохраняются границы возможности познания мира, для разума таких границ нет. Среди двух противоположностей, порождающих жизнь любого явления, он сознательно видит ее основание, внутренне связующее «третье», а внутри многообразия – единство. Этим и отличается разум от рассудка, рассматриваемого в качестве односторонней рациональности и одномерного мышления («или – или»). Разум же способен проникнуть и в глубины сущности, и в целое, достичь истины, он всегда пользуется не одномерным мышлением, а многомерным, не односторонним, а целостным подходом, являясь по сути таковым.

А. В. Сухово-Кобылин сформулировал различие рассудка и разума, сравнивая представление и мышление, эмпирию и понятие: «...Рассудок видит везде двойство, он дуалист; разум видит везде единство, единение супротивных и потому видит разлученные два и при них синтетическое третье..., видит три, трехмоментность, триаду и есть триалист и совместно монист, а это и есть собственно спекулятивная, разумозрительная, высшая точка стояния...; разум говорит, что абстрактное есть моном, одна сторона и, следовательно, фальшь, не-досмотр, нехватка, недоразумение рассудка – и что лишь конкретное, т. е. синтезис двух экстремов, бином = двучлен – пара – живое – есть истина».⁵⁰¹

Однако решительный отход мышления от созерцательности рассудка и попытка встать на позицию разума в первую очередь сталкивается с негативной диалектикой, отрицанием и разрушением всего и вся. «Впоследствии, уже на высшей ступени познания, душа человека убеждается в том, что в этом процессе замешательства погибал не разум, а рассудок, и что эта гибель рассудка была не гибель, а обновление и перерождение. Мысль убеждается в том, что «диалектика» не «иллюзия» и не «сумасшествие», а подлинное состояние самого предмета; что она не «придумана» субъектом, открылась в объекте»,⁵⁰² – утверждал русский философ И. А. Ильин.

Наше мышление, проходя через ступень бинарного мышления или негативную диалектику, как необходимый момент своего развития, в конце концов вставая на ступень разума, способно видеть за многообразием единичного всеобщее. Главным становится понимание многообразия форм проявления самого всеобщего, но самое сложное в понимании всеобщего есть то, что требует полного отказа от чувственного созерцания и рассудка, осуществления высшего уровня абстракции – разума: это самая противоречивая в себе триада всеобщего, которая, развиваясь, превращается во всеобщую триалектику. «Лишь разум мыслит

⁵⁰⁰ Гегель Г. В., Лекции по истории философии // Сочинения. М.: Л., 1989. Т. 9. С. 88.

⁵⁰¹ Сухово-Кобылин А. В. Указ соч. С. 80.

⁵⁰² Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: в 2 т. Т. I. СПб., 1994. С. 120.

вещи, т. е. прозревает в их нутро, видит их сущность, а это и есть уже истинная, т. е. спекулятивная, т. е. разумозрительная философия. Поэтому-то разум столько же противоположен рассудку, сколько внутреннее противоположно внешнему, сколько представление противоположно мышлению и сколько спекулятивная философия противоположна эмпирии... сущность вещи или существительное вещи, т. е. понятие вещи, представить себе нельзя, а треугольник, т. е. форму или внешность, облик вещи, представить себе можно. Понятие, т. е. сущность вещи, можно и должно мыслить... только разум мыслит, т. е. видит их, вещей, сущность, иначе: разум проникает в вещь, видит самое нутро вещи, словом, видит ее, вещи, понятие, которое есть идеальность, мысленность вещи – и всю вещь в ее единении и единстве в себе – содержит так точно, как центр круга, который есть точка и, следовательно, идеальность круга, – содержит в себе всю периферию круга».⁵⁰³

Наше созерцание лишь свидетельствует, что мир множествен (мы везде видим многообразие предметов), но то, что он имеет свой порядок, подсказывает рассудок, который, анализируя многообразные элементы может увидеть в них некое общее проявление. Разум способен рассмотреть внутреннюю взаимосвязь элементов, которая дает многообразию единство, или единое, внутренним образом увязывающее многообразие вещей и явлений в целостность, являющейся в себе развивающим единством. Таким образом, всеобщее, которое есть и субстанция, и целостность, и единое, раскрывается для нас в нашем мышлении как «отношение». Оно есть то, что сохраняется и в субстанции, и в целостности и позволяет существовать триалектике всеобщего, являясь третьим в качестве всеобщей связи. Само отношение предстает перед нами различным образом, оставаясь при этом по своей сути отношением, будь оно единое или единство, различие или множественность, целоетность или гармония, закон или необходимость, закономерность или развитие.

Самая сложная проблема – показать развитие всеобщего или всеобщее развитие в своих конкретных формах. Это – формации отношения природы и духа, идеального и материального, мышления и бытия, субъективного и объективного, конечного и бесконечного, эволюции и эманации и т. д.

Разум, постигая развитие всеобщего, сам развивается, имея, как снятые моменты в себе, три следующих момента: эмпирическую рефлексию (первое погружение мышления в то знание, которое дает опыт), рассудочную, т. е. метафизическую рефлексию (негативная диалектика, ее предмет – конечное, особенное) и положительно-разумную (ее предмет – бесконечное, абсолютное). На третьей ступени разум становится тождествен духу. При этом можно сказать, что разум человека есть то, чем обладает его дух, и сущность его состоит в способности пользоваться удвоенной рефлексией, требующей трех «отрицаний», трех «снятий» и трех «возвращений». Именно таким образом разум проявляет себя в триалектике. На уже известном нам примере с конечным и бесконечным рассмотрены эти «возвращения». Несмотря на то, что эти рассуждения кажутся схоластическими, они создают определенную концепцию духа и духовности, а главное, показывают, как, в отличие от утверждения в природе абсолютной необходимости, заключающейся в бесконечном триадическом процессе, в духе человек обретает свободу.

Таким образом разум – это высшая ступень мышления, на которую оно поднимается в процессе познания действительности и обладает способностью не внешнего обобщения, а способностью поиска всеобщего основания внутреннего развивающегося единства и субстанции. Стало быть, разум – это высшая ступень познания мышлением мира, или высшая способность мышления в познании мира, которая выражается в понимании диалектической триады мира как субстанции целого и развивающегося в себе единства. Будет правильным определение разума как способности мышления познать субстанцию мира, развивающегося посредством

⁵⁰³ Там же. С. 82.

единства противоположностей, т. е. диалектической триады, в целом, а также интегративную природу любого явления, стремящегося стать целостной системой.

Разум и наука. В настоящее время можно наблюдать интегративные тенденции в науке, которые стали проявляться в процессе возникновения полидисциплинарных исследований, где в изучении сложного явления происходит встреча различных научных дисциплин, поскольку между ними объективно возникают взаимные влияния, наводятся мосты взаимодействия. Е. Н. Князева, известный автор работ по синергетике, исследуя синергичность в природе и обществе, выделяет в современной истории науки моменты интер- (или меж-) дисциплинарное, полидисциплинарности и трансдисциплинарности. Объясняя их через коэволюцию различных сложных структур в мире, т. е. через устойчивое соединение и совместную жизнь структур разного возраста, находящихся на разных уровнях развития и эволюционирующих в разном темпе. Интеграция происходит благодаря установлению общего темпа эволюции во всех объединяемых частях. Итогом коэволюционной интеграции становится формирование трансдисциплинарных комплексов знания и совместных проектов исследования.⁵⁰⁴

Кроме того, процесс интеграции в современной науке охватывает сферу разума, поставив на повестку дня вопрос о взаимодействии между так называемыми тремя культурами, т. е. между наукой, технологией и гуманитарным знанием. К исследованиям такого типа все чаще стали применять в качестве характеристики метафору «гибридности». Она означает слияние разнородных элементов в одно целое, но с сохранением их индивидуальной идентичности, т. е. нахождение многообразия в единстве, в конкретных формах науки. Переноса понятие «гибридности» на всю науку в целом, социологи и культурологи заговорили о гибридном характере научного познания всей действительности. В этом общем контексте гибридность стала означать модель интеграции, а именно интеграцию по принципу «все во всем», «единого во многом», т. е. созрела потребность в науке после позитивистского удаления от философии, возвращения к ней в целях создания интегративной научной картины знания.

Философия, познающая мир природы и человека, выявляет многообразие частных законов, которые в единичном фиксируют особенное, приводя их в порядок, подчиняя всеобщему закону гармонии. Она есть всеобщий способ познания действительности потому, что в многообразии особенного находит всеобщую связь всех явлений, становясь единством многообразия особенного. При этом метод философии не ограничивается только обобщением всех конкретных наук. Обобщение – это сфера рассудка самих отдельных наук как особенных способов познания. Цель же философского познания – поиск истинно-всеобщего, изнутри связывающего природу и дух, а поэтому естественные и гуманитарные области знания.

Природа науки есть понятие развивающегося в себе конкретного единства или тотальность, образующаяся в результате движения от многообразия созерцания к единству в понятии и от него к конкретному единству многообразия определений понятия. Само понятие есть единство многообразного, но в науке, в которой оно развивается (в философской логике), проявляется как многообразие единства. Показав, в чем проявляется единство многообразного, дойдя в логике до всеобщего, можно раскрыть то, каким образом единство развертывается в многообразии единства, пронизанного и объединенного развитием всеобщего. Это многообразное его проявление представляет собой необходимые объективные ступени развития предмета познания – науки, ибо объективное познание и есть наука, которая раскрывает себя затем как многообразное единство в конкретных формах отдельных наук о природе и духе. Такое объективное понятие, как конкретное тождество, и есть единство субъективного и объективного, мышления и бытия, есть единство теории и истории познания, и в конечном счете есть всеобщая закономерность объективной действительности, включающая природу неорга-

⁵⁰⁴ Князева Е. Н. Трансдисциплинарные когнитивные стратегии и в науке будущего // вызов познанию: стратегии развития науки в современном мире; отв. ред. Н. К. Удумян. М., 2004. С. 29–48.

ническую, органическую (жизнь) и природу духа, и представляющая троичную, разную в ее конкретных трех проявлениях, но целостную, как природу вообще имеющая одно и то же основание, единое по своей природе (сущности). Суть отношений лиц христианской Троицы заключается в том же.

Сегодня идея относительно философии, как всеобщего способа производства теоретического знания, актуальна тем, что показывает возможность целостного его осознания. Указанный всеобщий способ познания являясь интегративным подходом к исследованию мира, имеет непреходящее методологическое значение для систематизации накопленного теоретического знания, а также для формирования научного мировоззрения, поскольку позволяет решать любую научную задачу не только в рамках узкой специализации, но прежде всего с позиции целого, то есть с учетом всех предполагаемых связей.

Вся история человеческого мышления – история становления триадетики как целостного учения о развитии, а методом научного познания, который рассматривает мир как самоопределяющийся, саморазвивающийся в конкретных формах триадической связи, стала системная триада. Посредством ее развития мир предстает как постоянно возникающий из себя, исчезающий в себя, рождающийся, развивающийся и одновременно возвращающийся в свое основание, то есть в виде целостной единой картины развития по ступеням от пространственно-временной формы материи до духовного человека, как своей вершины, который как микрокосм содержит в себе в «снятом» виде макрокосм.

Человек стал отражением пути природы через все свои особенные формы движения к вершине ее самой. В такой картине мира он получил величие и достоинство, в процессе осознания законов природы и самосознания приобрел «свободу духа». Такое учение, которое воспроизводит путь развития природы, ценно тем, что оно имеет идею, показывающую смысл превращения природы в духовное существо – человека, превращение ее закона в закон разума человека, а также путь разума в познании становления природы духом, то есть путь самого мышления к самопознанию. Первый путь – от природы к мышлению человека (духу) – есть история науки; путь развития человеческого мышления к самосознанию история философии. Эти два пути в единстве делают человека и человечество «союзником» природы и самого себя, приводят к самосознанию, т. е. к познанию всеобщей связи в природе и духовной природы самого себя, которая является гармоническим отношением человека и природы. Познавая в себе гармонический закон природы, человек находит его моральный закон, проявляющийся в отношении к другому, к природе и к самому себе. Так человек становится духовным.

Отразить развивающийся в себе мир и познание его человеком позволяет метод, систематически раскрывающийся в целостной системе. Благодаря идее о всеобщности процесса в природе и вытекающей из нее всеобщей взаимосвязи природы в ее целостности возможно создание единой картины естественнонаучного знания. Уже Гегелю в своей классической философской системе и особенно в «Философии природы», несмотря на то, что ее конкретный естественнонаучный материал устарел, удалось доказать то, что человеку подвластно трудом своего мышления отразить в систематической форме не стабильную, а развивающуюся целостную картину мира. Емкость «ткани» мышления отдельного человека, действительно, увеличивается пропорционально тому знанию, которое вырабатывает человечество. Вопрос, который стоял всегда и особенно остро стоит сегодня, уполномочит ли человек себя на столь тяжкий и со временем усложняющийся труд мышления? Ведь разум позволяет решить все частные задачи, но только с высоты целостного понимания всеобщего и в связи с ним. Как в истории разум помогает науке? Как он формирует ее?

На «вершину» познания мира, которую символизирует разум, начиная с Канта, пытается поднять человеческое мышление вся немецкая классическая философия. Основатель критической философии впервые в ее истории резко заявляет, что рассудочное познание, ограниченное эмпирическим опытом, может познать только явление, но не сущность мира. Переходя

от рассудка к разуму, Кант, который называет именно разум высшей способностью мышления, пытается исследовать возможности познания им целостного мира. В результате немецкий мыслитель приходит к трем идеям разума о безусловном: о мыслящем субъекте, о мире, как совокупности всех явлений, и о боге. Однако, поскольку разум в анализе безусловного применяет категории рассудка, то возникают паралогизмы и антиномии. Таким образом получается, что идея разума о безусловном единстве трансцендентального субъекта лишена реальности, поскольку сам мыслящий субъект не дан во внешнем опыте, не может быть познан в субъективных формах чувственности. Мыслящий субъект оказывается вещью в себе, а философия – неспособной познать безусловное, его высшее единство. Агностицизм Канта проявляется и в том, когда он утверждает, что идея разума о целостности, о безусловном единстве мира так же не имеет реальности, и философская космология невозможна как наука. Но его исследование антиномий имеет очень важное значение для развития человеческого мышления, поскольку оно утверждает их необходимость в размышляющем единстве мира явлений разуме. Предмет при этом оказывается противоречием, а разум становится диалектическим. Кант представляет логику необходимой, но субъективной видимости, которая не является логикой истины, в то же время она полезна тем, что разрушает односторонность метафизического мышления, так как познает хотя и не единство мира, но его антиномичность.

Критичность философии немецкого мыслителя коснулась и теологии. Она тоже не способна показать бога, удерживающего единство мира. Космологическое, физико-теологическое и онтологическое доказательства бытия бога опровергаются Кантом на том основании, что существуют антиномии и нет в них перехода от случайности и конечности к необходимости и бесконечности, от бытия к мышлению. Они противоположны и не соединяются ничем, между ними пропасть, через которую разум не может перекинуть мост, так как он ничего не познает, а обладает лишь субъективным единством для систематизации рассудочного познания. Теоретический разум не самостоятелен, не свободен, для него очерчены границы познания и предмет ему всегда дан природой. Свободы он достигает, когда становится практическим, а его предметом оказывается не природа в целом, не внешний мир, а его собственный, внутренний мир – воля. Благодаря ей практический разум свободен, и человек как моральное существо в своей свободе выше всякого закона природы, которому подчинены явления. Практический разум обладает высшим законом всех явлений – нравственным законом, который есть разумная воля в человеке. Воля сама определяет себя, и в этом ее «свобода. Она не может познать единство природы, но она свободна практически войти в него и быть в нем посредством своей разумной воли.

Вывод Канта о необходимости диалектики, о невозможности философского теоретического разума познать всеобщее не обескуражил Фихте. Основоположения Канта он систематически развернул из единого принципа и на этом основании развил теорию единства противоположностей в рамках субъективизма.

Фихте, признавая основным недостатком дуализм Канта, пытается развить его философию на ее собственной основе. Он следует основному принципу трансцендентального идеализма, где субъект выступает как исходное и как то, к чему все сводится в системе. Принцип субъективности становится деятельным, развивающимся из третьего – единства теоретического и практического разума.

Фихте, положив в основание своей системы «Я» (субъект), строит ее, развивая из «Я» ее моменты как ступени единого процесса познания, которое проходит субъект. Он одновременно действует и познает. «Я» начинает познавать ощущения, а посредством рефлексии ощущений оно полагает себя как созерцание. Затем рефлексия созерцания дает представление. Таким самополаганием «Я» доходит до разума, как способности суждения. Тем самым Фихте сознательно, строго в рамках субъективного идеализма, осуществляет развитие диалектического разума, на котором остановился Кант.

Таким образом, Фихте преодолевает дуализм кантовской философии и развивает деятельную основу «третьего» в сфере субъекта. Изначально «Я», как реальное и идеальное основания всякой определенности, абсолютно едины. Различие возникает в деятельности «Я» и существует для него как субъективное мышление, в качестве противоположной реальности. Здесь «Я» вступает в отношение с «не Я» и проходит ряд синтезов, каждый из которых есть противоречивая триада. «Я» имеет дело только со своей деятельностью, но в ней всегда остается некоторое «не Я», которое отличается от порождающей его деятельности и не поддается определению. «Не Я» у Фихте является толчком, как у Канта вещь в себе, и, таким образом, теория «Я» зависит от «не Я». Эта ограниченность теории «Я» служит для Фихте переходом для практического разума.

Основное положение практического разума – «Я» полагает само себя как определяющее «не Я». Фихте считает практический разум, по сравнению с Кантом, абсолютной деятельностью, которая определяет «не Я», чтобы освободиться от его противоположности, присущей теоретическому отношению. Через свою деятельность «Я» развивается от противоположности с «не Я» к тождеству с самим собой. В данном случае собственно само тождество как «отношение», «спайка», «связь» является третьим и главным элементом триады.

Поэтому самая важная диалектическая идея Фихте – это идея о самополагании абсолютного «Я» к развитию противоположностей. Они развиваются в различных формах теоретического и практического отношения субъективного и объективного самосознания. Чтобы возвратиться к конкретному всеобщему, противоположность «Я» и «не Я» принимает ряд форм, одна из которых состоит в том, что абсолютное «Я» выступает причиной того момента в «не Я», которому приписывается толчок, вызывающий бесконечную деятельность практического разума. Само «Я» является бесконечной причиной всякой определенности, поскольку оно, полагая себя, образует «не Я». Таким образом, внешнее создание движения или определение его начала из внешнего источника, требующее толчка извне, становится устранимым. Так «Я», полагая себя самого, тождественно себе самому, согласно Фихте, и в конце концов, полагается, как конечное, в одном смысле, а как бесконечное” в другом, и только таким образом разрешается противоречие.

Так как абсолютное «Я» развивает себя как бесконечное, то его деятельность направлена только на себя. Но поскольку тем самым «Я» ограничивает себя, его деятельность направлена на «не Я», которое порождено самим же «Я». «Не Я» есть объект самосознания, определение которого требует бесконечной деятельности «Я», благодаря чему эта деятельность оказывается объективной.

Неограниченная и ограничивающая деятельность для практического разума противоположны, но по существу представляют одну и ту же деятельность. Это происходит потому, что практический разум имеет дело с результатами деятельности, а не с абсолютным «Я». Соответственно собственной свободе, «Я» стремится определить «не Я», которое обладает всеми своими определениями посредством деятельности «Я». Но в процессе этой деятельности постоянно появляется неопределенное, потустороннее для практического разума «не Я». Поэтому «Я» не достигает бесконечного толчка «не Я», объект не вступает в действие, а остается субъектом.

Эта философия не достигает реального единства субъекта и объекта, мышления и бытия, остановившись на неопределенном дуализме. Ощущение, по Фихте, дано не вещью, а положено самим субъектом познания из самого себя, его свободным существованием. В его философии показано противоречие и предпринята попытка его решения, но Фихте, в отличие от Гегеля, не довел его развитие до конкретного тождества. В философии Фихте субъект выступает как деятельное мышление, или, точнее, самодеятельное, свободное, в рамках субъективности. «Я» всю объективную реальность должно производить из самого себя так, что все остается субъективной реальностью.

Субъективно-идеалистическое «Я» Фихте заменяет общим, абсолютным, охватывающим природу «Я», Шеллинг тем самым совершает переход от субъективного к объективному идеализму.

Основное понятие натурфилософии Шеллинга – это природа. Ее он понимает как постоянное объектирование бесконечного божественного субъекта, а задачу философии определяет как состоящую в том, чтобы понять происхождение вещей от бога или абсолюта, и, поскольку природа – это всецело реальная сторона в вечном акте объективирования субъекта, философия природы – первая необходимая сторона философии вообще.

Для Шеллинга природа есть живой организм, который стремится к своей высшей цели, выражающейся в человеке, в его разуме. Достоинство Шеллинга в решении этого вопроса заключается в том, что он сделал шаг вперед в сознательно-диалектическом понимании природы, он начинает расценивать бытие как абсолютную продуктивную деятельность, а природу – как процесс.

Философское познание в своей натурфилософии Шеллинг рассматривает как знание посредством «интеллектуального созерцания», которое представляет единство творческого акта и взгляда бога на свое творение. Такое познание он характеризует как абсолютно-свободную деятельность субъекта посредством созерцания, нацеленного на порождение своего объекта и созерцания. Такое созерцание есть интеллектуальное, по сравнению с чувственным, которое неспособно к порождению своего собственного объекта и отлично от созерцаемого. Интеллектуальное созерцание у

Шеллинга подобно созданию крупного художественного произведения, работе творческого гения. Сначала произведение «творится», а потом познается почему гений сотворил то, а не иное.

Основной для Шеллинга является попытка показать параллельность явлений сознания и явлений природы. Интеллект, который сам из себя производит формы сознания и соответствующие этим формам процессы природы, становится абсолютным духом объективного идеализма. Объективное (природа) и субъективное тождественны в единстве абсолютного духа.

Шеллинг дополняет трансцендентальную философию Фихте разделом, изучающим природу. При этом трансцендентальная история «Я», которую Шеллинг пытается изложить как научную систему, возвышает «Я» от человеческого до абсолютного «Я», из которого оно исходило. «Я» включает теперь объективное (природу) как свою собственную противоположность и становится субъектообъектом. Процесс опосредования природой в тождестве и в противоположностях привел Шеллинга к тому, что абсолютный мировой процесс (природа, история, становление самосознания духа) есть вечный круговорот. Шеллинг пытается показать природу как неосознанную предысторию самосознания в противоположность развитию человеческого сознания. Тождество субъекта и объекта он рассматривает, прежде всего, в особом аспекте параллельности природы и духа, которая представлена у него как саморазвитие разума. Природа с самого начала стремится к той вершине, которой она достигает благодаря разуму. Шеллинг приходит к представлению об общем процессе развития природы, которое при появлении человека привело к изменению естественного движения. В этом смысле философ воспринимал природу как продуктивный творческий процесс, творческую жизнь, в которой формы движения природы переходят одна в другую, и природа в целом поднимается от более простой к своей более сложной организации. Процесс происходит не во времени, а логически, в нем одновременно начинается развитие духа, который сначала ничего не знает о себе и создает Вселенную с ее обилием форм. Самая сложная организация приобретает форму человека, в котором природа уже может созерцать самое себя. Человек остается сыном природы, так как он есть дух от духа природы, порождение ее творческого развития.

По Шеллингу предсознательное «Я» совершает ход развития природы в конкретных механических, электрических, химических процессах (неорганическая природа). В чувствен-

ности, раздражимости органической природы в качестве формирующей силы подсознательное «Я» развивается до человеческого «Я», в котором осуществляется в качестве интеллекта, как абсолютный дух. Он представляет сознание, которое приводит динамическую иерархию природы и духа в единый мировой процесс.

Опираясь на имеющийся естественнонаучный материал своего времени, Шеллинг пытался развить в своей натурфилософии две идеи наукоучения: свойственное природе развитие, в рамках которого имеет смысл понятие организм как целостность, и понимание всех явлений природы как единства противоположностей. Шеллинг исходит из понятия бесконечной деятельности природы, соединяющей все свои формы в самоорганизующееся и самосохраняющееся целое. Природа есть всегда живая и самопроизводящая.

Шеллинг пытался доказать, что категории познания есть то же самое, что и формы движения природы, так как человеческий дух есть форма проявления абсолютного духа, охватывающего всю действительность. Механицизм был преодолен Шеллингом за счет того, что он истолковывал природу посредством понятия деятельности, как последовательности имманентных движений, и стал отстаивать принцип объяснения природы из самой себя, благодаря тому, что в деятельность природы ввел бессознательно действующий дух, как духовную силу творения, и форму существования материи стал раскрывать как живую организацию, в основе которой лежит понятие.

Шеллинг понимает динамическое продвижение природы вверх, исходя из противоречия между продуктом и продуктивностью. Он стал первым философом, который сознательно рассматривал процессы природы в целом, пользуясь диалектическим методом, Полярность Шеллинг рассматривает как противоречие и считает источником развития природы. В природе действуют противоположные силы: продуктивность и торможение. Вторая есть реализация позитивной силы продуктивности. За счет реализации продуктов природа себя объективирует, а объективирование есть раздвоение природы на деятельное и результат, на субъективное и объективное.

Шеллинг оказался первым философом, который выдвинул и попытался реализовать программу развернутой единой теории природы. Таким образом, перед Гегелем уже встала проблема систематизировать диалектические достижения в рассмотрении целостности мира, соединить формы субъективности Канта и Фихте и форму абсолютного тождества субъекта и объекта в идеализме Шеллинга.

Гегель раскрывает это многообразие в Логике в виде развития необходимых моментов, устремленных через процесс понятия к истине, а в философии природы и духа – в виде формаций превращения природы в дух. В такой логической картине, где всеобщее предстает перед нами как то, в чем существует все многообразие мира, разрешается, как главный вопрос о сущности отношения единичного и всеобщего. Именно в характере этих отношений усматривает центр тяжести Гегель: при этом он считает правильное понимание их важным настолько, что «заблуждающемуся в этом вопросе закрыт доступ к пониманию «спекулятивного» и к познанию истины».⁵⁰⁵

Новое в философии Гегеля заключается в том, что он стал рассматривать эти категории как «живые» моменты развития познания, по Гегелю, всеобщее, будучи внутренним, сущностью и природой предмета или явления, и единичное – внешней формой всеобщего, существуют неразрывно, как одно в другом и образуют в своем единстве особенное.

Выдвигая в качестве всеобщего идею, которая отождествляется в его философии с мышлением и духом, Гегель обосновывает свой идеализм, согласно которому везде и во всем существует идея, облаченная в особенные формы – собственные модификации. Но ни дух, ни мышление, ни идея у Гегеля не существуют в одиночестве, или, как он говорит, в «голом виде».

⁵⁰⁵ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о «конкретности Бога и человека»: в 2 т. Т. 1. СПб., 1994. С. 96.

Даже в логике, где выражено мышление в своем чистом виде, всеобщее существует только через свое проявление в особенных формах развивающегося понятия логических формах. Гегель подчеркивает, что его «идея» есть триада, выступающая только как единство противоположностей. Это обстоятельство и дает ему возможность с самого начала и до конца выдержать диалектико-триадический метод в рамках односторонности исходной позиции идеализма. Триада для Гегеля есть всеобщая идеальная форма, которая обязательно предполагает вместе с продвижением вперед одновременно возвращение. Вернуться к единичному на уровне постижения всеобщего – в этом суть идеи, которая становится разумом в процессе познания всеобщего природы и духа.

Поднимаясь на ступень разума, мышление оперирует только категориями, суждениями и умозаключениями, достигая уровня всеобщности, полной абстракции, где все – «серым по-серому». Однако было бы ошибочно предполагать, что подъем на этот уровень есть лишь удаление от чувственного, на самом деле подъем к разумному есть не потеря чувства, а возможность возвращения к нему, но одухотворенному. «Холодным» и рациональным может быть только схематичный рассудок, разум всегда «добр». Но тем не менее в мышлении разум оперирует формами, которые становятся моментами его развития, превращаясь в логику мышления. В триадических формах, осуществляя процесс мысли, она проявляет себя в суждении, умозаключении и понятии.

Логика нашего мышления, которая объективно опирается на тринитарную природу мышления, выражается в ее элементарной форме – суждении. Именно процесс суждения есть тот логически противоречивый путь к понятию предмета исследования, который наполняется конкретным содержанием, доходит до умозаключения и превращается в понятие.

Рассмотрим связи внутри суждения и между суждениями, а также субординацию между логическими формами. Первое, что мы обнаруживаем, когда рассматриваем логическое познание, заключается в том, что оно (в отличие от чувственного) находит свое выражение в слове, в языке, как определенной материальной оболочке мышления. Все логические формы, которые мы будем рассматривать, получают свое выражение через слово, но тем не менее слово (и это особенно важно подчеркнуть) не является логической формой, слово имеет грамматическую структуру, но не логическую. Грамматическая структура слова, которая находит свое выражение в корне, окончании, суффиксе и т. п., нас не будет интересовать, так как эта сторона дела есть предмет для грамматики. Предметом нашего разговора будет логическая форма мышления, которая с необходимостью не связана с тем или иным словесным выражением формы мысли. Примером этому может служить то обстоятельство, что народы (стоящие на одной ступени развития) обладают одной структурой мышления, но выражают ее в различной словесной форме. Именно это обстоятельство служит условием возможности перевода с одного языка на другой.

Если мы, например, скажем «стол» и на этом поставим точку, то мы тем самым выскажем только слово, которое не представляет никакой логической формы мысли, так как ни одна из форм мышления здесь не выражена. Но если мы скажем «стол есть вид мебели, имеющий крышку», то мы имеем здесь уже определенную форму мысли – понятие. Именно понятие как форма мышления позволяет нам, например, в немецком *der Tisch* или в английском *a table* увидеть русское слово «стол».

На чувственной ступени познания содержанием знания является качество в виде свойств, некоторые моменты количества в виде величины, и т. п., но нет знания сущности, необходимости и т. д., которое является содержанием логического познания. Логическое познание отличается от чувственного не только иными формами, но и иным, новым, более высоким содержанием. Логическая форма представляет собой сложившуюся в общественно-исторической практике структуру отражения в мышлении свойств и отношений объекта. Структура мышле-

ния есть некая триада, понимаемая в качестве определенного способа связи, составленного из трех элементов (субъект, предмет и связка).

В каждой мысли есть субъект – S, то, о чем говорится в мысли; предикат – P, то, что говорится о субъекте мысли. Помимо этих элементов имеет место связка, которая определяет отношение предиката к субъекту. Итак, формы мышления отражают связи и отношения объекта, поэтому каждая логическая форма выражает определенное содержание мышления.

Среди форм логического познания выделяются три формы. Первая форма – суждение, затем – понятие и, наконец, третья форма – умозаключение. Суждение есть самая элементарная и простейшая форма логического познания, что определяется структурой самого суждения и тем самым его содержанием. Суждение есть такая форма мышления, в которой что-либо утверждается или отрицается. Формализация структуры суждения позволяет обнаружить эту форму в виде следующего знакового обозначения: S – P. Это есть классическая форма суждения, которая по своей структуре состоит из трех элементов: S – субъект суждения (то, о чем говорится в суждении); P – предикат суждения (то, что утверждается или отрицается относительно субъекта суждения); и, наконец, третьим элементом суждения является «роза», а предикатом – «красная». Связь предиката с субъектом осуществляется при помощи связки «есть», «существовать». Правда, суждения (как логическая форма мысли) не всегда обнаруживает свои элементы в явном виде тогда, когда суждение выражается в языке. В славянских языках (например, в русском) мы не всегда употребляем связку в явном виде: мы не говорим «роза есть красная». В романской группе языков не всегда в явном виде употребляется субъект суждения. В немецком языке, например, *die Rose ist rot*, форма суждения выражена в явном виде. Но независимо от словесного выражения, суждение (как форма мысли) всегда содержит в себе три элемента: субъект, предикат, связку.

Когда суждение как форма логического познания считается самой элементарной и простой, то по сути дела речь идет о субординации логических форм мышления, в основу которой положены два принципа: всякая форма содержательна; и логическая значимость предиката.

Логическое значение предиката лежит в основе субординации форм познания, поскольку оно определяет вид суждения. Например, когда берется три суждения: «Роза – красная», «Роза – растение», «Роза – прекрасна», то следует обратить внимание на то, что субъектом суждения во всех случаях является «роза», во всех случаях мы имеет различные предикаты. В первом случае (роза – красная), содержанием знания является свойство объекта, относящееся к моменту качества, единичного свойства, а по этой причине сама форма этого суждения получает классификацию единичного суждения. Качественное суждение по характеру своего предиката не обнаруживает необходимости в субъекте суждения. Признак («красная»), который приписывается розе в случае единичного суждения, может быть, а может и не быть таковым: поэтому этот признак случайный (роза может быть и желтой). Таким образом, анализ суждения подобного типа показывает, что в нем (в этой форме суждения) находит свое отражение качественный момент явления объекта, который и является содержанием данной формы.

Принципиально иным по логическому значению предиката является суждение типа «роза есть растение». Здесь предикат выражает необходимость, то есть не то, что может быть, а может и не быть, а лишь только то, что обязательно присуще в качестве существования. Роза не может не быть растением. Из этого обстоятельства вытекает вывод, что суждение типа «роза есть растение» по содержанию знания, выраженного в нем, принадлежит более развитому мышлению, чем суждение типа «роза красная». Таким образом, единичное суждение исторически всегда предшествует суждению необходимости, находит свое оправдание в истории науки: например, в истории философской мысли известно, что понятию материи предшествовало представление о воде (у Фалеса), об огне (у Гераклита), об атомах (у Демокрита), когда предпринимались попытки все общее выразить через частное. Понятие материи формировалось в ходе развития философской мысли от осознания качественного описания материи

(это тот случай, когда понятие материи пытались определить через такие свойства как непроницаемость, неделимость, масса покоя, то есть такие свойства, которые «могли быть, а могли и не быть», так как с необходимостью не принадлежали материальному объекту) до осознания необходимости, когда описание материального объекта производилось при помощи свойств, с необходимостью присущих объекту (атрибутов). Поэтому атрибутивное представление о материальном объекте является более зрелым и высоким мировоззрением, чем известные нам ранние воззрения.

Историческое обоснование сделанного вывода о том, что единичное суждение предшествует суждению необходимости, позволяет обосновать и логическую субординацию форм познания.

Субординация форм логического познания в зависимости от логического значения предиката позволяет решить проблему отношения логического к историческому и потому найти обоснование логической структуре познания в общественно-исторической практике людей. (Более подробное рассмотрение связи логического с историческим будет в теории понятия).

Третье суждение типа «роза прекрасна» свойственно мышлению только в том случае, когда складывается идеал розы. А это связано с познанием предмета познания как целого во всей совокупности свойств этого объекта, поэтому такая форма суждения является наиболее развитой формой и по содержанию. Суждение понятия типа «роза прекрасна», или «дом хорош» предполагает развитую форму знания, которая находит выражение в оценочном суждении: знание предполагает содержание, что «дом, устроенный так-то и так-то, – хорош, поэтому оценочная работа мысли предполагает анализ свойств, их сравнение и синтез, т. е. работу мышления с многообразным знанием.

Логическая форма познания – суждение – имела виды: качественное суждение, суждение необходимости и суждение понятия (этими видами не исчерпывается теория суждения), раскрывает принципиальную природу суждения, обнаруживает движение знания в различных типах суждения и, наконец, позволяет осуществить переход к понятию.

Следует обратить внимание на то, что в суждении выражается отношение предиката к субъекту, которое отражает отношение мышления к бытию и является третьим связующим элементом, включающимся в единое и всеобщее. Это отношение раскрывается через предикат, его логическое значение. Связь субъекта познания с объектом знания протекает в том направлении, что предикат в суждении испытывает тенденцию раскрыть содержание субъекта полностью, но этого в суждении не достигается (такова природа этой формы мышления). Эта цель принципиально может быть достигнута в другой форме, в форме понятия.

В тринитарной логике процесс суждения представлен в качестве всеобщей формы, способ мышления и выступает в качестве всеобщего формального процесса, освобожденного от конкретного содержания. Суждение рассматривается только со стороны формы, независимо от какого-либо определенного эмпирического содержания. Но, безусловно, это не значит, что суждение вообще не имеет никакого содержания, своеобразие логики заключается в том, что сами логические формы становятся ее собственным содержанием.

В истории формирования логического происходит в рамках конкретных форм. Логика познания и есть по своей сути история познания, освобожденная от эмпирического содержания, содержанием которой являются сами логические формы. И при этом было бы неправомерно делать обратное рассуждение, а именно то, что эта форма суждения может быть наполнена любым содержанием; что стоит знать классификацию суждений, последовательность их видов, чтобы содержательный материал оформить в виде последовательного процесса суждения и тем самым, якобы, представить логику изложения этого содержания. Это было бы лишь наложением готовой схемы на имеющееся содержание, так как процесс суждения как всеобщая форма есть не внешняя форма по отношению к содержанию, а внутренняя форма, его импульс и источник движения и развития.

История познания, освобождая себя от эмпирического содержания, и при этом, образуя логику познания, показывает закон, которому подчиняется познание любого предмета. Этот закон является внутренним содержанием истории. Стало быть? Сделать обратный ход рассуждения невозможно, так как сам закон не наполняется содержанием. Он – не внешняя форма, а внутреннее явление, поэтому главное в методологии, понимаемой как «механизм» исследования, не наполнение содержанием формы как схемы суждений, а поиск в самом конкретном содержании диалектики суждений, как внутреннего процесса, и таким образом, обнаружение развития этого содержания.

Познавая всеобщее природы и духа – закон, мы познаем объективное, которое существует не только в предметном мире, но и в нашей голове в виде категорий, суждений и умозаключений. Познать объективное значит постичь природу предмета как материального, так и духовного, значит постичь всеобщее отношение – внутреннее отношение предмета, что уже является понятием, т. е. природой предмета, и есть именно то, что движется вперед и развивается, представляет деятельность познания.

Не механизм рассуждения есть метод живой триалектики, поскольку он навязывает неподвижность самому предмету, значит не считается с природой предмета, а способ раскрытия мыслью и языковой формой развития самого предмета.

Метод познания заключается в обнаружении внутренней связи – третьего – отношения в предмете исследования и в строгом следовании ходу процесса его развития, открывающемся в самом объекте. В этом и состоит внутренняя логика исследования.

При исследовании истории не группировка суждений применяется в анализе истории познания, а в самом развитии истории, в ее эмпирическом содержании, историческом материале обнаруживается триадическая связь суждений как всеобщих методов осознания человеком внешней природы и природы самого себя. В самой истории этот всеобщий способ имеется внутри конкретной формы, в любом объекте развития как его сущность, внутреннее. Цель исследования, познания объекта развития, – вскрыть сущность, скрывающуюся за внешней формой явления.

Высшим способом познания истины является логическое познание, поэтому процесс развития всеобщего получает форму этого развития – логического, ибо истина должна выступить тождественной самой себе со стороны формы и содержания.

В процессе суждения как развитии логического (понятия) также должна выступать триада в качестве единства содержания и формы.

В истории уже в философии Аристотеля имеется попытка разрешения данной проблемы. Логика Аристотеля отражается «в его теории суждения как единство формы и содержания, различия и тождества, единичного и общего. В обычном суждении «Сократ есть человек» Аристотель исследует внутреннюю его структуру, его анатомию, субъективно-предикативное отношение. Сократ как отдельное и человек как общее неразрывно связаны друг с другом, в суждении имеется тождество и различие общего и единичного, субъекта и предиката».⁵⁰⁶ Аристотель считает, что смысл, выраженный в суждении, не должен противоречить реальной действительности, и его определение суждения является единство в нем содержания и формы.

Аристотель рассматривает такие виды суждений, которые не допускают двойственного толкования и подчинены закону исключенного третьего. Основное произведение, которое он посвятил рассмотрению суждений – «Об истолковании». В нем суждения делятся на истинные и ложные. Для Аристотеля существуют лишь истинные суждения, но поскольку ложные все же имеют место, то это свидетельствует о несовершенстве человеческого знания. Истинные суждения – это формы мысли, в которых выражаются действительные факты, а ложность суждений обусловлена тем, что вещи и явления изменяются, или тем, что человеческие знания ограни-

⁵⁰⁶ История античной диалектики. М., 1972, С. 206.

чены. «... Она рассматривает не изменение суждений в зависимости от изменения предметов, а, наоборот, отношение изменений, происходящих в предмете, к одному и тому же суждению, как данному».⁵⁰⁷ Аристотель не только различает суждения на истинные и ложные, но и дает классификацию суждений по видам: суждение качества, количества и модальности.

Такие важные диалектические моменты в учении Аристотеля о суждении как процессе образования суждений от низших ступеней к высшим, от простых к сложным, связь общего с единичным, возможного и действительного, разумеется, были взяты последующими логиками на вооружение. «Гегель подчеркивает замечательную черту диалектики Аристотеля – соединение в ней строго эмпиризма с самым глубокомысленным умозрением. Он вынужден признать, что предметные определения Аристотеля не спекулятивные, а выражают эмпирически выведенные качества и свойства конкретной единичности».⁵⁰⁸ Сам Аристотель рассматривал свою логику как органон, всеобщий метод, однако, в конечном счете, он сводится им же только к дедуктивному и силлогическому методу.

Наиболее существенный вклад в развитие теории суждения после Аристотеля внес Кант. Его формальная логика представляет наивысшую для своего времени ступень формализации мыслительных конструкций. Его классификация видов суждений по качеству, количеству, отношению и модальности вошла во все учебники по формальной логике. Своеобразие кантовской концепции теории суждений заключается в том, что он попытался решить вопрос о том, каким образом сознание может оперировать общими понятиями, когда чувства имеют дело только с единичным. По его мнению, рассудок продуцирует наглядные представления, разум дает чистые основоположения, а способность суждения это то, что соединяет наглядные представления и есть уже акт самодеятельности субъекта и не имеет прямой связи с объектом. Кант понимает суждения как формы мышления и делит на аналитические и синтетические, а последние на апостериорные и априорные. «Своим различением между аналитическими и синтетическими суждениями Кант пытался установить точные границы применения формальной логики, с одной стороны, ставя и решая вопрос о природе синтетических суждений, Кант хотел дать обоснование той логике, которая могла бы решать проблему происхождения и предметности знания и быть «логикой истины», т. е. расчищая по сути дела почву для новой диалектической логики».⁵⁰⁹

Кант впервые в истории начинает видеть логические формы в категориях. Категории расцениваются им как принципы необходимого соединения представлений в сознании, стало быть, как принципы объективно (в кантовском смысле) значимых суждений. Кант делает фундаментальный вывод: основополагающими логическими формами оказываются не принципы общей логики, не основоположения аналитических суждений (закон тождества и запрет противоречия), а только всеобщие формы, схемы и способы соединения различных представлений в составе некоторого нового представления, которое является объединением разнородного и единством многообразного. Кант открыл принципы суждений «с объективным значением» и это стало его великой заслугой, но связать суждение с процессом развития удалось только Гегелю, что подчеркивала в своей работе о логическом познании российский ученый В. И. Шинкарук: «Выдающимся достижением Гегеля в области исследования логического строя мышления является введение в науку логики принципа развития. Гегель первым пришел к идее, что логический строй мышления человека сложился как исторический и что, следовательно, ключ к нему лежит в истории развития всей системы человеческого знания».⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Антонов Г. В. От формальной логики к диалектике (вопросы теории суждения), М., 1971. С. 15.

⁵⁰⁸ Малинин В. А. Диалектика Гегеля и антигегельянство. М., 1983. С. 32.

⁵⁰⁹ Шашкевич П. В. Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени. М., 1976. С. 168.

⁵¹⁰ Шинкарук В. И. Единство диалектики, логики и теории познания. Киев, 1977. С. 247.

Кант увидел в категориях принципы суждений «с объективным значением», но анализ мышления со стороны формы, формальный состав фигур суждения увидел уже другой мыслитель – Гегель. Развитие мышления в его философии рассматривается не как развитие мышления в голом виде, а как такое, которое в самом процессе развития с необходимостью облачается во внешнее, опредмечивается и таким образом реализуется, получая форму наличного бытия. В Логике развитие мышления представляет развитие логической идеи. Особенная форма, которую приобретает она в процессе развития, есть инобытие идеи. В качестве субстанционального в развитии логической идеи Гегель понимает понятие. Как начало развития оно имеет форму абстрактно-всеобщего, абстрактный момент развития, который еще не положил себя как развитие, а есть лишь возможность развития. В действительности, развитие понятия осуществляется тогда, когда всеобщее, образуя в различии свое «другое», в качестве которого выступает единичное, вступает с ним в единство. Это единство уже и есть особенное. Таким образом, в своем развитии через моменты всеобщего, особенного и единичного понятие реализуется, приобретает форму суждения. В этом плане Гегель отмечает: «Суждение есть понятие в его особенности...»⁵¹¹

Понятие, еще не получившее форму суждения, включает в себя возможность развития, но еще не есть это развитие, тем не менее, оно и есть источник развития самого себя. Необходимость быть деятельным, как божественная сила заставляет понятие реализоваться в своем развитии: «понятие как таковое не остается недвижимым в самом себе, вне процесса, как это полагает рассудок; оно, наоборот, как бесконечная форма целиком деятельно, есть как бы всякой жизненности и, значит, отличает себя от самого себя. Это положенное собственной деятельностью понятие распадение его на различие своих моментов есть суждение, смысл которого поэтому должен быть понят как обособление понятия».⁵¹²

Понятие в качестве внутреннего природы представляет собой абстрактно-всеобщее и становится конкретно-всеобщим, когда проявляет себя как самодвижение. В этом качестве оно есть отрицательное отношение к самому себе, а отрицание себя превращает его в «иное» всеобщего – единичное. Единство единичного и всеобщего, этих двух противоположных моментов, на которые раскладывается первоначально понятия силой самодвижения, является особенным суждением. Таким образом, оно представляет конкретное тождество противоположных моментов понятия.

В суждении понятие реализует себя и превращается из возможности в действительность, и процесс суждения есть процесс определения понятия.

В суждении внутреннее понятие «овнешивается», и тем самым всеобщее становится положенной особенностью, а «положенная особенность понятия есть суждение».⁵¹³ Для наглядности Гегель иллюстрирует процесс реализации понятия примером перехода зародыша растения в само растение. Зародыш «содержит в себе особенное корня, ветвей, листьев и т. д., но это особенное, однако, существует пока лишь в себе и полагается лишь тогда, когда зародыш раскрывается, что должно рассматриваться как суждение о растении».⁵¹⁴ Понятие, понимаемое как всеобщее, которое в качестве зародыша существует уже в бытии в виде категории, в чем уже содержится особенное логических форм, но содержится только в себе и полагается лишь тогда, когда понятие реализуется, должно рассматриваться как суждения качества, количества и т. д.

Итак, форма логического познания, в которой предикаты суждения получают единство и необходимую связь, – эта форма есть форма понятия, которая не существует помимо суж-

⁵¹¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. С. 350.

⁵¹² Там же. С. 351.

⁵¹³ Там же. С. 349.

⁵¹⁴ Там же. С. 352.

дения и является его результатом, поскольку полагание признаков понятия производится суждением. Понятие, таким образом, выступает как некоторая целостная совокупность определений, как единство многочисленных определений. Важно при этом заметить, что это единство определений положено в понятии в определенной, необходимой субординации, где связь определений осуществляется через логическую последовательность, в которой отражается исторический путь формирования понятия.

Понятие является наиболее развитой формой логического познания, а развитость его формы говорит, в свою очередь, о развитости содержания, поскольку в понятии отражается процесс формирования знания. Это свойство понятия является важным, поскольку опирается на принцип восхождения от абстрактного к конкретному. Категории абстрактного и конкретного отражают свойство знания обладать тем или иным содержанием. Конкретное есть знание, в котором содержание знания выражено через единство многочисленных определений объекта, а абстрактное, напротив, есть одностороннее знание, содержание которого ограничено.

Понятие разветвляется в целую систему знаний, в которой отражаются законы и формы бытия. В понятии находит свое отражение закон единства противоположностей и переход в новое качество, а восхождение от абстрактного к конкретному есть по сути дела выражение закона отрицания отрицания.

В действительности, в истории процесс познания выступает как развитие содержания предмета в логических формах суждения, в логике же процесс познания представлен как процесс развития понятия в особенных формах суждения. Рассмотрим сначала логический процесс суждения сам по себе, т. е. когда содержанием являются сами формы суждений, а затем – процесс суждения как форму выражения содержания самого предмета исследования.

1. Если мы рассматриваем суждение само по себе как логическую форму, тогда диалектика выражается в следующем: суждение рассматривается как форма противоречия между субъектом и предикатом, и оно является импульсом его развития. Субъект и предикат соотносятся как единичное и всеобщее, при этом всеобщее превращается из абстрактного в конкретное. Развитие суждения состоит в том, что всеобщность, которая вначале есть только чувственная всеобщность (суждение наличного бытия, наличное суждение), выражает затем совокупность всех свойств предмета, его абстрактную сущность (суждение рефлексии, особенное суждение), затем в предикате выражается род и вид (суждение необходимости) и, наконец, сущность проявляется как развитая всеобщность сужения понятия.

Суждение наличного бытия, рефлексии, необходимости и понятия, в свою очередь, делятся каждое на три вида, из которых первый и второй вид суждения являются односторонними моментами и в качестве противоположных сторон противоречия снимают себя в третьем, а это третье является основанием перехода суждения наличного бытия в суждение рефлексии. В свою очередь, суждение рефлексии переходит таким же образом в суждение необходимости и т. д. Например, в суждении наличного бытия первое суждение – положительное суждение – в силу своей односторонности переходит в отрицательное. Положительное и отрицательное суждения как абстрактные моменты содержатся в бесконечном суждении, и оно, будучи единством противоположностей, снимает себя, переходя в суждение рефлексии и т. д.

2. Если мы будем рассматривать процесс суждения определенного предмета в формах суждения, то противоречие между субъектом и предикатом в суждении выражается как противоречие между формой суждения и содержанием субъекта, которое он должен выразить. Стремление выразить в предикате понятие, природу субъекта, его всеобщее, и невозможность в форме одной определенности выразить всеобщее, толкает человека к поиску новой формы, которая наиболее адекватно должна выразить сущность субъекта.

Лишь конкретное тождество, которое включает в себя и различие, выступает в качестве суждения. Таким образом, триалектика, проявляющаяся в качестве единства понятия и познания, состоит в том, чтобы рассматривать определения как формы, рождающиеся из про-

творения положительное содержание, лишь благодаря этому она есть развитие и имманентное движение вперед. Субъективное мышление человека «идет» за объективным развитием. В единстве субъективного и объективного происходит деятельность разума, не привнося со стороны субъективного никаких добавлений. При этом предикат суждения, развиваясь, не укладывается в рамках определенности одного суждения. Одно суждение в своем предикате не в состоянии показать конкретно-всеобщее, которое является единством многообразия различных определений предмета, а может выразить лишь абстрактно-всеобщее. И только через свое развитие суждение выражает конкретно-всеобщее, добираясь до суждения понятия как результата (вместе со своим становлением), в котором должна быть выражена природа предмета. Таким образом, и в процессе суждения работает метод восхождения от абстрактного к конкретному.

Через «исполнение» связи моментов суждения осуществляется переход к умозаключению. Оно есть основа суждения, то, что скрывалось внутри процесса развития суждения. Развитое суждение – суждение понятия – становится элементом умозаключения. Следуя принципу единства онтологии и гносеологии, предметности и понятия, формы умозаключения рассматриваются в качестве овеществленных форм деятельности мышления. Как и суждения, умозаключения отражают то, что существует объективно. В истории они складывались как «аксиомы» практики мышления.

Классической, включающей все исторические достижения логики, считается классификация умозаключений Гегеля. Она отвечает и всем требованиям триадического мышления, включая следующие три вида: умозаключения наличного бытия, рефлексии и необходимости. Они представляют собой ступени «наполнения», точнее, конкретизации и развитие среднего термина, роль которого сначала особенное (первый вид), затем единичное (второй вид) и всеобщее (третий вид). Такая интерпретация умозаключений позволяет связать их с различными этапами процесса познания.

Собственно, умозаключение есть сочетание нескольких мыслей, из которых имеется возможность получить новое знание. Но умозаключение есть не всякая случайная связь суждений и понятий: оно представляет собой необходимую связь. В виде примера формализованная схема умозаключения выглядит следующим образом:

Все люди – смертны.

Сократ – человек.

Следовательно, Сократ смертен.

По структуре умозаключение есть единство следующих элементов: P представляет собой форму суждения и носит название большей посылки (Все люди смертны). $S - P$ тоже есть форма суждения и носит название малой посылки (Сократ-человек). И, наконец, третий элемент ($S - P$) носит название вывода (Следовательно, Сократ смертен). Данная форма умозаключения, которую мы рассматриваем, осуществляет движение мысли от общего к частному (то есть переход от общего правила к частному случаю). Это движение (от общего к частному) получило название дедуктивного умозаключения.

Таким образом, в умозаключении осуществляется определенная связь. Субординация форм мышления, которая дает развитие знанию. Всякая форма мысли, которая должна быть оправдана (при оправдании), является умозаключением, так как предполагает посылки. Поскольку из одной формы мысли с необходимостью вытекает другая, то она есть основание, которое вызывает следствие. В умозаключении движение мысли может осуществляться не только путем от общего к частному, но и от частного к общему (что мы уже видели при анализе движения понятия). Эта форма умозаключения (от частного к общему) получила название индуктивного умозаключения. У истоков индуктивного метода (умозаключения) лежит определенный антитезис дедукции: не потому Сократ смертен, что все люди смертны, а, наоборот, все люди смертны потому, что Сократ смертен. Оба указанных вида умозаключения основаны

на связи частного и общего. Но эта связь из различных гносеологических принципов. Дедуктивное умозаключение своим гносеологическим истоком полагает убеждение в том, что общие понятия содержат в своем объеме понятия частные. Гносеологическим источником индуктивного умозаключения служит убеждение, что общее находит свое основание в частном.

Таким образом, движение мысли в логических формах осуществляется по определенным законам, которые ведут мышление от рассудка к разуму, и в рамках разумного. Эти законы обладают всеми признаками законов науки: объективность, необходимость, существенность, общность, устойчивость.

В процессе формирования понятия посредством логических форм суждений и умозаключений субъективное мышление познает сущность предмета исследования, достигает объективной истины.

3.4 Тринитарная природа духовности: душа, дух и Бог

В настоящее время появилось много литературы духовного характера: богословская, мистическая, эзотерическая, оккультная, но, несмотря на это, все же мы очень мало можем узнать о душе и духе человека. Фундаментальных исследований о человеке как существе духовном – нет. В основном в научной литературе по прежнему человек изучается как биосоциальное существо. Что же такое человек, как духовное существо, и что такое духовность? Развивается ли она? Совершенствуется ли человек как существо духовное, или наоборот, деградирует? Что дала ему новая технотронная эра, век информации и сетевой коммуникации?



Ученые, инженеры по-прежнему пытаются воспроизвести механизм человеческого разума, хотя разум и механизм являются абсолютно разными по своей природе явлениями действительности. Природа разума – не механическая, не химическая, не биологическая, и даже – не социальная; у разума, как мы рассмотрели, – собственная природа, обусловленная познанием и раскрывающаяся в нем. Вопрос может стоять о соотношении духа и разума, их понятий, а для этого необходимо раскрыть понятие духа и духовности вообще.

В онтологическом аспекте в классической философии дух противопоставляется природе в целом. В отличие от того, что в природе господствует необходимость, «духом» управляет свобода. В человеке, в его сознании «необходимость» природы в процессе познания становится осознанной, таким образом, имеет место свобода познания в познании необходимости. Т. е. познавать свободно – как хочешь и сколько хочешь, можно только проявлением самого всеобщего закона (необходимости). Свобода духа поэтому может заключаться в самом процессе познания закона природы, Бога, самого себя, поскольку только процесс познания не имеет границ, не ограничен никем и ничем, поэтому безграничность, беспредельность, бесконечность обуславливает свободу человека в познании и самосознании.

Разговор о духе может происходить в разных аспектах. В религиозной литературе есть понятие Божественного духа, святого духа, души и т. п. В философской литературе встречаются понятия человеческого духа, мирового духа, духа Земли, абсолютного духа. Начнем с философского понятия человеческого духа, которое является наиболее распространенным и близким всем. В отличие от человеческого разума, проявляющегося в процессе познания человеком мира и природы самого себя на высшей ступени триады – чувства, рассудок, разум, человеческий дух – это понятие, которое является высшей ступенью в триаде – тело, душа и дух.

Элементы триады взаимосвязаны и взаимообусловлены только в непосредственном отношении. Душа через чувства связана с телом, дух уже не имеет к телу непосредственного отношения, он, как и разум, – свободен и сам может влиять на душу и тело.

Следует отметить, что понятие души есть во всех религиях, но категория духа в некоторых отсутствует. Это свойственно тем религиозным направлениям, где божественной субстанцией является мировая душа. Так, например, в индоарийском брахманизме Брахма – это всеобщая душа, существующая во всем, но в разных формах. Согласно теории реинкарнации душа – вечная, непреходящая извне, по сути всегда одна и та же, не умирает, а лишь воплощается в различные формы, меняя их как определенные жизни. Платон, разделяя эту точку зрения, считал, что душа в теле не живет своей истинной жизнью, ее «настоящий дом» в мире идей и идеала. В диалоге «Федр» он говорил: «Когда мы живем, душа умерла и похоронена в теле, словно в могиле, а когда мы умрем, то душа живет своей собственной жизнью».⁵¹⁵ Платон был убежден в идеальной сущности души и истинном, свободном существовании ее вне тела, до обретения тела и после смерти тела.

Аристотель, рассуждая о душе, имеет в своих сочинениях отдельный раздел, который так и называется «О душе». В нем он связывает ее с эйдосом (идеей), который в материальном теле является формой и заключает в себе душу как потенцию жизни, а в живом теле он становится душой в качестве принципа жизни, душа в нем является тем, что определяет жизнь, собственный эйдос души Аристотель называет Умом. Душа определяет ум к работе, обеспечивая его энергией, ум же есть эйдос всех эйдосов.

Хотя само тело, наделенное жизнью не может быть душой, поскольку оно есть нечто, принадлежащее субстрату, и скорее само есть субстрат и материя. Таким образом, душа есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью, сущность же (как форма) у Аристотеля есть энтелехия; поэтому душа – это энтелехия живого тела. Так

⁵¹⁵ Платон. Сочинения. Т. 2. С. 40.

же как зрачок и зрение составляют глаз, так и душа и тело составляют живое существо, поэтому душа неотделима от тела, так же, как неотделима какая-либо часть ее.

Человек, занимающий высшее место в природе, отличается от других животных наличием разума (разумной души). Аристотель отмечает, что и структура его души, и строение тела соответствуют этому более высокому положению. Оно сказывается в прямохождении, наличии органов труда и речи, в наибольшем отношении объема мозга к телу, в обилии жизненной теплоты и т. д.; познание выступает деятельностью ощущающей и разумной души человека.

Если согласиться с тем, что ощущающая душа связана с чувствами и телом и неотделима от него в организме, то разумная душа человека, как отмечает Аристотель, есть нечто другое – «эйдос всех эйдосов». Вероятно именно ее можно назвать духом.

Если душа отличается от человеческого духа тем, что ей свойственно не только нечто духовное, но и чувственное проявление, еще связанное с телом, то следует подчеркнуть, что духовная природа человека уже не связана с чувствами непосредственно, она совершенно другого свойства, а именно, для «духовного» существует абстрактный уровень сознания, который не имеет непосредственного отношения к проявлениям тела – чувствам, эмоциям, аффектам. Абстрагируясь от них, сознание доводит человека до уровня разумного мышления. Душа же, будучи связанной с телом есть проявление чувств, но не тех, которые относятся к пяти органам чувств физического тела, дающих сенсорные ощущения, а таких, которые вырабатывают ощущения психического характера: радость и отчаяние, смелость и страх, восхищение и раздражение, восторг и душевную боль, любовь и ненависть и т. п.

Известный русский философ Л. С. Франк, предпринявший философское исследование понятия души, в качестве вывода в своей книге «Душа человека» пишет: «под душой мы разумеем здесь, в завершающем итоге нашего исследования, именно конкретное единство центральной духовно-формирующей инстанции душевного бытия с формируемой ею стихией душевности, – есть своеобразное начало, промежуточное между временным потоком эмпирического телесно-предметного мира и актуальной сверхвременностью духовного бытия и в силу этой промежуточности соучаствующее в той и другой сфере бытия. Этим мы приближаемся к древнему, по существу платоновскому пониманию души как посредника между идеальным миром духовного бытия и чувственно-эмпирическим миром временной жизни».⁵¹⁶

Современный российский мыслитель М. В. Белов в своем труде «Философия философии» предлагает следующее определение: «Душа есть данная природой внутренняя идеальность человеческой сущности как ее исходное начало. В своем существовании душа всегда единична».⁵¹⁷

Душа, занимая срединное место в развитии «идеального», или «эйдоса» между чувственной природой и собственно духом, является первой ступенью развития самого духа, того, что уже представляет духовное, но еще не свободно от природной чувственности. Чувства души отличаются от чувств, которые дают органы тела, тем, что они одухотворенные. При этом душа, устремляясь к разуму, совершенствует себя и превращается в дух. Основа души коренится в единстве природы и разума, соединяя их, она превращает внешнее (чувства тела) во внутреннее, где внутреннее представляет собой уже дух. Это происходит таким образом, что душа, размышляющая над вечностью, над природой бытия, над всеобщим единством многообразия и действующая согласно этой природе, наполняется способностью разумного мышления. Поэтому только когда душа становится разумной, она превращается в дух. Неслучайно иногда говорят о неразумной душе, но невозможно встретить словосочетание – неразумный дух. Таким образом, разум, делая душу духом, являясь ее основой, становится законом духа, в котором содержится разумное отношение к действительности и нравственное содержание.

⁵¹⁶ Франк Л. С. Реальность и человек. М., 1997. С. 206.

⁵¹⁷ Белов М. В. Философия философии. Пермь, 2003. С. 91.

Поэтому он является еще и нравственным разумом, и когда речь идет о человеческом духе, то в нем предполагается содержание в качестве разумного, нравственного, гуманного отношения.

В русской религиозной философии второй половины XIX и начала XX веков много суждений о духе. Так, Л. С. Франк считает дух светом, в прямом и переносном смысле, противопоставляет его тьме, рассматривает как нечто абсолютное и противоположное ей. Все же человеческий дух является более сложным явлением мира, которому свойственна саморазличимость, противоречивость и единство сознания. Делая себя предметом и познавая себя, он возвращается к единству с самим собой и в этом приобретает бесконечность и свободу.

Когда в философии говорят о мировом духе (это понятие уже не встречается в современных философских исследованиях), речь идет об общественном сознании, о развитии общечеловеческого сознания, понимаемого в планетарном масштабе.

В классической философии мировой дух – единая всеобщая субстанция, развивающаяся в своей подлинной действительности в субъект. Быть субъектом – это значит быть творческим, деятельным, и это считается основной чертой духа. Мировой дух в философии Гегеля это дух, где субъектом является человеческий род, у В. И. Вернадского – общечеловеческая мысль порождает единый дух. В. И. Вернадский говорит о всеобщей мысли человечества, ее развитии, считает сферу человеческого мышления планетным явлением, а свою главную книгу называет: «Научная мысль как планетное явление».⁵¹⁸ Пьер Тейяр де Шарден уже решительно утверждает: «Идея Духа Земли возможна...»⁵¹⁹ и далее: «Невозможно усомниться – великая машина человечества создана, чтобы действовать, и она должна действовать, производя сверхизобилие духа. Если она не функционирует или, точнее, если она порождает лишь материю, то значит, она работает на обратном ходу...».⁵²⁰

В современном энциклопедическом словаре по философии понятие духа представлено в нескольких аспектах: «1. Высшая способность человека, позволяющая ему стать субъектом смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преобразования действительности; способность, открывающая возможность дополнить природную основу индивидуального и общественного бытия миром моральных, культурных и религиозных ценностей; играющая роль руководящего и сосредоточивающего принципа для других способностей души. 2. Сверхприродная, правящая миром сила, к которой человек может быть активно или пассивно причастен. 3. Внутренняя сущность, смысл человеческой личности».⁵²¹ М. В. Белов предлагает следующее определение: «Дух есть необходимое развитие идеального начала, определяющее смысл, организацию и характер существования вообще. Дух может пониматься и как достоинство личности (субъективный дух), и как объективная межличностная и всеобщая действительность (объективный дух)».⁵²²

Производя духовность, человек участвует в творческом процессе, с другой стороны, – в результатах творения, – остается и живет человеческий дух. В истории человеческая духовность хранится в рисунках, картинах, скульптурах, книгах, поэтому, рассматривая и изучая их, мы можем познать дух эпохи, дух времени. За отдельным предметом творчества скрывается человек, поскольку там сохранилась частичка его души. Во времени разрушается телесность творящего человека, но созданное им, как то, во что была вложена его душа, живет. Продукт творчества человека есть нечто новое, то во что он «вдохнул» жизнь и оставил для самостоятельной жизни. Таким образом, человеком одухотворяется материальное, оживая, оно начинает жить независимо от создателя. Мистика творческого процесса заключается в том, что в его

⁵¹⁸ Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. Кн. 2. М., 1977.

⁵¹⁹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 201.

⁵²⁰ Там же. С. 203.

⁵²¹ Философия: энциклопедический словарь / под ред. Д. А. Ивина. М., 2006. С. 255–256.

⁵²² Белов М. В. Указ. соч. С. 91.

результате время застывает, минута соединяется с вечностью. Живое и временное живет вне времени, и тем самым в нем «живет» вечное, а оставленная в нем часть вечного человеческого духа «смотрит» через текущие века на всех, способных ее увидеть, понять и почувствовать.

Духовность проявляется также в процессе приобщения человека к духовным ценностям, которые образуются из представления об истине, добре и красоте; свободе и Боге. В этом аспекте духовность выступает в качестве системы общечеловеческих ценностей, формирующих культуру и составляющих сущностную основу становления личности. Но поскольку духовная культура каждой цивилизации, любой исторической эпохи и всякого народа складывается на основе представлений об истине, добре, красоте и свободе, они также должны входить в понятие духовности, определять уровень развития духовной культуры, составлять грани ее целостности, являясь тем, что формирует и развивает духовную культуру отдельной личности. Определяя духовность любой цивилизации, следует отметить, что она представляет систему общечеловеческих ценностей, складывающихся на основе определенных представлений об истине, добре, красоте, формирующих культуру и составляющих сущностную основу становления личности.

Поскольку в религии и в философии человек ищет одну и ту же истину, хочет понять и объяснить, что такое Бог, следует отметить, что существует большое многообразие его определений: для философа, например Бог – может представлять абсолютный дух, наделенный абсолютным разумом, или вечный принцип, сущность, живой закон жизни, проникающий везде и все объединяющий, созидающий или разрушающий, а затем воссоздающий. Для обыкновенного человека Бог может пониматься как духовная личность, обладающая качествами абсолютной силы, любви, справедливости и мудрости.

Одно дело доказать, есть ли Бог (доказательство бытия Бога), другое дело – показать как мы можем Его познать и можем ли мы Его познать? И третье – ответить на вопрос что такое Бог? Традиционно отмечают три доказательства, касающиеся бытия Бога: онтологическое, космологическое и темологическое. Посредством доказательства онтологического мы постигаем Бога как первосущество – субстанцию. Космологическое дает идею о Боге как первой причине всякого бытия и жизни не требующей никаких условий для своего собственного бытия. Бог определяется как внемировая творческая сила, вызвавшая мир из небытия. Телеологическое доказательство заставляет признать Бога в качестве существа бесконечно разумного и нравственного. Таким образом, Богу свойственно чистейшее самоопределение, и он выступает верховным законодателем, судьей мира и представителем высшей справедливости. Как безусловно разумное и свободное существо, всегда и всецело обладающее своими совершенствами, со всеобщим ведением и совершенною волею, свободное от внешней необходимости, Бог есть совершенный дух и Личность. Свойства, которые присущи Богу, отмечаются следующие: как верховному существу и верховной причине мира – всемогущество; как художнику целесообразного устройства мира – премудрость; как верховному законодателю нравственного мира – правосудие, благость, святость и прочее, и прочее. Так как в Боге заключаются идеалы всех для нас мыслимых совершенств, то Бог есть существо внереальное – идеал истины, добра и красоты.

В истории философии, если обратиться к ее началу, – Античности, можно привести следующие примеры определения Бога. Космологические доказательства можно увидеть у Гераклита, например он считал: «Бог – это умный огонь»,⁵²³ видимо потому, что он все создает и все уничтожает в своем процессе горения. Огонь, представлялся формой воплощения бога (логоса). Недаром Гераклит говорит, что «на огонь все обменивается, и огонь на все». Именно огонь, среди наглядно воспринимаемых проявлений реальности, наиболее подобен всеохватывающему и внутренне сражающемуся принципу бытия. Кроме того, Гераклит употребляет

⁵²³ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 180.

слово «бог» как синоним «логоса», он стремится объяснить логос как такое всеобщее в мире, которое включает в себе единство противоположностей, не является индивидуальным и единичным, а представляет собой всеобщий принцип.

Теологическое доказательство древнего происхождения встречается у Анаксагора. Наблюдая целесообразное устройство мира, он пришел к идее о верховном уме. Точно так же Сократ и Платон в устройстве мира видят доказательство существования высочайшего разума.

Для Аристотеля Бог – это всеобщая причина движущего и изменяющегося мира. Причем мир он рассматривает только исходя из того, что в нем существует многообразие противоположностей, но в этом меняющемся многообразии он видит неизменное и постоянное, и оно является причиной изменения: «То, чем вызывается изменение – это первое движущее, то, что изменяется – материя; то, во что она изменяется, – форма».⁵²⁴ Но «имеется еще то, что как первое для всего движет все».⁵²⁵ Это вечная неподвижная сущность. Она сама по Аристотелю есть деятельность, и она же есть ум: «То, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум, а деятелен он, когда обладает предметом мысли... деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть Бог».⁵²⁶

Неоплатоническая идея Бога заключается в том, что это божественная сущность, которая путем «эманации» (излияния) выделяет из себя мировой ум (мир идей), затем мировую душу, состоящую из отдельных душ людей и ангелов, и, наконец, чувственный материальный мир в своей множественности, оставаясь при этом сама единой. Прокл писал: «Благо и единое тождественны, ибо тождественны благо и бог. Ведь то, выше чего ничего нет и к чему все стремится, есть бог».⁵²⁷

Онтологическое доказательство в общих чертах намечено Августином и сформулировано Ансельмом. Оно из присущего нашему сознанию понятия о Боге выводит реальное существование Бога. Августин считал, что Бог – существо, представляемое все совершенным, имеет бытие не в одном только нашем представлении, но и в действительности. То же самое Ансельм выразил в том, что Бог есть существо всереальное, совокупность всех реальностей; а поскольку бытие относится к числу реальностей, поэтому необходимо признать, что Бог существует. Ансельм считал, что Бог – это Благо. Оно само по себе есть первичное бытие, которое превосходит все, что существует, и это Бытие, которое называется Богом.

Фома Аквинский, опираясь на знание аристотелизма, доказывал, что «необходимо дойти до некоторого перводвигателя, который сам недвижим ничем иным; а под ним все понимают Бога». «Бог – это первичная образующая причина»⁵²⁸ – пишет Фома Аквинский в «Сумме теологии». Он отмечает: «Необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую саму по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но самое составляющую причину необходимости всех иных; по общему мнению – это есть Бог... Сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всяческого совершенства; ее мы именуем Богом... Разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем Богом».⁵²⁹

Николай Кузанский назвал Бога «абсолютный максимум», который был в его философии одновременно и абсолютным духом и абсолютным разумом.

⁵²⁴ Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 302.

⁵²⁵ Там же. С. 305.

⁵²⁶ Там же. С. 310.

⁵²⁷ Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. 4. 1. М., 1969. С. 570.

⁵²⁸ Аквинский Ф. Сумма теологии. Ч. 1. Киев; М., 2002. С. 3.

⁵²⁹ Там же. С. 44–45.

Декарт считал, что Бог может мыслиться только как необходимо существующее существо, причем в таком смысле, в котором это необходимое существование полностью снимает все свободные свершения.

Спиноза понимает Бога как субстанцию: «Под Богом я разумею существо бесконечное, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность».⁵³⁰ Бог Спинозы является имманентной причиной всех вещей, а не действующей извне, следовательно, он неотделим от вещей, исходящих от него. Это абсолютная необходимость существования совпадает со спинозовским пониманием свободы, т. е. зависима от самой себя. Такая необходимость абсолютна, поскольку «Бог-субстанция» дан в качестве причины самой себя, от него неизбежно проистекают бесконечно во времени и в пространстве бесконечное множество атрибутов и модусов, образующих мир.

Декарт определил противоположность между материей и духом как противоположность между протяженным и мыслящим и тем самым как бы разделил универсум на два мира – мир мышления и мир протяженности. У Спинозы Бог сам – бесконечное мышление и сам – бесконечная протяженность.

По учению Спинозы, мир не есть Бог, но, наоборот, Бог есть мир или мир вообще, т. е. его бытием непосредственно положена тотальность определений этого бытия. Однако из этого не следует, что все есть Бог, как обычно понимают пантеизм, но что Бог есть все, это не означает, что Бог есть по своей сущности все, так как эта сущность остается всегда простой и единой, а означает только, что он есть все по своему существованию.

Лейбницу со своей монадической концепцией приходится в конечном итоге признать наличие одной субстанции, поскольку он мыслит монады, либо подчиненными друг другу, либо господствующими друг над другом, что неизбежно приводит его к изначальной монаде, к доминирующей над всем мировой монаде. Эта изначальная монада у Лейбница есть Бог, он и есть единственная субстанция. Монады следуют из Бога у Спинозы. Лейбниц прибегает к физическому образу, Спиноза пользуется геометрическим подобием, по сути определяя Бога одинаково. Кант считает, что рационально рассуждая, двигаясь через ряд условий к безусловному, разум приходит к идее Бога. Регулятивный принцип разума, по Канту, в следующем: идя от целостностей, а затем и ум, который есть всем умам ум, а также добро, которое есть добро всякое доброте. Кант показывает путь разума и его общую логику, которые рождают идею Бога. Таким образом, получается что все рациональные доказательства бытия Бога не доказывают бытие Бога, а лишь иллюстрируют стремление разума его постичь. Разум же действует здесь по законам бытия Бога, это показывает то, что разум развивается по определенным законам, а откуда берутся эти законы, что является источником высших идей, таких как идея Бога, человек знать не может, так как разум в своем движении к истине ограничен. Для него есть такие области, куда он проникнуть не может, и которые Кант называет «вещами в себе», так как воздействуя на нас, они все же остаются для нас непостижимыми рационально. Кант, придя в теоретической философии к идее Бога, но считая ее непознаваемой в практической философии, устанавливает, что вера в существование Бога есть требование нравственного закона. Он мыслит Бога как абсолютно духовную и нравственную личность.

Бог, по Гегелю, абсолютный дух, вечно раскрывающийся в разнообразных формах конечного бытия и сознающий себя только в ограниченных разумных существах.

Бог, по Фейербаху, – это объективированная абстракция, существующая лишь в головах людей. «Бесконечная или божественная сущность, – пишет он в работе «Сущность христианства», – есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо». Так, в сознании совершается переворачивание действительных отношений: подлинный творец Бога – человек ставится в зависимость от

⁵³⁰ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. М., 1957. С. 361.

последнего. Чем больше атрибутов приписывается Богу, тем беднее становится человек, ибо все эти атрибуты он отнимает у себя.⁵³¹ Фейербах стремится возродить у человека чувства самоутверждения и достоинства.

Одним из современных направлений, исследующих причины развития в мире, является синергетика. К понятию Бога она приближается через изучение образования и развития системы, ее стабильности и нестабильности, соотношения хаоса и порядка в мире. Если Гегель систему рассматривал как божественный порядок, господствующий над хаосом, через установление гармонии отношений многообразного мира, то синергетику интересует сам «механизм» установления порядка в хаосе.

Гармония понимаемая как определенное соотношение, упорядоченное в стройную систему многообразия, где каждому определена своя роль и назначение, нарушаясь переходит в

Дисгармонию и хаос. Гегель отмечает: «Бог господствует над миром природы и царством духа, он есть абсолютная гармония обоих, он порождает эту гармонию и осуществляет ее».⁵³² «Гармоническое... есть ощущаемое в различии единство, как симметрия в архитектуре... За счет гармонии мир образует целое, единую, замкнутую систему, все части которой соответствуют друг другу и своим взаимодействием способствуют в итоге одной и той же деятельности. Ни одна из этих частей не может измениться без изменения других, и, стало быть, каждая из них, взятая сама по себе, должна указывать на все другие».⁵³³ Единство удерживает многообразие, чтобы был мир в целом один и тот же. Он третья двух противоположностей – материального многообразия и идеального единства (закона связи). Он тот же самый, пока удерживает это противоречие, но новое в нем рождается, когда нарушается равновесие, когда нарушается покой, когда появляются новые противоречия и обнажаются новые противоположности, когда нарушается троичная система и появляется хаос, это и есть с точки зрения синергетики бифуркация.

В некоторых философских концепциях вместо Бога употребляется категория «Абсолют». Абсолют является философским понятием, представляет собой закон или начало, на котором зиждется Бытие и Небытие Космоса. Это то, что удерживает мир в единстве, управляет миром, приводит его многообразие в единство. Это такое понятие, которое персонифицируясь, превращается в Творца Вселенной, в Единого Бога, Властелина Вселенной, Создателя мира. Человеческий мир подчиняется тем же всеобщим законам. Его многообразие, проявляющееся в народах, государствах, регионах мира должно придти к целостности, тотальности и гармонии.

В настоящее время стимулом, развивающим человеческий мир, стала всеобщая задача решения общепланетарных проблем, которые объединяют наш противоречивый и чрезвычайно разнообразный мир в целостность. «Это способствует формированию всепланетного сознания, в центре которого – обостренное мироощущение и понимание того, что разделенный всевозможными границами, экономическими, политическими, идеологическими, национальными перегородками противоречивый мир в то же время в своем фундаменте имеет некую общность, стягивающую в связующее единство, которое и придает ему целостность».⁵³⁴ За классовыми, формационными, религиозными, мировоззренческими различиями все более социально значимо проявляется их противоположное – общечеловеческое начало, а именно накопленное общее богатство материальных и духовных достижений человечества, общечеловеческие ценности, за которыми стоит «работающий крот» – человеческий разум.

⁵³¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1955. С. 320.

⁵³² Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 224.

⁵³³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 545–546.

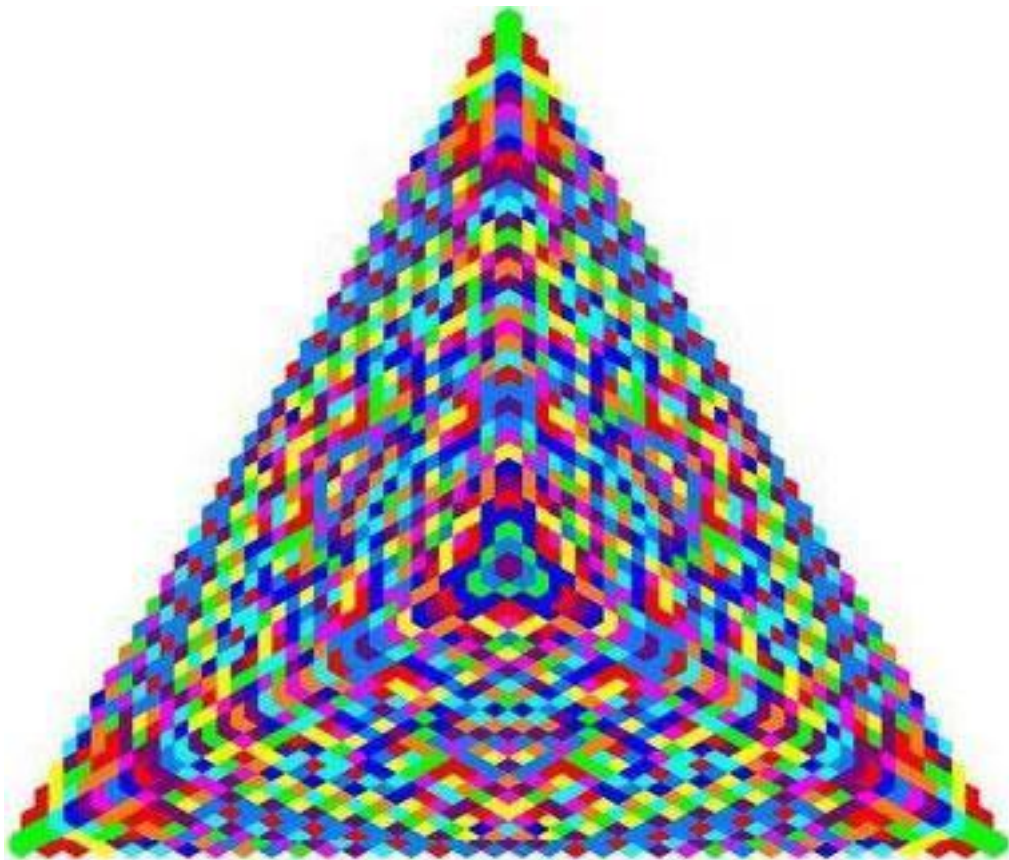
⁵³⁴ Баталов Э. Я. Единство в многообразии – принцип живого мира // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 24.

Реальное наличие общечеловеческих ценностей в обществе потенциально обеспечивает мироцелостное его качество. По мере их воспроизводства культурами народов они проявляют себя в международном общении, всемирной коммуникации, приобретающей многообразные формы, становятся основой мышления и мировоззрения. В этом процессе формируется все более плотная целостность мира.

Разработка и осуществление мер по разрешению глобальных проблем и порождаемых ими кризисов общечеловеческого масштаба ведет к утверждению новых форм единства и целостности мира, иной, чем взаимозависимость субъектов всемирно-исторического процесса. Преодолевая трудности, находясь в историческом цейтноте, человечество находится в поиске решения противоречий. На базе достижения компромиссов между разнородными интересами, отношением к ценностям формируются элементы новой мироцелостной системы. Внутри сил хаоса с необходимостью возникают силы единства: «Приближается утро, но еще ночь».

В любом случае, уникальна ли земная цивилизация и человеческий разум, или существуют другие разумные миры, человечеству самому нужно при помощи того разума, который ему присущ, обустроить свою планету. Об этом говорит и закон триединства, и тенденция, наметившаяся в эмпирической действительности. Какие бы сверхразумные цивилизации ни существовали и какие бы эксперименты ни проводили над разумным и неразумным человечеством, у него, у земного человечества, своя цель и условия для счастливой жизни – духовное совершенствование, соблюдение морального закона, который имеется внутри каждого отдельного человека и является объединяющим началом целостности человечества, – нахождение своих путей единства с природой и Вселенной, это и есть осуществление божественной задачи и приобщение к Богу.

Глава IV. Конкретные формы триединства



- 4.1 Триадическая концепция культуры (478).
- 4.2 Тринитарная природа личности (492).
- 4.3 Триадичность как логическая основа права (511).
- 4.4 Триадические парадигмы социального и политического развития (531)

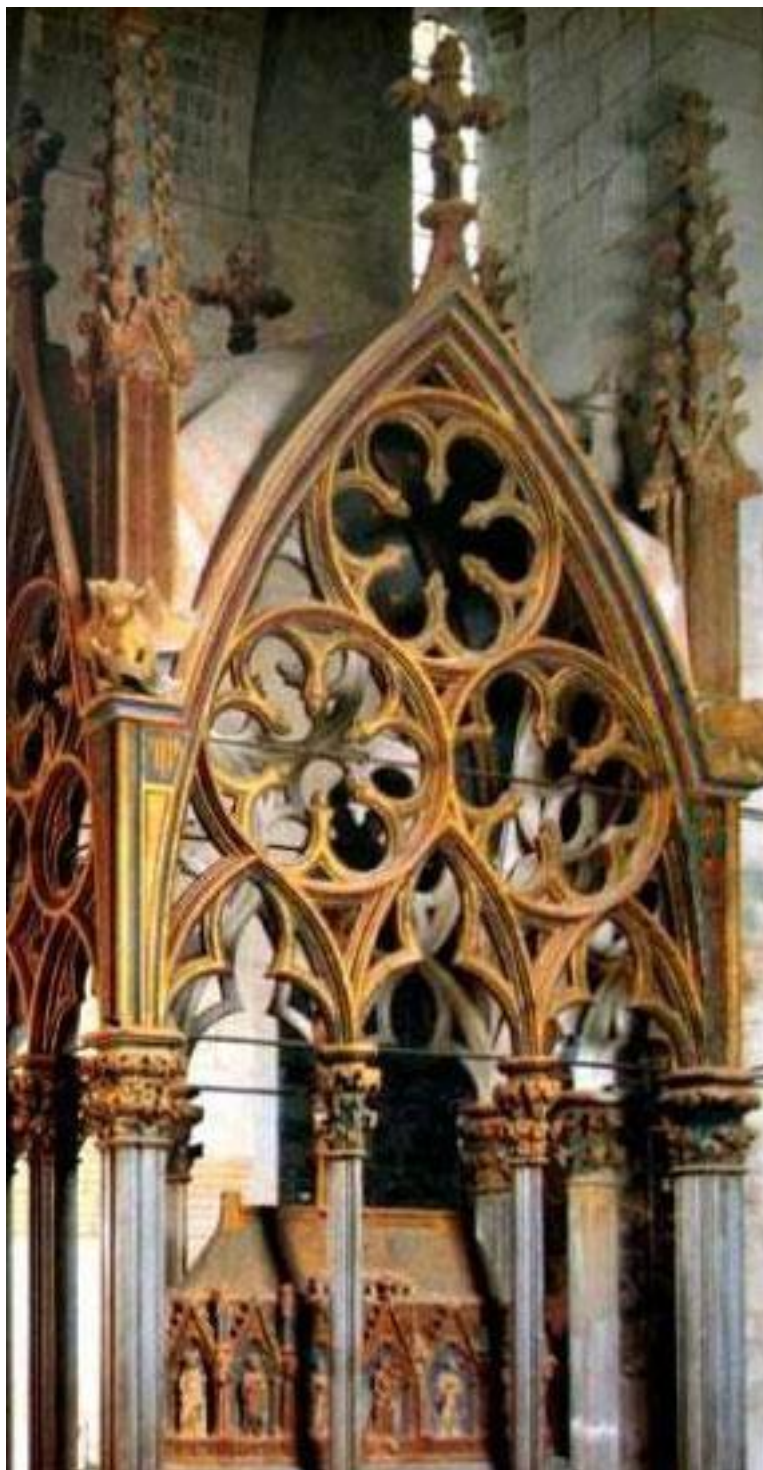


4.1 Триадическая концепция культуры

Понятие культуры обозначает универсальное отношение человека к миру, через которое человек создает мир и самого себя. Культура представляет собой некую развивающуюся триаду, в которой элементами являются творческий человек, мир и их соотношение.

Каждая культура – это неповторимая Вселенная, созданная конкретным отношением человека к миру и к самому себе. Изучая различные национальные культуры, культуры эпох и цивилизаций, мы открываем для себя иные человеческие миры, в которых люди жили, чувствовали, творили.

Культура есть накопленный опыт творческой самореализации человека, поэтому постижение ее обогащает не только новым знанием, но и новым творческим опытом. Поскольку культура есть результат реализации человеческого творчества, то история характеризуется большим многообразием форм культурного развития человечества. Философскому пониманию культуры присуща развивающаяся триада единого, многого и их единства в особенном, в котором каждая сложившаяся культура легко обретает подобие самостоятельной жизни, закрепляется в символических формах, каждому поколению они достаются уже в готовом виде и выступают для него в качестве общезначимых образцов. Таким образом «особенное» выражается в своем представительстве национальной культуры.



В истории объективно складывается внутренняя, всеобщая логика культуры, не зависящая от прихоти отдельного человека, а определяющая мысли и чувства большой группы людей, народа, этноса. Поэтому справедливо будет сказать, что не только человечество творит культуру, но и культура творит человечество. Через культуру человек может приобщиться к творческим достижениям множества гениев, что создает определенный «трамплин» для нового творчества. Это приобщение осуществляется лишь тогда, когда человек при исследовании истории начинает не просто созерцать культурные символы, а оживлять их смыслы в собственном разуме и творчестве. Культура живет не сама по себе, а только посредством творческой актив-

ности вдохновенного ею человека, его преобразовательной деятельности, познании, создании нового, в отношениях между людьми.

С понятием культуры тесно связано понятие цивилизации, которое часто представляется в виде синонима понятия культуры, или конкретизируется через понятие городской культуры. В подобной интерпретации связи цивилизации и культуры есть основания, связанные с социокультурной преемственностью понятий. Цивилизация, в частности, соотносится не с культурой в целом, а с ее упадком или подъемом. Ф. Бродель, напротив, считает, что «культура – это цивилизация, которая не достигла своей зрелости, своего социального оптимума и не обеспечила своего роста».⁵³⁵

Этимологически слово «культура» означает возделывание, обработку, поэтому «культура» всегда противопоставляется «натуре», отождествляется с искусственной, созданной человеком «второй природой». Такая деятельностная концепция культуры, в которой она определяется в виде специфически человеческого способа деятельности, способа как «третьего» в овладении человеком действительностью, соединяющего в себе актуальный потенциал материального и духовного творчества, наиболее распространена среди культурологов. С позиций деятельностной концепции культуры можно сказать, что цивилизация соподчинена с культурой, но это не одно и то же, поскольку цивилизация – особый вид социума или их сообщества, а также особая стадия социального развития человечества; культура же применительно к историческому процессу представляет все исторические виды социума, включая первобытные и современные. В этой связи заслуживает внимания определение цивилизации, предложенное американским социологом С. Хантингтоном.⁵³⁶ Обобщая его высказывания, можно утверждать следующее: цивилизация с момента своего возникновения есть самая широкая историческая общность культурной идентичности людей.

Более узкая разграничительная линия – линия цивилизации и культуры, имеет место тогда, когда культура понимается как внутреннее состояние человека, а цивилизация – как внешнее поведенческое состояние. Поэтому ценности цивилизации не всегда соответствуют ценностям культуры, крайним выражением этого выступает «цивилизационное варварство». В классово разделенном обществе, несмотря на социальные противоречия, цивилизация едина, хотя плоды цивилизации доступны далеко не всем. Культура же в таком обществе зачастую является разделенной на народную культуру и элитарную, на субкультуры и т. п.

Одной из составляющих культуры является технологическая культура, которая тесно связана с формированием и развитием цивилизации. Главными в них являются общественные, в отличие от естественно возникших, технологии производства и воспроизводства жизни. Технологию часто понимают в узком, сугубо техническом смысле, но на самом деле она имеет глубокое общее понятие, поскольку представляет активное отношение человека к природе, процесс производства его жизни, условий жизни и проистекающих из них духовных представлений. Переводя греческое слово «технология» как «сумка с инструментами», известный социолог А. Тойнби обращает внимание на то, что среди этих инструментов есть не только материальные, но и духовные, в том числе и мировоззрение.⁵³⁷

Опосредованным образом, наряду с материальными началами, общественные технологии включают в свою структуру и духовные начала – осознание человеком связей явлений в мире, ценностное отношение к нему. Коренные ступени развития духовных начал общественных технологий связаны со ступенями цивилизационной триады, стадии развития социальности человека, выражающиеся в движении по пути возвышения человеческой свободы к действительной свободе. Третья стадия предполагает осуществление принципа, согласно

⁵³⁵ Бродель Ф. Структура повседневности: возможное и невозможное. М., 1986. С. 116.

⁵³⁶ См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. № 1. С. 34

⁵³⁷ См.: Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. М., 1987.

которому свободное развитие каждого является условием свободного развития всех, а также ей характерно осознание человечеством ценности и уникальности единичной жизни каждого человека. Так понятия цивилизации, цивилизационный подход к анализу мировой культуры и деятельностного определения культуры довольно тесно связаны. Это имеет место потому, что реализуясь в своем развитии, деятельность «воплощается» не только в пространственно-временные формы, но и в такие, которые не имеют вещественно-телесной оболочки, а являются формами бытия (например, высказанное слово, суждение, мораль, право, государство и т. п.). Эти формы существуют в реальности как особенные формы, являющиеся тотальностью в конкретно-всеобщем, которое в свою очередь, есть единство многообразного.

Отношение мышления и бытия, духа и природы можно свести не к отношению отдельного сознания к окружающему его миру, а к отношению всего мира идей к вещественному, который в свою очередь, противостоит индивиду. Существует реальный факт зависимости деятельности отдельного человека от той, существующей до него и совершенно от него независимо сложившейся системы культуры, внутри которой возникает и протекает «духовная жизнь» человека. Вопрос об отношении идеального к вещественно-материальному представлен как вопрос об отношении устойчивых форм культуры к миру «единичных вещей», включая и физическое тело человека. Культура в таком ракурсе представляет собой соотношение вещественно-материального и духовного, где последнее играет активную роль по отношению к первому. Духовное, как всеобщее, присутствует как в форме особенного, так и в форме единичного.

Человеческая культура представляет вместе с тем независимую от индивидуальной воли человека, но развивающуюся не без участия отдельного человека, систему форм «коллективного разума» человечества. Все эти формы, противопоставленные индивидуальному сознанию как объективное, требуют от сознания как субъективного подчинения объективному, так как последнее выступает по отношению к единичному сознанию как конкретно-всеобщее. Поэтому в единстве субъективного и объективного именно последнее играет определяющую роль, как нечто довлеющее над субъективным, а поэтому субъективное подчиняется объективным законам.

Противопоставленная индивидуальному сознанию культура человечества, как объективированное в своём развитии, предстаёт перед сознанием как то, с чем последнее должно считаться. Подчинение и уважение к формам мирового духа приходит в результате воспитания и образования. Естественное состояние человека – это состояние некультурности. Культурой обладает только тот, кто подчинил данную ему от природы волю всеобщему, сделал ее разумной. Поскольку всеобщее имеет важное тринитарное значение в культуре, играет роль третьего связующего звена, то остановимся на этом пункте подробнее, чтобы понять гносеологический корень концепции культуры.

Всеобщее, являясь существенным, внутренним, опосредованным, образует противоположность «другого», которым является единичное как непосредственное, внешнее, несущественное. Если единичное существует как отдельная вещь, явление, и его мы чувствуем, напротив, всеобщее не существует внешним образом: род как таковой не может быть воспринят, непосредственно, всеобщего мы не слышим и не видим, и, тем не менее, оно существует. В действительности оно есть сущность единичного и присутствует всегда там, где чувственно воспринимаемая вещь, оставаясь сама собой, превращается в представителя совсем «другого», где это «другое», вселяясь в нее, превращает ее в форму своего бытия. Поэтому единичные вещи, будучи осязаемо телесными, многообразными образованиями, свое значение и функцию получают именно от сознания человека и обязаны ему своим существованием. Однако, несмотря на зависимое положение единичного от всеобщего, оно все же является необходимым моментом в развитии мышления, поскольку без него, как третьего, не существует особенное, представленное в единстве единичного и всеобщего.

Для мысли единичное важно как внутреннее различие внутри всеобщего, и как такое оно представляет особенное. Особенность понимается как определенное всеобщее и как соотношение единичности и всеобщности друг с другом. Единичное и особенное в итоге определяются только как абстракции, не имеющие действительности и независимо от мышления всеобщего, которое в таком ракурсе выступает как «идеальная схема», «план» в голове индивида. Культура, размышляя таким образом, предстает перед индивидом как мышление предыдущих поколений, осуществленное в естественно-природном и интеллектуальном материале, в виде национальной и мировой культуры. Она таким образом осуществляется посредством мышления и рук человеческих, и те формы, в которые «воплощен» «головой» и руками индивидов «всеобщий дух» человечества, являются основой ее познания, разгадки и освоения. Эти формы раскрывают науку, искусство, мораль, быт народов.

Как видно из описанной триадической концепции соотношения единичного, особенного и всеобщего, везде и всегда примат остается за всеобщим, как «идеальное» по природе, в человеке, являющееся мышлением, оно является субстанцией всего существующего. Единичное и особенное оказывается продуктом всеобщего, его «модусом». В этом соотношении всеобщее играет главенствующую роль, лишь только оно имеет привилегию «отчуждаться» в формах особенного и единичного. Согласно концепции известного российского философа Э. В. Ильенкова,⁵³⁸ методология строится на таком соотношении: из всеобщей субстанции возникает единичное «идеальное», точно так же единичное может превратиться во всеобщее.

Реальное дело мышления отличается от своей логической формы (суждения) точно так же, как действительные реальные законы его протекания – от словесного самоотчета мышления о самом себе. Это различие подобно различию «были» и «былины», «вещи» и «вещания»: «быль» является содержанием «былины», а за «вещанием» скрывается «вещь» или «дело». На этом основании рассматриваются не просто «вещи», а законы движения, и логика – как «вещание» об объективных законах движения, о логических формах, скрывающихся под внешней формой «вещей». Деятельность мышления обязательно, с необходимостью реализуется во внешнем, иначе она существовала бы только в возможности, но не в действительности. Вводя «дело» в логику, Э. В. Ильенков приходит к выводу, что мышление обнаруживает себя, реализуется не только в говорении, рассуждениях, в создании научных трудов, но и в других делах, точнее, во всех делах, в создании всего грандиозного мира культуры, всего предметно-противостоящего человеческому индивиду «неорганического тела человека», тела цивилизации, включая орудия труда и храмы, статуи и канцелярии, фабрики и политические организации, государства и правовые системы, корабли и детские игрушки – все, с чем имеет дело человек с момента его рождения и вхождения в семью человечества.⁵³⁹

Таким образом, человеческая цивилизация возникла и развивается из свободного мышления и благодаря реализации его развития. Человеческая культура, как «опредмеченное» мышление рода, признается в качестве объективной реальности внешнего мира, не включающую природу, в сотворении которой не участвует человек. Объективные формы мышления человека, воплощенные в естественно-природный материал, представлены как «мышление в инобытии», а вся история человечества рассматривается как процесс опредмечивания логических форм. С точки зрения такой концепции, история культуры выступает как реальный продуктивный процесс, в котором осуществляется мышление в своей форме, а сама культура – это результат развития человеческого разума. С точки зрения соотношения мировой и национальной культуры соотношение их в истории выглядит следующим образом. Ведущую роль в истории развития мировой культуры играл то один, то другой народ, создавая разные цивилизации. Зрелость народа уходит, и он уступает свое место другому, но то, что сделано им, является

⁵³⁸ См.: Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1978. С. 81–85.

⁵³⁹ См.: Ильенков Э. В. Указ. соч. С. 85.

благодатной почвой для созревания другого, оставаясь в мировой сокровищнице. Таким образом, культурные достижения каждого народа являются теми особенными формами, в которых реализуется цепь развития мирового разума человека.

Рассмотрев понятие культуры со стороны ее всеобщности, заметим, что как всеобщее понятие, она позволяет единичному человеку рассматривать ее как зеркало, в котором он может увидеть сам себя, свое инобытие, постигая в этом рассмотрении свою собственную «чистую» идеальность.

С другой стороны целостный взгляд на культуру дает возможность системного понимания истории мировой культуры, а также прогнозирования тенденции ее дальнейшего развития. Трудность поиска системности мировой культуры заключается в том, что каждая культура порождает свою специфичную духовность, свою нравственность, свое искусство, выражая их в соответствующих символических формах, которые не переводятся абсолютно адекватно с одного на другой языки культуры. Это иногда трактуется в качестве причины невозможности общего подхода к изучению мировой культуры. Но следует отметить, что системный подход в анализе ее истории безусловно может применяться, это возможно в силу того, что культуру внутренним образом объединяет всеобщее, которое является основой и для отдельной культуры, и для мировой.

Стремление к гармонии создает всеобщие ценности человечества. Неслучайно в Декларации ООН о культуре мира дано следующее ее определение: «Культура мира является сочетанием ценностных установок, мировоззренческих взглядов, традиций, типов поведения образов жизни...».⁵⁴⁰

В истории культуры мира всеобщими являются общечеловеческие ценности, характерные для всех народов мира. К ним относятся духовные явления, которые выражены в таких абстрактных понятиях как истина, красота и добро. В истории определенных народов различны лишь конкретные формы их проявления, но стремление выразить эту триаду всеобщих понятий есть цель каждой культуры.

К XXI веку человечество подошло с проблемами общемирового масштаба. Их решение требует утверждения принципов разумных отношений между людьми, отражающих общечеловеческие интересы. Такой подход ведет к постепенному формированию «коллективного интеллекта», основанного на взаимосвязи всех элементов духовной жизни и создании системы обмена информацией и ее анализа в масштабе планеты. Потребность утвердить принципы всеобщей разумности определяется и характером современного знания о культуре, которое предполагает постижение не изолированных фрагментов действительности, а целостной картины бытия. Объективно возникает потребность в обретении способности культурологией выразить духовную целостность и единство современной цивилизации. В решении этой глобальной задачи особенно важен опыт культур всех существовавших цивилизаций. Он представляет собой осмысление истории человечества в таких формах культуры, как религия, нравственность, философия, наука и искусство.

Поскольку каждый тип культуры входит в общую целостность культур человечества, изучение его для современного человека представляет высшую духовную ценность. Кроме того, формирование разумного подхода, основывающегося на понимании целостной научной картины культур мира, позволяет прогнозировать многие тенденции культурного развития XXI в. Среди них: взаимодействие гуманитарного и естественнонаучного осмысления проблем духовного развития человечества; взаимопроникновение духовной культуры отдельной цивилизации и общечеловеческих аспектов культуры; соединение суждений о культуре с точки зрения ценностей и объективной истины; взаимодействие классической, постклассической и постне-

⁵⁴⁰ Декларация и Программа действия в области культуры мира и резолюция A/53/243 Генеральной Ассамблеи, Нью-Йорк, ООН, 1999, Статья 1.

классической модели духовной культуры; новые векторы духовного развития – не только традиционные Восток-Запад, но и Юг-Север. Все эти тенденции могут быть синтезированы на основе всеобщего как интегративного понятия, приобретающего особое значение для понимания всеобщего закона гармоничного единства мира, важного для реального взаимодействия человечества.

Межкультурная коммуникация, диалог народов, понимаемые как знакомство с другой культурой, как «разговор цивилизаций», сегодня необходим не только из-за любознательности или желания получить образование в области мировой культуры, он требуется, чтобы определить и выработать правильные способы взаимоотношений с людьми, представляющими различные культуры, а стало быть, разделяющими разные ценности, исповедующими разные религии, имеющими разные традиции. Необходимость этого диктуется глобализацией современного мира, результатом которой является стирание границ между странами; формирование новой политической картины мира, связанной с активизацией транснациональных акторов; динамизм и разнообразие форм информационной и интеллектуальной деятельности; активное распространение по миру новых технологий; разнообразие способов международной экономической деятельности и ведения бизнеса; постоянный рост трансграничных потоков товаров и денег.

В условиях динамичного развития мирового сообщества в глобальном аспекте вырастает роль переговорного процесса во всех сферах международной деятельности. На первый план выходят межличностные отношения между людьми с разными культурами, участвующими в переговорах. Такая межличностная коммуникация, переходящая в межкультурную, требует изучения культурной самобытности ее представителей. В международной культурной, политической и внешнеэкономической сфере на первый план выходит знание психо-эмоционального портрета, поведенческих характеристик, этических норм поведения представителя отдельной страны, иерархии ценностей, особенностей мировоззрения, цивилизационный уровень образа жизни определенного народа.

Одной из явных проблем современной культуры мирового сообщества, которая сегодня выдвинулась чуть ли не на первый план, является непонимание Востока и Запада. Решение проблемы диалога этих культур становится задачей XXI века. Следует отметить, что проблема в настоящее время действительно стоит остро, и причина заключается в том, что культуры очень разнятся. В то время как восточный человек имеет в основе своего мировоззрения непрерывный духовный опыт, складывающийся в течение тысячелетий и формирующийся в рамках определенных религиозных традиций, особенностью западноевропейской культуры является ее антропоцентризм и реальный жизнеутверждающий, секуляризованный характер, несмотря на то, что в средние века именно религия, христианство, наложили свой отпечаток на мировоззрение человека европейского Запада. В то время как на Востоке общества ориентированы на традиционный уклад, семейные ценности, культуру предков, при которой доминирующей формой общественного сознания остается религия, страны Запада характеризуются созидательной направленностью деятельности индивидов на основе технического прогресса, приоритетным значением индивидуальности и высокого уровня благосостояния каждого члена общества, а главным направлением их внутренней политики является социальная сфера, осуществление прав человека, в экономике – высокотехнологичные отрасли. В этой новой, характерной для XXI века биполярности мира снова образуется потребная триада, в которой третьим элементом, как и во времена Платона, выступает связь.

В диалоге она предполагает взаимоуважение и взаимодействие на паритетных началах. Однако, сегодня ситуация в мире такова, что западная массовая культура «идет» на Восток как экспансия своих ценностей, в то же время, прибывая в западные страны, люди Востока хотят жить там, сохраняя свои, восточные, традиции, что порождает проблемы мультикультурализма вопреки усилиям Запада создать отношения толерантности.

В истории появление «востоковедения», как явления в системе исторического знания, отражающего взгляд Запада на противостоящий ему, «особый» мир Востока, относится к середине XIX века. Западные востоковеды представили в своих трудах страны Востока как технически, экономически и научно-интеллектуально менее развитые, чем европейские, и тем самым способствовали возникновению «европоцентристских» тенденций в анализе истории культуры стран Востока. Ценностные критерии и оценки качества прогресса общественного развития, характер эволюции культуры, философии, истории искусств и архитектуры стран Востока стали формироваться в рамках европоцентристских концепций. Кроме того, к началу XX века в исследованиях культурологического и искусствоведческого характера появилась вульгаризация прямой зависимости прогрессивности развития искусства от развития социально-экономических формаций. При этом хронология формаций, установленная западными исследователями, механически переносилась на фактический культурологический материал стран Востока. К середине XX века уже явно выразилась идея противопоставления прогрессивно-поступательного развития западных культур «консервативным», «застывшим в развитии» культурам Востока.

В это же время в науке возникло диаметрально противоположное евроцентристскому «востокоцентристское» направление в исследованиях культуры стран Востока, наиболее яркими представителями которого стали Н. И. Конрад и В. К. Чалоян.

Таким образом образовалось противостояние двух противоположных направлений, в процессе которого формировались категории ценностных смыслов культурно-исторического наследия Запада и Востока. При этом сравнительный метод их изучения плавно вошел в область культурологии.

Кроме того, политические процессы второй половины XX века связаны с активным введением «западных» демократических ценностей, как самых прогрессивных, общечеловеческих и всеобщих, зачастую в те культуры, которые к ним не готовы и в которых нет, иногда даже никогда не было, таких традиций. Созданные западными политологами концепции всеобщей «транзитологии» были очень популярны в США в конце XX века, американские политологи были уверены, что мировой политический процесс направлен в сторону формирования демократического мира во всем мире.

Уже в начале XXI века стало определенно ясно, что одновекторного мирового политического процесса формирования демократической консолидации нет. Известный российский ученый, профессор А. Ю. Мельвиль, классифицируя политические системы мира, находящиеся в современном процессе развития в трех видах, один из первых стал утверждать, что политическая структурная триада мира состоит из стран: 1) где завершается консолидация либеральных демократий, закрепляются демократические институты, 2) где они сочетаются с авторитарными и 3) где, используя на словах демократию, на практике являются новой разновидностью автократического правления. Причем, в этих трех видах политических систем развитие настолько различно, что поместить их в одни процесс, в одну линейную и тем более одновекторную направленность никак невозможно.⁵⁴¹

Кроме того, когда некоторые восточные страны, такие как Индия, Китай, мусульманские страны Востока, вышли на авансцену мировой политики, культурологи, политологи, социологи стали больше акцентировать внимание не на распространение во всех странах демократических ценностей, а на необходимость приобрести новый опыт, связанный с более глубоким изучением ценностей всей мировой культуры. Стало очевидно, что подлинного диалога между цивилизациями не получится без того, чтобы Восток из объекта изучения и совершенствования, в глазах Запада превратился в участника дискуссии о преобразовании мира, но для этого он тоже должен сделать шаг к познанию реальностей Запада. Познание разнообразия культур

⁵⁴¹ См.: Мельвиль А. Ю. О траекториях посткоммунистических трансформаций // Полис. № 2. 2004. С. 64–75.

приближает определенность «единства» народов, которая не является единообразием. Следует отметить, что необходимый процесс формирования единства не исключает конфликтов, поскольку он прокладывает свой путь через временные и случайные формы действительной истории, которым свойственна не диалогичность, а бинарность и противоречивость. Эта мысль соответствует прогнозу Хантингтона, высказанному в известной книге «Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка», изданной в Нью-Йорке в 1996 году.⁵⁴² Американский исследователь исходит из того, что в нарождающемся новом мире основным источником конфликтов будет уже не идеология и экономика, а различия культур, лежащих в основе разных цивилизаций. Нация-государство останется главным действующим лицом в международных делах, но наиболее значимые конфликты глобальной политики будут разворачиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям.

Глобальная культурная коммуникация, которая несмотря ни на какие трудности активно развивается в мире, предполагает вопрос: что становится объединяющим духовным фактором современного мира? В сущности это проблема глобальной культурной гегемонии, где культура имеет приоритет, и вместе с тем проблема может заключаться в борьбе за привилегированное культурное положение в межкультурном пространстве. И здесь, по выражению русского философа В. С. Соловьева, таится угроза борьбы не на жизнь, а на смерть против культурного насилия, т. е. насильного навязывания «своих» ценностей.

Люди разных культур, цивилизаций, мировоззрений по разному смотрят на отношения между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Эти различия, складывающиеся столетиями, создали традиции, которые не исчезнут в обозримом будущем, могут быть причиной непримиримости отношений. Но в противовес войны у человечества есть возможность найти все же формы единства внутри существования многообразия культур. В настоящее время в самой действительности осуществляется процесс поиска таких форм.

В этом процессе появляются новые своеобразные образования. Объединяющим стал цивилизационный фактор, например, в процессах региональной интеграции и единства Европейского сообщества. Европейские страны соединяются на общих основаниях европейской культуры и западного христианства.

Региональное объединение имеет место не только на Западе, но и на Востоке. Так, мусульманские страны создали организацию объединенных мусульманских наций. Организационно оформленная идея «третьего пути» в мировой политике, экономике и культуре объединила страны в Организации Исламская конференция (ОИК), насчитывающей в настоящее время среди своих членов 57 государств из 191 государства – членов ООН. Она сформулировала и приняла исламскую экономическую модель, исламские права человека, исламскую концепцию миропорядка.⁵⁴³

В качестве события, способствующего всечеловеческому единству, можно назвать принятие Генеральной конференцией ЮНЕСКО 2 ноября 2001 года Всеобщей декларации о культурном разнообразии, рассматривающей межкультурный диалог в качестве наилучшей гарантии мира. Международное сообщество впервые приняло такой нормативный документ, который возводит культурное разнообразие в ранг «общего наследия человечества», необходимое ему так же, как и «биоразнообразию в живой природе». По словам генерального директора

⁵⁴² Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order. N. Y., 1996; Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велишева, Ю. Новикова. М., 2003.

⁵⁴³ Жданов Н. В. Исламская концепция миропорядка. М., 2003. С. 5.

ЮНЕСКО К. Мацууры, Декларация о культурном разнообразии со временем «может обрести не меньшее значение, чем Всеобщая декларация прав человека». ⁵⁴⁴

Новой проблемой в современной культуре человеческого сообщества является формирование обществ интеллектуальных личностей, способных противостоять диктатуре посредственности массовой культуры. На этом пути происходит становление общей позитивной глобальной интеллектуальной среды, которая способна возвыситься над многообразием религиозных и идеологических различий, создать систему мегаобразования, исключающего унификацию культур, но предполагающего образование социальных институтов, основывающихся на объективности общих закономерностей, осуществляющих процесс глобальной культурной коммуникации.

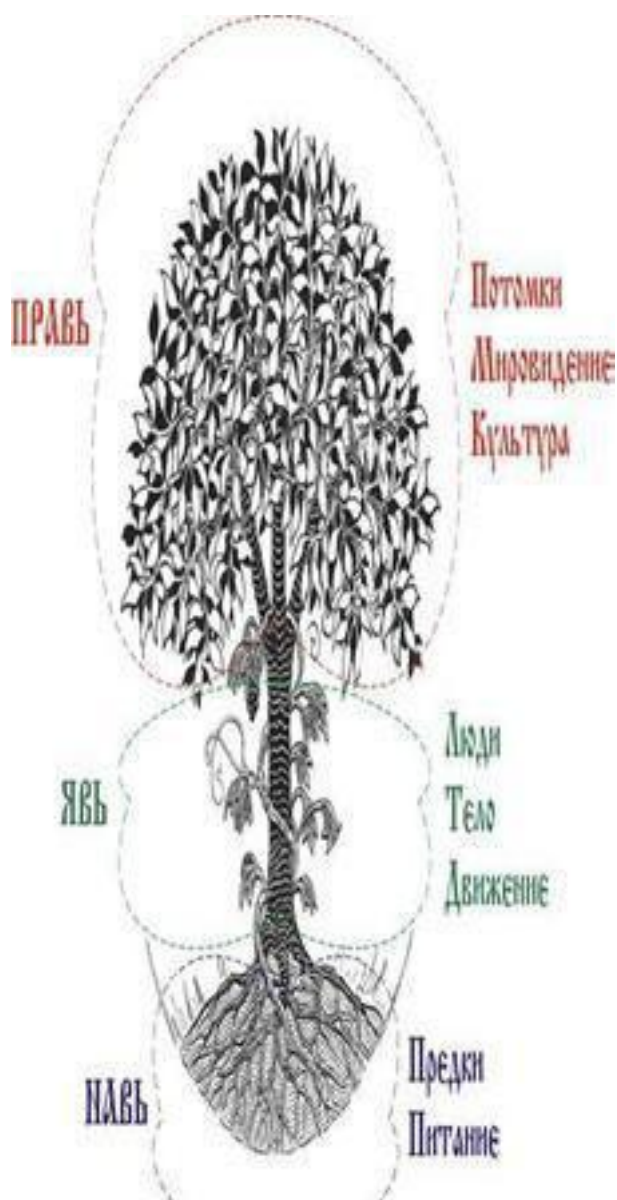
В качестве одной из форм соединения культурных различий в целое глобальной цивилизации предполагается духовно-информационная культура, которая представляет собой институт, где реализуется многообразие в информационном единстве. Сетевое общение, сетевое управление, сетевое хранение и подключение к любой информации дают уникальные возможности для осуществления мгновенной связи единичной индивидуальности со всеобщим (некоей «матрицей», ноосферой, мировым духом, интеллектуальным потенциалом и т. п.) мегаобщества. В связи такого рода коммуникации нет разделения на представителей Запада или Востока. Однако все же следует отметить, что традиции древнекитайской, древнеяпонской и древнеиндийской философий, преемственно хранимые различными современными учениями, прославляют всеобщее как единство и органическую целостность бытия: человека и природы, природы и космоса, взаимосвязи его ритмов с живой системой людей, с их духовной жизнью и общественной практикой. Глубокое влияние этого явления, не знавшего дуализма духа и материи, наложило свой отпечаток понимания целостности на культуру, науку и искусство стран Востока.

Вместе с тем следует констатировать, что сегодня на Западе тоже имеется настойчивая потребность в понимании целостности. Это усматривается в ряде современных работ зарубежных философов, таких как Ю. Хабермас, Р. Бхаскар, Х. Годен. Можно сказать, что идет поиск «новой» тотальности или возвращение к ее осмыслению на новом витке развития человечества. Тотальный или холистический (целостный) подход предполагает сохранение классической ценностной ориентации на конкретное единство, возвращение к принципу тотальности. Он представляет собой такой принцип исследования, в котором преобладает тотальность, определяемая как всесторонность исследования, целостность и единство.

⁵⁴⁴ См.: Диалог цивилизаций: исторический опыт и перспективы XXI века. Доклады и выступления. Российско-иранский международный научный симпозиум. 1–2 февраля 2002 г. М., 2002. С. 24.

4.2 Тринитарная природа личности

В теории тринитарности наделенная самосознанием личность рассматривается не как внешне особенное, выделяющееся среди похожих индивидов, а как такое особенное, которое представляет собой единство единичного и всеобщего, индивида и рода, как лицо, которое выражает в своем единичном представительстве объективное, – всеобщую культуру человечества. Человек от природы не есть то, чем он должен быть, поскольку разумным существом он становится, и для этого должен согласовать свою единичность со всеобщностью, сделать последнюю собственным содержанием, освоить ее. Процесс формирования самосознания личности понимается при этом как путь к единству в самом себе, в котором отражается единство субъективного и объективного моментов. Понимание и разрешение этого противоречия освобождает человека от внутреннего разлада с собой, приводит к гармонии единичного и всеобщего.



Тринитарная точка зрения на проблему развития самосознания личности в истории складывалась в преодолении субъективного и объективно-идеалистического вульгарно-материалистического и биологизаторского способов его понимания. Гносеологические корни таких подходов заключены в абсолютизации одного из моментов противоречивой триады, имеющей место в действительном процессе развития самосознания личности.

Философы субъективно-идеалистического направления, абсолютизируя единичное, субъективное, основываются на убеждении, что мир существует лишь постольку, поскольку в нем существует «Я». Такая философия убеждает человека в необходимости стремления любым способом выделиться из толпы, показать свою самостоятельность и независимость от других. Но именно это уводит человека от мира людей, от общества, и как следствие, имеют место для человека следующие явления – драма одиночества, комплекс несостоятельности, амбициозные притязания личности к обществу. «Я» таких индивидуумов остается пустой формой, не наполненной субстанциональным содержанием. Субъект уходит от понимания своего объективного значения, не осознает своей сущности, а потому и не является самоосознанным.

Ориентация на объективный идеализм приводит к обезличиванию человека, так как он абсолютизирует роль абстрактно-всеобщего и значение объективного фактора. Суть такого направления заключается в том, что «всеобщее» и «субстанциональное» действует на человека двояко: может одухотворять, а может и полностью задавить в нем волю. Когда человек без остатка отдает себя во власть объективного фактора, то получается, что всеобщее «поглощает» единичное, и всеобщий интерес им не может быть воспринят.

Материалистический и биологизаторский взгляды на природу личности и человеческих способностей в немалой степени принижают значение субъективного фактора, объясняя, а подчас подменяя, его физиологически обусловленными задатками.

С точки зрения диалектико-триадической теории «человек как индивид относится к самому себе. У него две стороны, единичность и всеобщая сущность... Человек же должен согласовать две свои стороны... поднять свое отдельное существо до своей всеобщей природы – образовать себя».⁵⁴⁵ Чтобы обрести самосознание, стать личностью, он должен согласовывать эти две стороны, поднять свое отдельное существо до своей всеобщей природы – образовать, воспитать себя.

Индивиду, вступающему в жизнь, противостоит в человеческом обществе в качестве всеобщего вся культура, он уже является человеком, но только по форме, т. е. как единичное или индивид, ибо все человеческое ему еще нужно освоить. Родившись, индивид еще не может осознавать, что такое человек, человеческое, его культура, это усваивается в процессе воспитания и образования. Единичное и всеобщее в процессе его становления существуют как бинарное отношение противоположностей, и вопрос заключается в том, достигнет ли внутреннее противоречие единства, «впитает» ли личность объективную человеческую сущность, оформится ли эта сущность в данной индивидуальности, станет ли она личностью.

В теории свободы самосознания личности, с точки зрения триалектики рассматривается в качестве главного и истинного не столько взаимосвязь единичного и всеобщего, сколько развитие этой связи, в результате чего достигается конкретное единство в личности субъективного и объективного. Такое развитие есть процесс, в котором единичное не только делает своим внутренним моментом всеобщее, но одновременно при этом происходит обратный процесс – возвращение к единичному, но не к пустому и абстрактному, а к внутренне-наполненному субстанциональным содержанием (всеобщим). Субъект, таким образом, становится объективным и при этом остается субъектом, так как всеобщее не подавляет индивидуальность, обезличивая ее, а напротив, дает возможность человеку обрести свое собственное «Я» и лицо, уйти от юношеской погони за высшей оригинальностью, стать истинно особенным – личностью. За

⁵⁴⁵ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 397.

счет осуществления конкретного тождества субъективного и объективного, единичного и всеобщего, у человека появляется возможность, познав свою сущность, преодолеть отчуждение человека от человека, понять, что только через свое другое, через других людей и общую деятельность он вернется к самому себе и обретет внутреннее единство с собой.

Триалектика, рассматривая развитие связи – как третьего элемента, в отношении единичного и всеобщего, субъективного и объективного, которое приводит его в результате к конкретному единству, раскрывает путь становления этого единства. Превращение указанного отношения в конкретное единство происходит через различные формы особенного: тождество, различие, противоречие и разрешение противоречия в единство. В этих формах у индивида развитие происходит через три момента от единичного, через особенное, ко всеобщему, и в нем осуществляется возвращение к истинно-единичному как свободному индивиду.

Человек, не постигший человеческую культуру, представляет собой абстрактное тождество единичного и всеобщего. По сути дела он еще только единичное, так как абстрактно-всеобщим он является просто как человек вообще, но не как человек по существу. Он – человек по своей внешней форме, которая еще не наполнена человеческим содержанием, истинным же, свободным человеком он должен еще стать. Для этого общество с раннего возраста начинает приобщать его к освоению своего бытия, но при этом действует на него односторонне, втягивая его в познание пока внешней для него человеческой культуры. На определенный промежуток времени оно добивается от своего воспитанника авторитарного поклонения. Это удается потому, что, не обладая еще самостоятельным мышлением, а только приобщаясь к нему, индивид принимает на веру внешнюю силу воспитания и образования. Подобно тому как человечество верит в Бога, ребенок находит авторитет в родителях, учителях, верит в конкретного кумира, находится тем самым на ступени авторитарного мышления. Действительно, нет иного пути, как сначала поверить в «другое», чтобы наполнить «свое» еще пустое субъективное «Я» объективным содержанием. И в этом отношении пока нет противоречия, а имеет место абстрактное тождество, не обнажившее в себе различие. В своем авторитете индивид не видит человека, а видит абстрактно-всеобщее – представителя человеческого рода, общественный идеал; человека в другом он может увидеть тогда, когда сам станет личностью.

Следующая форма развития отношения единичного и всеобщего в человеке наблюдается тогда, когда индивид различает себя среди мира людей и вещей, противопоставляет себя им, стремится увидеть свою индивидуальность и показать свою независимость от них (различие, противопоставление). Его сознание приходит к раздвоению, от абстрактного тождества в самом себе оно переходит к различию, доведенному до противоречия, стороны которого полярно противоположны. Такое сознание наглядно представлено в двойственности подросткового возраста.

Когда индивид в своем становлении личностью достигает ступени противоречия, он проявляет нигилизм и скептицизм, что является формой скептического мышления. Дело в том, что в процессе образования и воспитания всеобщая культура «давит» на него своей мощью, стремясь уничтожить его собственное «Я». Скептицизм при этом оказывается формой защиты, которая спасает это «Я», сохраняя в нем чувство противоречия. Подросток объективно выражает реальное раздвоение в самом себе, поскольку его развитие заставляет отказаться от авторитарного мышления, принятия на веру тех идеалов, которые предлагает ему общество. Подвергая все сомнению, он будит в себе самостоятельную мысль, но скептицизм заставляет его перейти к другой крайности – субъективизму. Человек ощущает себя в этом возрасте чем-то исключительным, чуть ли не центром Вселенной, таким образом выражая абсолютизм во всем. Внутреннее противоречие в нем при этом достигает крайней формы. Помочь разрешить юношеское противоречие – в этом цель воспитания, так как самим подростком необратимые потери юности, которые он может иметь в погоне за оригинальностью, не осознаются, их понимание приходит гораздо позже.

Удержать свое «Я» индивид может, превращая поначалу чужой для него материал человеческой культуры в свой, овладевая им. Постигание этого всеобщего есть его преодоление, возвращение к единичному, но к другому, сознательно имеющему внутри себя это всеобщее, как познанное и осознанное. Только в таком случае получается, что не всеобщее владеет единичным, а наоборот, индивид владеет всеобщим и, владея им, учится его созидать. Таким образом, постигая способы производства материальной и духовной культуры, индивидуальность вступает в процесс познания, который носит общественный характер.

В подростковом возрасте кажется, что человек знает, потому что он знает. Но эта «кажимость» внешняя, за ней скрывается общественный характер самого знания. Даже тогда, когда человек отмежевывается от того, что ему в данное время предлагает среда, и пытается размышлять только на основе своего личного опыта, уже имеет место тот факт, что его собственное сознание лишь отражает общественное сознание, а личность, размышляя «собственными силами», приходит к тем же самым представлениям, которые ей в качестве готовых образцов может предложить общество. Таким образом, не путем бегства от всеобщего и объективного, от общества и его культуры в поисках независимости, а только постигая их индивид может стать свободной личностью.

В утверждении, что всеобщее является основанием для единичного, роль и значение самого единичного не принижается, а предполагается, что и то и другое являются равноценными моментами противоречия, которое достигает третьего момента развития – единства, в котором всеобщее, или культура из чуждого внешнего, превратилось во внутреннее содержание индивида, при этом всеобщее не подавляет единичное, уничтожая его, а, наоборот, единичное преодолевает его давление, постигает его, как бы растворяя его в себе и разрешая тем самым противоречие в конкретном случае. Но само это противоречие, как всеобщее, существует всегда, проявляясь и разрешаясь в разных вариациях; оно является условием конкретной свободы личности. Для своей свободы единичное должно обладать равной силой со всеобщим или быть сильнее, чтобы суметь сделать всеобщее своим внутренним достоянием, таким образом превращая в противоречивой триаде единичное и всеобщее в единство.

В процессе становления свободной личности стремление к тринитарной целостности, единству, к нерасщепленности своего самосознания является закономерностью. Человек вправе не позволить внешним обстоятельствам разделить себя на противоположности (единичного и всеобщего), так как для обретения внутренней свободы личности необходимо стремиться к тому, чтобы сохранить себя как целостного, сформировать в себе единство своего самосознания: с одной стороны, не стать пустым субъектом, «копающимся» в своем ничто и стремящимся к только чувственным наслаждениям, с другой стороны, не стать «винтиком», задавленным внешним всеобщим, (родителями, учителями, государством), не стать объективным придатком отлажено действующей машины.

«Человеческие» чувства это та вершина, на которую человека поднимает разум, «возвращающийся» к ним (чувства, опосредованные разумом). В то же время, когда не хватает субъективного достоинства, свободу человека подавляет объективный общественный интерес. Здесь речь идет об условии свободы как наличии взаимосвязи единичного и всеобщего, развитие которой заключается в том, что сама она есть такой процесс, когда не только единичное проникается всеобщим и всеобщее становится содержанием единичного, но и происходит обратный процесс – возвращение к единичному, когда субъект становится объективным, при этом все же оставаясь субъектом. Если нет такого возвращения, тогда всеобщее, становясь господствующим над единичным, подавляет его, поглощает индивидуальность, обезличивая ее, уничтожает и отчуждает от общества, превращая субъект в объект и орудие производства. В таком случае возвращения к единичности не получается, а следовательно, нет развития их отношения – того внутреннего «третьего», а стало быть нет и свободы личности как результата этого развития. В процессе ее формирования, по мере того, как индивид осваивает культуру, в нем

исчезает внешне субъективное, объективное при этом становится внутренним содержанием субъективного. Под давлением объективно-всеобщего субъективное, особенно в процессе своего исчезновения, возрождается. А. И. Герцен, изучая процесс развития личности, отмечал эту особенность: «Процесс погубления личности в науке есть процесс становления в сознательную, свободно-разумную личность из непосредственно-естественной; она приостановлена для того, чтобы вновь родиться. Ведь, и парабола погибла в уравнении параболы, и цифра погибла в формуле».⁵⁴⁶ Сознание единичного человека, возвращая себе свою сущность, понимаемую в качестве общечеловеческой и опредмеченной в истории человеческой культуры, становится при этом уже самосознанием, тем сознанием, которое знает свою сущность.

У такой индивидуальности деятельность становится направленной на субстанциональное. Этой субстанциональностью является дело, которое выполняется с позиции понимания общественного интереса. Разрушение целостности в человеке или невозможность достижения этой целостности делает человека неудовлетворенным и поэтому несчастным. Гегель заметил, что «человек, чувствуя себя пригодным к чему-то лучшему (будет ли это чувство истинно или ложно), и благодаря этому душевному разладу недовольный положением, которое он занимает, не имел вместе с тем возможности выбраться из него, именно благодаря этому недовольству начинает страдать половинчатостью, а затем вступает на дурной путь, который часто приводит людей к гибели».⁵⁴⁷

Личность, устремленная на субстанциональное, осуществляет дело само по себе, забывает в нем свое субъективное, становится в нем разумным, а потому свободным и творческим. Ее свобода заключается в том, что разум в процессе дела снимает субъективное как случайное, и превращает его в объективное, необходимое, тем самым вводит в процесс развития всеобщей культуры. Такая личность, владея самосознанием, имеет возможность самоопределяться, так как само самосознание, образуясь в актах его общественной деятельности и самосознательности, становится формой свободного самоопределения личности. Таким образом, самосознание личности есть уже форма работы разума, поднявшегося над уровнем непосредственного восприятия и действующего на уровне свободного, самоопределяющегося мышления человека. Самосознание в нем при этом принимает форму власти над собой и над обстоятельствами, а субъект становится объективным и самодеятельным. При этом объективность есть способность к самоопределению в сфере созидания культуры, в сфере общественных полномочий при реализации общественных потребностей и целей.

Свобода как самоопределение личности становится таким образом способом реализации продуктивно творческих сил человека. «Если внешние обстоятельства, в которых человек находится с другими людьми, таковы, что он исполняет свое назначение, то это его счастье».⁵⁴⁸

Индивидуальность, способная к созидательной деятельности, является талантливой. Талант и личность это однопорядковые понятия, поскольку личность не может быть неталантливой. Талант как и личность ориентирован на объективное, так как представляя собой объективную субъективность, талантливая личность в состоянии создать истинное произведение. Но произведения искусств, например, становятся таковыми не за счет своей внешней оригинальности или своеобразия, которое стремится в нем показать автор, а только за счет того, что в нем удается выразить объективное, всеобщее, и в этом объективном уже исчезает субъективное автора. Гегель подметил божественность талантливого произведения таким образом: «Произведение искусства только в том случае является выражением бога, если в этом выражении не заключается никакого признака субъективной особенности, но содержание присущего ему духа воспринято во всей чистоте и порождено без примеси этой субъективной особенности

⁵⁴⁶ Герцен А. И. Избранные произведения. М., 1940. С. 46–47.

⁵⁴⁷ Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 10. С. 56.

⁵⁴⁸ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 34.

и связанной с ней случайности».⁵⁴⁹ Таким образом, в произведении воплощается не индивидуальное (единичное), близкое только создателю, а всеобщее, то, что близко и родственно всем, или многим. Таким образом, отражая в своем творении «всеобщие интерес, настроение», проникаясь ими, он выражает и себя. Только в таком случае особенное произведения становится истинным, конкретно-всеобщим и тем самым понятным всем. Поэтому даже те, кто не может создать такого произведения, находят в нем выраженной свою собственную сущность, таким образом оно оказывается истинно всеобщим и получает тем больше одобрения, чем больше исчезает в нем особенное его создателя. Если такого не происходит, то произведение не является истинным произведением искусства и культуры и не остается в истории, из-за отсутствия необходимого момента в нем является преходящим и случайным. Талант погибает в погоне за внешней оригинальностью. Истинная оригинальность проявляется в особенном, но вырабатывается в титаническом труде для других, где субъективность забывается, но «если человек, испытывая превратности судьбы, теряет терпение, значит свои собственные интересы считает самым важным делом, чем-то таким, к чему, по его мнению, должны приноравливаться и люди и обстоятельства».⁵⁵⁰

Внешняя легкость рассудка, по сравнению с диалектическим разумом, который наделяет личность свободой, в конечном счете в анализе блага и идеалов не поднимается выше прагматических интересов личности. Духовность остается по ту сторону ее развития, а поэтому не реализуется сущность личности, которая имеет духовную природу. Поэтому никакое изобилие материальных благ не может сделать человека счастливым.

Наш рассудок приучает мышление видеть, учитывать и судить с точки зрения того, что лежит на поверхности, с точки зрения тех фактов, которые много раз повторяются, очевидны и только лишь поэтому якобы неоспоримы. Люди привыкают оперировать рассудком и обобщать на основе накопленных внешних свойств, признаков, данных явлений. Эта сила привычки становится настолько сильной, что делает человека врагом разума, согласно которому свобода личности заключена не в ней самой, а в «другом», через свое «другое» человек постоянно возвращается к самому себе. Триадическая диалектика, призывая к труду мышления, к духовному наслаждению через работу мысли, награждает человека сущностным пониманием истины и красоты. Она утверждает неопровержимую истину, что никто не может думать за другого.

Настраиваясь на более легкий путь к наслаждению, человек в результате имеет бездуховность. Ориентация на получение только чувственного удовольствия уводит человека от понимания своего человеческого предназначения, так как удовольствие для личности есть вторичное по отношению к делу, есть то, что к последнему лишь присоединяется.

Главное, что ведущим в конкретном единстве является созидание, а не разрушение, а созидательные противоречия пронизывают творческие деяния человека и его подлинную нравственность. С точки зрения идеала «прекраснейшей жизнью является та, в которой полностью объединяются в один образ всеобщее и его индивидуальность».⁵⁵¹ В то же время диалектика самосознания личности такова, что чем в большей мере человек участвует в процессе общественного преобразования, тем глубже и полнее он осваивает действительность. Наличие самосознания обеспечивает человека способностью свободно и разумно преобразовывать и созидать окружающий его мир.

Историю всегда делали умеющие преодолевать противоречия люди. Объективно получается, что когда человек вступает в общественную жизнь, ему приходится в силу объективной закономерности развития общественных отношений быть втянутым в определенное противоречие. Личность видит свежим глазом все недостатки общества и хочет преобразовать

⁵⁴⁹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Г. 3. М., 1977.

⁵⁵⁰ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 62.

⁵⁵¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т.2. С. 55.

этот мир, ощущая его несовершенство, пытается сопротивляться, критиковать и встать на путь совершенствования, противостоящего ему мира. Но общество, «вбирая» его в себя, тоже влияет на него, учит и втягивает в свои уже сложившиеся отношения. Преодолевая это естественное противоречие, сохраняя единство этих сторон, индивид становится полноценной личностью.

Закономерность формирования самосознания личности в истории человечества проявляется та же самая, что и в жизни единичного человека, имея безусловно другие конкретные формы. Духовный и разумный человек в своей истории движется от понимания ценности «всеобщего» к постижению уникальной ценности «единичного». Закономерность этого процесса выражается во всеобщем законе «вечного возвращения» (или восхождения) в рамках развивающейся триады: от абстрактного тождества единичного и всеобщего к их конкретному единству, в котором самой большой ценностью является единичный человек, его личность, жизнь, уникальность, свобода и духовность. В этом гуманная цель развития культуры человечества.

Из всех духотворных сфер человеческой культуры наиболее наглядным представляется изобразительное искусство. Действие в нем указанной закономерности таково, что человечество от веры в абстрактно-всеобщее, от устремленности в космическое бесконечное возвращается к пониманию всеобщего в отдельном человеке и видит бесконечную ценность именно в нем, в уникальности его единичной жизни и личности. Движение опять-таки происходит от всеобщего к единичному, к емкости единичной человеческой личности, отражению в ней всеобщего духа. От желания неосознанной власти над природой, затем ее познания и разумного понимания, человек приходит к необходимости постижения самого трудного – власти над самим собой, поскольку закономерность такова, что единичное должно сделать всеобщее своим внутренним содержанием.

В истории изобразительного искусства цивилизаций различных времен и народов в ракурсе проявления таким образом сформулированного закона визуально можно наблюдать, что происходит с духовностью человечества, как изменяются человеческие нравы, человеческие ценности, что происходит с человеческой личностью, меняется ли она или остается той же самой, совершенствуется ли она, становится лучше, теряет ли нравственность человек или приобретает ее?

Максимально обобщая исторический материал по изобразительному искусству таким образом, чтобы увидеть в нем закономерность движения человеческой духовности, можно предложить следующую логику суждений.

В древнейшей египетской цивилизации в статуях фараонов, жрецов, богатых особ, фигурах богов и богинь ваятели изображали независимо от своего желания дух времени: дух поклонения власти, обожествления ее. Речь идет о власти над собой, людьми и миром. Космичность, монументальность, бесстрастность, покой выражают египетские статуи и пирамиды неслучайно, таков дух времени – поклонение всеобщему космосу. Статичность, характерная для стоячей и сидячей скульптуры, позволяет выразить его свойства. Лицо любой египетской статуи не бездуховно, но в нем не выражена душевность. Оно такое же, как на крышке саркофага, где точно должны быть изображены черты лица и глаза, ожидающие и ищущие свою душу, которая, пройдя царство мертвых, должна вернуться в свое тело. Стремление вернуть душу является символом человека того времени. Не исключено, что фронтальное изображение, характерное для египетской скульптуры, так же неслучайно: все впереди – и суть человеческая, человечность и гуманность также. В этом отражен смысл бытия первых известных нам земных цивилизаций, в искусстве которых представлен свет далекого космического разума. По произведениям творческой деятельности видно, что человек той поры ощущал реальность власти высшей силы, объемлющей мироздание, и стремился показать ее в облике «сильных мира сего». Пирамиды – это тоже символ обожествления воплощенной в фараоне власти. В них выражена устремленность в космос, монументальность, величие и великость божествен-

ного человека, которому дарована власть над людьми. Строительство этих величественных сооружений в местах, энергетически настроенных на космический ритм, их пропорции, соответствующие пропорциям «золотого сечения», также говорят о неразрывности космоса и человека. В искусстве древнеегипетской цивилизации отражено преобладание всеобщего в единичном, космического в человеческом, здесь нет их гармоничного единства, человечность еще не вырвалась из рук холодной космичности, но именно она является сущностью человека Египта, он полностью подчиняется ей, а его единичное, индивидуальное подавляется всеобщим.

В древнекитайской культуре традиции опускать лицо при приветствиях, или не «прописывать» лицо в живописи выражена потребность сосредоточить все свое внимание на внутренней сущности человека, которая должна совпадать со всеобщим ритмом и гармонией природы: «войти» в «дао», чтобы слиться с ним, раствориться в «бурном процессе» жизни, в бесконечном процессе бытия, чтобы быть в едином потоке вместе с природой в целом. (Здесь так же как в Древнем Египте единичное полностью растворяется во всеобщем).

В древнеиндийской культуре изначально человек должен сосредоточиваться на своей душе для слияния с брахмой, которая есть покой, ничто, свет всеобщей духовной сущности. В буддизме этой же цели служит нирвана, где освобождение от страданий есть слияние единичного сознания с полным ничто. (Древняя Индия так же иллюстрирует необходимость растворения единичного во всеобщем).

Мусульмане (забегая в истории вперед, отметим) практически закрывают лицо, и в их искусстве запрещается всякое изображение человека, чтобы отвести внимание от единичности, внешности, индивидуальности. Исламисты обращают взор только к Аллаху как всеобщей сущности, которая нигде в качестве личности не может быть проявлена, представлена и изображена. Эта религия требует полностью подчинить свою жизнь всеобщему Богу.

Древнегреческая цивилизация (VI–V вв. до н. э.) находится почти посередине того пространства исторического времени, которое отделяет сегодня нас от Древнего Египта. Два с половиной тысячелетия – довольно большой период в человеческой истории. Греческое искусство показывает, что произошли кардинальные изменения в сознании людей, изменилось их отношение к духовной жизни, к космосу. Древнегреческая цивилизация в своем творческом расцвете сделала новый шаг в восприятии мира, в отношении человека к жизни, в открытии другого человека, в целом – в развитии общечеловеческой духовности. В процессе знакомства с культурой Древней Греции ощущается совсем другой, нежели в древневосточных культурах, дух времени: космос спустился на землю. Это проявляется в поклонении греков земной красоте, гармонии внешних линий. Древние греки были влюблены в гармонию единой природы, в земную жизнь; для них боги и люди прекрасны и нравственны одновременно: красивый человек не может быть безнравственным, поскольку он создан богами таковым неслучайно, и красота включает гармонию (в том числе и гармонию отношений, нравственность). Жизнь, динамичность, радость, движение видел художник в земной природной красоте, и вдохновляясь живой красотой, наполняясь ее богатством, наделял ими свои творения. Глыба мрамора превращалась в обводы человеческого тела, а в каменное тело вместе с формой вдыхалась человеческая суть, поскольку мастер отдавал творению свою физическую жизнь и свое вдохновение, он был духовным донором безжизненного камня.

Греки воспринимали человека только как целостного, и облик его должен был выражать органичное единство, гармонию, полноту бытия. Что примечательно, лицо по-прежнему нигде не выделялось, и это неслучайно, поскольку отдельная часть ничего не значила без целого. Облик человека для греков был явлением природной красоты, а красота человеческого тела составляла симметрию его членов. Тела всех древнегреческих статуй, выражающие природное совершенство, говорят больше, чем их лица.

Главное, что показали древние греки, – это то, как много можно сказать через человеческий облик в целом: он может выражать соразмерность форм, радость бытия, торжество

гармонии, трепет, ликование, блаженство, восторг, удовлетворенность, напряженность, силу и слабость. Через тело скульпторы показывали свое отношение к человеку, их оценку его как нравственного или безнравственного. Безнравственный человек изображался в облике безобразного старческого тела, и наоборот, прекрасное, непорочное тело, с точки зрения древних греков, не могло быть у аморального человека, тело для греков было и формой выражения нравственной оценки. Однако единственное, что оно не могло показать, – это жизнь души, ибо она невидима, находит свое выражение только на лице и только в нем может быть отражена мастером. Наступает время в истории, когда человек начинает искать способы выражения того, что невидимо во внешней форме.

Поиски способа выражения души приводят к обожествлению лица. Художники средневековья все силы устремляют к нему и душе. Тело закрывается, и человеку открывается лицо, личность, красота души – человечность, другая – внутренняя – гармония, иная нравственность. Путь ее открытия для человека был очень долг – почти десять веков. Это путь к личности, к индивидуальности, уникальности единичной жизни, открытия космоса внутри человека.

Европейское изобразительное искусство средних веков, начиная с V в., канонично, полностью подчинено религии. Искусство развивается в христианских храмах, и долгое время само архитектурное храмовое строительство и иконопись являются единственными средствами, выражающими новые идеалы человека. Если у древних греков космос «спускается» на землю, то у христиан он сосредоточивается в одном месте на земле – в храме. Он совпадает со вселенной, включая в себя не только новое небо, но и новую землю. Христианский храм с восседающими апостолами постепенно стал восприниматься как новый земной мир и новое царство на земле, являясь тем космическим идеалом, который должен вывести из «плена» действительный космос.

В отличие от египетских пирамид, в храме объединяющую роль единства и космической гармонии играют не только соразмерность объемов и архитектурные линии, не только общий порядок, а живое, целое, соборное (или храмовое) творчество, собирающее в себе воедино все божественные творения: людей, животных и растительный миры. Все это объединяется внутренним образом – духом любви, Святым Духом, а жизненный центр этого единства – Христос и Богородица. Храмовое искусство призвано показать торжество духа, духа объединяющего, оживляющего всеобщее в каждом единичном. Все единичные личности призываются объединиться во имя Христа, и, таким образом, храм, собор представляет собою объединенное внутренним образом царство Христово в противоположность разделившемуся и распавшемуся изнутри царству «царя космоса» – тому состоянию, в котором оказался действительный мир. Выражение центральной идеи средневекового искусства можно увидеть не только в храмовой архитектуре, но и в византийской и древнерусской иконописи. В Иисусе Христе иконописец выражает новый жизненный объединяющий смысл, в Богородице – любящее материнское сердце и помощь другим. И это новые в искусстве элементы, говорящие о его общей тенденции в развитии, – нарастание человечности, гуманности.

Впервые в истории существования искусства лицо становится главным элементом, в нем иконописцы пытаются отразить высокий человеческий дух. В изображениях святых, Иисуса Христа, Богородицы важным является их лик, он должен быть представлен как утонченный взгляд, выражающий внутреннюю обращенность к Небу и к Богу. Близость к Богу становится основой выражения духовности. «Другое» лицо – лицо с теплотой во взгляде мы видим в средневековой иконе Богородицы. В изображении этого выражения лица отразилась потребность и способность видеть человеческое, пока еще не в каждом человеке, а в Богородице (икона Богородица Умиление). У человечества появилось понятие «сердце», выразившее себя в искусстве как любящее сердце матери, которое призвано собрать вокруг себя вселенскую любовь (иконы «Покрова» и «О тебе радуется»). Кроме того в иконах Богородицы представлена идея Богородицы как скорой помощницы и заступницы. И это важно для формирования нового мировоз-

зрения, в котором человек не одинок, он может рассчитывать на помощь и силу другого. Не строгое поклонение власти и беспрекословное подчинение, а участливая обращенность к ней. Не уход в себя и поиск внутренних опор и сил, а возможность получить помощь от другого. Это другая связь – не подчинение, а связанность внутренними узами – и душевными, и духовными. Душевность и духовность становятся разными понятиями.

В эпоху Возрождения происходит важное духовное явление: душа как бы воскресает в каждом человеке, и мир воспринимается ею по-другому. Духовная энергия, накапливаясь на протяжении долгих средних веков и сдерживаясь внутри человека в эпоху Ренессанса освобождается, раскрепощается и создает произведения искусства, науки, философии. На пьедестал поднялась индивидуальность, антропоцентризм Возрождения открыл «Я», его силу, а затем «Я» «другого». Человек смог увидеть бесконечные миры внутри самого себя в «другом».

Главным в искусстве Возрождения было восславить красоту, божественность и могущество человека, показать его индивидуальность, поэтому на всех картинах человек изображается выше, чем деревья, здания, люди кажутся больше неба.

Открыв индивидуальность, величие «Я» человека в эпоху Возрождения и «Я» другого, в Новое время изобразительное искусство наполнилось поисками возможности общения с изображенным человеком. Для этого лицо, взгляд и руки становятся предметом отражения всей прожитой жизни, внутреннего мира, характера и мыслей. Так картины Рембрандта заставляют общаться с человеком, видеть в его лице не внешнюю форму, а всю индивидуальность прожитой им жизни. В творчестве Рембрандта действительно субъективное художника полностью исчезает в объективном его произведении, и каждый в таком произведении видит себя и свое. Главная идея, к которой привело искусство Нового времени, – это бесценность единичной человеческой жизни. Каждая личность неповторима, ее внутренний мир уникален. Всеобщая культура сосредоточивается во внутреннем мире одного человека, а один человек, воплощая в себе это всеобщее, является единичным ее представителем.

Общество в новое время встает перед поиском форм бытия, в котором каждый может относиться к другому так, как хотел бы, чтобы относились к нему. Таков смысл категорического императива Канта, таков смысл всемирных пактов о правах человека и поисков форм идеального или оптимального устройства государства и земного миропорядка.

Таким образом, формируясь в истории, западная метафизическая традиция приводит к пониманию первостепенной значимости суверенной и автономной личности, свободно распоряжающейся своими способностями и собственностью. Сама по себе личность становится особой ценностью в христианской религии и особенно в православии. Поэтому россиянину близка эта западная идея значимости личности. О ней писали почти все русские религиозные философы, начиная с В. С. Соловьева и заканчивая «последним из могикан» русским философом зарубежья Н. О. Лосским.

На сегодняшний момент в разных культурах сложилось различное отношение к личности, разные традиции отношения к ней. Исследуя самые общие черты восточного и западного мировоззрений и исходя из их различия, можно сказать, что на Востоке вообще нет и никогда не было традиции понимания личности, она складывалась именно на Западе, начиная с античности.

На Востоке тысячелетиями хранилась и дошла до наших дней традиция целостности мира и человека, особенно это показательно в традициях Китая и мусульманских культурах.

Индус кажется ближе, чем другие восточные народы, к пониманию личности, такой, как она трактуется в западноевропейских странах. Эта иллюзия западного взгляда связана с тем, что буддийская и индуистская традиции ориентируют на совершенствование индивидуальности, точнее, индивидуального сознания. Но на самом деле индус в своем отношении к личности и общественной свободе ближе к китайцу или мусульманину, и неслучайно его мировоззрение относят к восточному виду. Суть заключается в преобладании всеобщего над единичным в их

соотношении. Разница между китайской и индусской традицией в восприятии этого соотношения заключается в такой тонкости, которая характеризуется направленностью единичного и всеобщего. Даосизм учит единичное полностью раствориться во всеобщем, «стать потоком», а буддизм и индуизм ориентирует на совершенствование индивидуального сознания за счет психосоматической практики работы над присвоением всеобщего – для себя. Отношение к личности связано с отношением к свободе.

Свобода в буддизме понимается как внутренняя, как свобода духа. Это свобода от внешних обстоятельств, от внешнего, иллюзорного неистинного мира – майя, находится внутри сознания каждого человека. Четыре истины буддизма указывают индивиду путь к свободе, последним пунктом которого является нирвана, где человек может быть абсолютно свободен. Чтобы освободиться, не нужно преобразовывать мир, заставлять внешние обстоятельства работать на себя, нужно обратиться к собственному сознанию и совершенствовать его, чтобы добиться внутреннего покоя, стать Буддой.

В индуизме свобода также ориентирована на совершенствование индивидуального сознания, на стремление очищения души от наслоений материального мира, достижения покоя в соединении с брахмой, которая является сущностью человека и мира в целом.

Даосизм видит свободу в «дао». Человек может обрести свободу только в «растворении» в дао, постижении сущности дао и соединении с ним. Конфуцианство призывает к свободе, которую дает нравственное совершенствование при соблюдении этических принципов, сформулированных древним мудрецом-философом Конфуцием и почитаемых всеми китайцами.

У китайца, таким образом, сложилось мировоззрение, акцентирующее внимание на растворении единичной личности во всеобщем, а понятие личности, включающей в себя понятия индивидуальность, гражданин, социально-значимого лица, отсутствует. Поэтому права гражданина, свобода личности, «права человека» в западноевропейском понимании для китайца неприемлемы. Они не отражают его представления о достоинстве человека и не включают тот аксеологический смысл, который веками закладывается традицией даосизма и конфуцианства.

«Государство могло существовать и действительно существовало, руководствуясь своими особыми идеологией, институтами, нормами, ритуалами. После создания первого единого государства его главным идеологическим постулатом выступало великодержавие, основанное на убеждении, что Китай является центром вселенной, центром истории, центром народов».⁵⁵²

В настоящее время идея растворения многого в едином, единичного во всеобщем не только актуальна для китайского народа, но и удачно вписалась в его национальную идею «великого возрождения нации Китая».

Отношение к личности является важнейшим религиозно-социальным отличием между исламским и европейским цивилизационными уровнями развития. Как и в китайском, в мусульманском мировоззрении сильна идея единого, всеобщего. Весь исламский мир объединяет людей, которые при всем различии в культуре, менталитете, национальных традициях осознают свою принадлежность к единой историко-духовной общности – всемирной умме. Отдельная личность в ней малозначима, основной ценностью глобального сообщества мусульман является религия, общее вероисповедание. Образ их жизни пронизан ценностями, нормами и установками ислама, который формирует единое отношение к людям, обществу, миру. Идея нравственности и морали является доминантой в иерархии ценностей мусульман. Человеческое достоинство, честь и репутация, хорошее мнение окружающих, верность семье, ее традициям первичны, личностные же интересы вторичны, происхождение, принадлежность к тому или иному роду, клану определяют общественный статус человека.

Исламское понимание свободы абсолютно отличается от западного. В то время как западный идеал подразумевает защиту от государства свободы личности, ее индивидуальных прав,

⁵⁵² Гельбрас В. Г. Китай. Возрождение национальной идеи // Полития. 2003. № 2. С. 81.

в исламском контексте свобода выражается через подчинение воле Аллаха. Быть мусульманином – значит подчиняться Богу, выполнять его волю, здесь не может быть свободы, а только самоподчинение, а потому нет и не может быть демократии, соблюдения прав человека в том смысле, в каком они понимаются в западноевропейском мире. Права человека по западному образцу, с точки зрения мусульман, ведут прямо в ад.

Поскольку в исламе нет понятия личности, нет и понятия свободы в западноевропейском выражении, но представление о свободе есть. Оно исходит из понятия справедливости, к которому мусульмане относятся очень страстно, и любое проявление несправедливости их глубоко ранит.

Мусульманские государства предполагают жесткую установку на единство светского и религиозного начал и не приемлют даже намека на секулярность.

Религиозная интерпретация становится главным инструментом доведения до каждого мусульманина политических и социальных установок, а также средством мобилизации на борьбу за исламские ценности, которые указаны Аллахом в Коране и предопределены. Поэтому одним из основных качеств, присущих мусульманам, является фатализм – человек не может изменить ход событий, все зависит от воли Аллаха. Кроме того, мусульманская традиция делает больший упор на взаимоотношение групп, кланов, чем на отношения между индивидами. Отсюда почти непреодолимое разночтение в вопросе о свободе личности и правах человека. В этом плане различия между мусульманской и западной традицией не представляются преодолимыми.

Подводя итоги разговору о личности, следует сказать, что культ индивидуума с присущим ему объемом прав, признаваемых государством и охраняемых международным сообществом, определяет западный социальный порядок, где востребованность суверенной, свободной личности сегодня очевидна. Личность на Западе находится в поле многоуровневых отношений как национальных, так и транснациональных. На Востоке всегда была важна идея не индивидуальности и единичности, а цельности и единства.

4.3 Триадичность как логическая основа права

На первый взгляд, сфера права, закона и правосудия стоит очень далеко от сферы абстрактного мышления, собственно философии и тем более триалектики. Однако их связь станет очевидной, как только мы заметим, что практическому осуществлению права в высокой степени характерна состязательность в доказательности при противоборстве двух сторон. Здесь используются красноречие, гибкость мышления и изобретательность ума. Это, например, необходимо в судебном процессе, когда в качестве противоположных выступают стороны защиты и обвинения. Таким образом устанавливается связь между противоречивой природой мышления и состязательным характером судопроизводства. Судья всегда выступает в роли третьей стороны в разрешении конфликта противоборствующих сторон.



В судебном процессе наглядно проявляется объективная закономерность философского толка, триадичность, поскольку судебный спор не решается без третьей стороны, собственно согласия, а не противодействия. Сам судебный спор можно рассматривать с трех точек зрения: как словесный поединок, который требует искусства красноречия; как состязание доказательности фактов; как противоборство умов, способных выдвигать контраргументы на обоснованные аргументы. Последняя способность требует гибкой реакции мышления. Таким образом, судебный спор по своему характеру триадичен, подчинен всеобщему закону гармонии – единству противоположностей, поиску форм разрешения борьбы справедливости и несправедливости, вины и невиновности, победы и поражения. Правосудие триадично по своей природе, так как есть поиск согласия противодействующих сторон, в котором судья, олицетворяя единство, всегда выступает как третья сторона. Справедливость или несправедливость решения зависит именно от него, т. е. от его беспристрастности и объективного отношения к делу.

В этом отношении в судьбе соединяются также два противоположных момента, так как с одной стороны, судья – субъект, и ему объективно присущ субъективный характер, с другой – дело, которому он служит, требует абсолютной объективности. Поэтому от стремления судьи как субъекта к объективности зависят исход дела и степень объективности решения суда. В этом заключается этический смысл судебной деятельности. Истина – в третьем, как в единстве субъективного и объективного моментов, при котором субъективное решение судьи объективно.

Включая в себя этический момент, право имеет ценностный характер. Если логика дисциплинирует мышление, то право дисциплинирует общественную жизнь. Как правопорядок, оно не только касается взаимоотношения людей, взаимоотношений человека и общества, но и пронизывает все сферы власти. Правопорядок является основой и для законодательной, и для исполнительной, и для самой судебной власти. От него, действительно, зависят все формы общественной жизни. Общество с развитым правовым порядком обеспечивает наиболее оптимальное духовное развитие человека, так как духовная свобода – это внутренняя свобода человека, но она расцветает при существовании свободы внешней. Поэтому право выступает как культурная ценность, обеспечивающая развитие ценностей духовных. Неслучайно великий философ древности Платон считал своим долгом, кроме проблем мироздания и разумного мышления, «нарисовать» идеал справедливого государства, в котором управляют хорошо подготовленные, высоконравственные лица, действительно способные мудро законодательствовать, при помощи мудрых законов управлять и посредством принципа справедливости выполнять главное свое назначение – создавать условия для творческой деятельности людей и их духовного развития.⁵⁵³

В таком ключе понимания права правовые нормы являются правилами, которые регулируют не внутреннее, а внешнее поведение людей, но это внешнее и внутреннее настолько переплетается в человеке, живущем в правовом обществе, что создается нравственно-правовой образ жизни как нечто третье. Эту мысль подчеркивает, размышляя над ролью права в жизни общества, известный русский юрист-мыслитель Б. А. Кистяковский: «Определяя внешнее поведение, правовые нормы, однако, не являются чем-то внешним, так как они живут прежде всего в нашем сознании и являются такими же внутренними элементами нашего духа, как и этические нормы. Только будучи выраженными в статьях законов или примененными в жизни, они приобретают и внешнее существование».⁵⁵⁴

Такой нравственно-правовой порядок нацелен на идеал правовой личности, которая воплощает в себе единство двух моментов: личности, дисциплинированной правом и устойчивым правопорядком, а также личности, наделенной всеми правами и свободно пользующейся ими. Однако такой идеал личности предполагает очень высокий уровень правосознания общества, которое, в свою очередь, зависит от развития теории права. Сама правовая наука формируется в поиске разрешения противоречий свободы и власти, ограничивающей свободу; социального равенства и иерархичности общества; стремления к личной независимости и общественной связанности; права как закона, уравнивающего всех в требовании равного к нему отношения и реального неравенства людей как индивидуальностей; обязанностями личности перед государством и государства перед личностью; абсолютной истины вины и относительности ее по мере истечения срока наказания и т. п.

Триадичность в истории права сохраняется на всех этапах. Если рассматривать право в историческом аспекте, то можно заметить усиление объективности правосудия. Правосознание развивается как нарастание элемента абстрактности: от примитивного к более интеллектуальному. Исторический генезис права указывает на его триадическую основу и на поиск

⁵⁵³ Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 3. М., 1971.

⁵⁵⁴ Кистяковский Б. А. В защиту права / Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 139.

согласия, как третьего элемента, в споре противоположных сторон. Фактически, история права выступает в качестве прикладной триалектики.

В древности право складывается как примитивная система соглашения и обязательства спорящих сторон. Так, в судебном споре древних греков для его решения требуется суждение третьей стороны, без вмешательства которого невозможно достичь согласия, так как спорящие стороны изначально на него не настроены. Судье же для объективного решения требуется апелляция к объективному источнику, который бы исключил субъективность и предвзятость суждений и отражал справедливость отношения к обеим сторонам. Таким беспристрастным «объектом» оказался закон, выражающий естественный закон равновесия природы, присущий всему, в том числе и человеческим отношениям.

Уже в известном сборнике законов вавилонского царя Хаммурапи задолго до греков составителями используется принцип талиона – «равное за равное», т. е. наказание должно быть равно преступлению, для определения объективности решения во всех известных мифологиях древности использовались как символ равновесия весы. Так, в древнеегипетском мифе о суде бога Осириса суд им вершится на основе взвешивания сердца умершего человека, причем равновесие должно установиться между чашей с сердцем и чашей со статуэткой богини справедливости Маат, и именно равновесие было объективным критерием решения Осириса жить душе вечно или быть съеденной чудовищем. Идея о том, что тяжесть греха нарушает гармонию, равновесие в природе, через миф о взвешивании сердца доносилась жрецами до каждого египтянина, которому, таким образом, было понятно, что его будущая жизнь зависит от выполнения нравственных принципов в «городе живых», что главное – не превысить меру равновесия, не перейти границу весов в накоплении грехов.

Одним из архаичных обращений к объективному решению третьего, который справедливо должен решить судьбу человека, можно назвать жребий. В нем олицетворяется решение свыше, божественное провидение. В Ветхом завете Библии, в Первой книге пророка Самуила (14:42) Саул приказывает бросить жребий между собой и сыном Ионафаном. В этом случае третьей стороной выступает бог, фортуна, случай. «Божий суд» – ордалия, использовался в истории довольно часто и не только через жребий, но и через игральные кости, через исход состязания в силе, вооруженного единоборства и даже через войну. Люди искренне верили и верят, что через исход испытания Бог дает знать, на чьей стороне правда, как бы своей рукой направляя и приводя к победе правого.

Как уже отмечалось, с развитием правовых представлений усиливается этико-юридическая идея, идея объективного определения и невиновности. Если на самых ранних стадиях развития общества в правовых представлениях преобладает еще агональная черта (агон – в переводе с древнегреческого – спор, противоборство, война), идея победы, в смысле справедливости, то у народов с более развитым правосознанием присутствует стремление к объективному понятию справедливости, уменьшается доля субъективности в решении спора, она меньше влияет на исход дела. Перед нами разворачивается картина мышления, где понятия о решении, вынесенном по воле богов и при помощи правосудия, составляют единство, основой для которого служит стремление к объективному понятию справедливости. Времена уходят, но то, что имеет под собой объективное основание, сохраняется в веках, меняя лишь внешнюю форму проявления. И сегодня зачастую при голосовании в политике, на бытовом уровне, если голоса выпадают поровну, то его судьбу решает жребий.

Главное заключается в том, что основой спора противоборствующих сторон является поиск единственно справедливого решения и что это есть конкретная форма осуществления абстрактного понятия истины, способ ее достижения. Само решение как третье становится основным, первостепенным, а потому первичным. Нидерландский историк культуры Й. Хейзинга рассматривает этот процесс достижения истины в споре как игру. Ее он усматривает в обычаях многих народов: так у эскимосов он находит такую форму решения спора как состязание

зание в игре на барабане. «Если один эскимос имеет претензии к другому, то он вызывает обидчика состязаться в игре на барабане или в пении... Сеансы такого состязания иной раз продолжаются годами: обе стороны придумывают все новые песни, обвиняют друг друга во все новых прегрешениях. В конце концов собрание зрителей решает, кого следует признать победителем... Особенно приближается к эскимосскому обычаю арабский *nifar*, или *monofaga*, состязание ради славы и чести, разыгрываемое перед третьей стороной. Под этим же углом зрения следует понимать и латинское слово *iurgium*, *iurgo*. Оно возникло из формы *iusium*, буквально «ведение спора», от *ius* и *agege*, то есть «отправление права».⁵⁵⁵

Для такого понимания права следовало владеть особым видом искусства в споре – риторикой. Афинская республика и Рим, например, целиком находились под влиянием состязания в ораторском искусстве, а суд и политическая трибуна были местом, где оно развивалось как способность убеждать. Софисты, риторы, очень хорошо владея диалектикой слова, обучали ораторов, как слабое дело выставить с сильной стороны.

Платон считал, что судьи прежде всего должны были обращаться к закону. Размышляя над тем, как в мире действует всеобщий закон, древнегреческий мыслитель пытался понять, как он проявляется в человеческом обществе, каким образом может быть отражен в законодательстве, которое является мудрым, если оптимальным образом выражает естественный закон. Но как установить истинные законы для общества? Платон как раз отмечает, что здесь мешает объективно присутствующий субъективный момент, но именно поэтому от законодателя зависит степень объективности: «Как во время бури важно искусство кормчего, так и для государства важен искусный законодатель». Таковым он считает того, кто знает цель законов – подчинение всеобщему благу, поэтому от законов зависит жизнь государства: они могут быть идеальными, но совсем не соответствовать требованиям практики, в другом случае, они могут отвечать этим требованиям, но зато требования могут не соответствовать понятию верховного блага. Задача законодателя заключается именно в способности решать это противоречие и найти закон как компромисс идеальных и практических требований действительности.

Кроме того, Платон обращает внимание на необходимость согласования индивидуальной добродетели и общественной справедливости, в которой отражается действие мировой гармонии, так как разлад между отдельной волей и мировым законом ведет к дисгармонии. Положительный закон как раз должен быть нацелен на преодоление этого противоречия. Его преодоление – не ожидание озарений, а последовательная работа мышления, которая заключается в поиске того третьего, которое является единством противоположных моментов, имеющих место в действительности. Можно сказать, что Платон определял право – как форму поиска согласия в разладе индивидуальной добродетели и общественной справедливости, между отдельными волями и мировым законом (всеобщей волей). Гении прошлого как раз видели и формулировали эти противоречия, ища согласие, сознательно преодолевали их. Объективное наличие самих противоречий в споре свидетельствует, что конструктивной базой их решения, соответствующего природной гармонической основе мышления, является тринитарный архетип как форма решения спора. Метод триединства, как логическая основа, позволяет решать проблемы права с высокой степенью приближения к идеалу.

Аристотель назвал идеал «серединой», под которой разумел то третье, которое является согласием двух противоположностей. Разбирая качества человека, он называл добродетельными те, которые лежат посередине между избытком и недостатком чего-то. Так, мужество есть середина трусости и безрассудства, умеренность лежит между бесстрастностью и невоздержанностью, общительность – между грубостью и льстивостью. С точки зрения Аристотеля, по отношению к законам добродетелью является справедливость, которая рассматривается как равное отношение ко всем людям. Например, в распределении почестей, денег, любой

⁵⁵⁵ Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 102–104.

собственности должна соблюдаться распределяющая справедливость. Что касается судебного спора, то судья также устанавливает равенство, которое есть середина между выгодой и ущербом, и тем самым устраняет несправедливость. Однако воздаяние не должно быть только безусловно равным – оно должно быть равноценным. В этом архаическом правосознании отражен поиск и объяснение объективной необходимости правовых норм. Но всегда ли необходимо наказание за тот или иной проступок, всегда ли это наказание будет мерой равновесия?

Аристотель, решая эту проблему, рассматривает произвольность и непроизвольность совершенных проступков. По насилию совершаются те действия, причины которых заключаются во внешних обстоятельствах, когда действительное лицо не причастно к действию. Но всегда есть вопрос о произвольности или непроизвольности действий, совершаемых во избежание больших зол или ради чего-либо прекрасного. Произвольными, свободными действиями Аристотель считает те, причина которых не во внешних обстоятельствах, а в самом действующем субъекте. Незнание наказуемо, когда человек сам виновен в своем неведении. Как на пьяного нарушителя налагается двойное наказание, поскольку первопричина в нем самом. Так же наказуемо незнание закона, который следует и не трудно знать. Здесь речь идет о произвольных поступках, но те действия, которые совершены по неведению, следует признать непроизвольными, считает Аристотель, если за ними следует сильное раскаяние. Уже оно является тем третьим между обидчиком и обиженным. В других случаях они считаются произвольными.

Добродетели и пороки, определяющие нашу деятельность, Аристотель признает приобретенными свойствами души и в этом смысле произвольными, но степень произвольности добродетелей и пороков не одинакова. Таким образом, Аристотель уже размышляет над тем, как субъективный состав преступления влияет на объективность решения.

Рассматривая развитие правовых взглядов в истории, нельзя обойти вниманием Древний Рим, поскольку здесь впервые право обособляется в отдельную отрасль знания. Наиболее известным в этом государстве считается политик, оратор и философ Цицерон. В своих правовых взглядах он, как вся образованная общественность Рима, опирался на философию стоиков и считал, что люди созданы природой для общения и справедливости, что им природой дан правый разум и вместе с ним закон справедливости, то есть мера права и неправа. Разум и закон, управляющий всей природой, дан раньше, чем писанный закон и государство. Законы правителей субъективны и не могут быть абсолютно справедливыми, но должны к этому стремиться, так как существует единое право, в котором связуется человеческое общение.

В основе рассуждений Цицерона лежал непреложный факт: Рим переживал глубокий внутренний кризис, но все же оказался достаточно здоровым и могучим, чтобы за несколько десятков лет подчинить себе многочисленные племена и государства средиземноморского мира. Это смогло произойти потому, что в них был нарушен главный принцип правильного общественного устройства – равновесие между человеком и государством, между энергией, стремлениями, свободой единичного человека и государством с его традициями, законами, объективной общественной необходимостью. У одних народов самым главным считаются интересы каждого, и там возникает анархическая свобода, подрывающая силы общества как целого, другие знают лишь государство, воплощенное в монархии, перед которым личность стерта и потому полностью бесправна.

Односторонность общественного устройства делает и тех, и других варварами, по мнению Цицерона. Противоположностью варварству, считал он, является только Рим, с его неповторимым общественным устройством, в котором «страсти» и «разум», гражданин и государство вступают в конфликт, но этот конфликт особого рода. Он разрешается в «третьем» – в противоречивой и потому живой гармонии республики и ее развитии. Сталкивающиеся здесь противоположные силы – человек и общество борются, но сознательно идут в этой борьбе на самоограничение ради единой и высшей цели – процветания и развития республики. Респуб-

лика была для Цицерона не только реальным политическим строем реального государства, но, кроме того, идеальной формой человеческого общежития.

Самое главное в Римской республике, по Цицерону, это то, что она является «государством культуры». Культура для Цицерона не исчерпывается образованностью, развитием наук, искусств, цивилизации. Подлинная культура заключена для него в особом римско-республиканском строе жизни, где духовное развитие единичного человека и самые общие интересы государства находятся в противоречивом, но неразрывном единстве.

Государство Цицерон определяет как достояние народа, подчеркивая, что «народ – это соединение людей, связанных между собой согласием в вопросах права и общностью интересов».⁵⁵⁶ Тем самым государство в трактовке Цицерона предстает не только как выражение общего интереса всех его свободных членов, но, одновременно, как согласованное правовое общение этих членов, как определенное правовое образование, «общий правопорядок».

В основе права, согласно Цицерону, лежит присущая природе справедливость, которая понимается как вечное, неизменное и неотъемлемое свойство природы. Под «природой» как источником справедливости и права понимается космос, включающий физический, социальный и духовный мир, его бытие. Цицерон дает такое развернутое определение естественного права: «Истинный закон – это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга».⁵⁵⁷ Но он подчеркивал: «Мы должны быть рабами законов, чтобы быть свободными», таким образом, долг освобождает человека. В своем учении о естественном праве Цицерон находится под большим влиянием идей Платона, Аристотеля и ряда стоиков, где он видит существо и смысл справедливости в том, что «она воздает каждому свое и сохраняет равенство между ними». Естественное право возникло раньше, чем какой бы то ни было писанный закон, раньше чем какое-либо государство вообще было основано. Само государство с его законами является по своей сущности воплощением того, что по природе есть справедливость и право. Таким образом, право устанавливается природой, человек лишь оформляет и вершит его.

В Риме юристы сами развивали право: толкуя старое право, вместе с тем они создавали новое. Толкование законов римскими юристами не было тем, что представляет оно в настоящее время, ибо служило не только разъяснением права, но и удовлетворяло требования текущей жизни.

Известный римский юрист Цельз не расходился с мыслью Цицерона, определяя право как гармонический порядок интересов и улаживания их столкновения. При таком понимании права римские юристы считали основой естественного права природу во всех ее проявлениях, а нормы естественного права выводили из природы человека, вещей и самих отношений между человеком и вещами, или между людьми, т. е. право как закон находили как третий связующий элемент между двумя сторонами отношения.

В Древнем Риме политики и юристы, как и греки, упражнялись в ораторском искусстве. Их образование обязательно включало в себя обучение активному слову – сочинение публичных речей на вымышленные темы, как самые простые, так и сложные до вычурности. Состязательный характер в споре был особенно характерен римскому судебному процессу. Несмотря на то, что философы-стоики пытались изгнать из судебной практики состязательный характер и привести его в соответствие со строгими нормами истины, ни в Греции, ни в Риме это не удалось сделать: практика отвергала их идеи. В определенной мере ограничение состязательности нашло место в международном праве, так как оно требует, прежде всего, не спора, а дипломатии. В нем над разными сторонами конфликта возвышалась идея общечеловеческой общности.

⁵⁵⁶ Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 269.

⁵⁵⁷ Там же. С. 276

сти, признающей своих членов представителями человечества. Эта космополитическая идея вошла в международное право, составленное Гуго Гроциелле на основе философии стоиков.

В средние века право как таковое не изучалось, но судебные процессы и споры были, они решались в суде, а также на рыцарском поединке и войне, где на первый план выходил момент объективности. Например, вершители мусульманского «адата» (обычного права в странах ислама) объективный момент правосудия пытались усилить ролью фактов, которыми они считали и контраргументы. Примечательно, что судьи отмечали каждый аргумент сторон вставляемыми в землю палочками, чтобы затем считать правым того, на чьей стороне выставилось их больше. Судебный поединок в законах и обычаях средневековья занимает значительное место, но по своей сути он также был средством решения спора противодействующих сторон. Он сам по себе доказывает юридическую правоту и являет справедливость «божьего промысла». Судебный поединок в Позднем средневековье протекал не без серьезных телесных повреждений.

Особую роль в истории формирования международного права имеет война, которая выступает как объективное средство решения конфликта противодействующих сторон, как такой выход, который может условно показать, на чьей стороне справедливость. Понятие «война» входит в человеческий язык, когда убийство людей происходит не по причине голода, страха, а жажды справедливости, в условиях когда в обществе наблюдается торжественное состояние всеобщей вражды. Сознанием людей она поднимается до святого дела, в котором происходит всеобщая мера сил. Она происходит всегда как уже неотвратимое состязание, и испытание судьбы, которое только и может решить противоборство сторон. Еще в древности вместе с войной у людей появилась идея благородного воина, в средние века она утвердилась в Европе в образе рыцаря. Если эта идея благородного отношения друг к другу противоборствующих сторон, действующих по определенным правилам, сначала была характерна для войн, то затем она нашла место в отношениях между странами вообще и стала основой системы международного права.

Идея благородства проявлялась в определенных правилах ведения войны. У китайских феодалов, например, был обычай посылать противнику накануне войны кувшин вина, которое торжественно выпивалось противниками в атмосфере воспоминаний о свидетельствах чести мирного прошлого. Нередко соблюдалась договоренность о времени и месте ведения войн. Это говорит о том, что складывается военное право, которое отражает меру человеческих конфликтных отношений, как то третье, в котором две противоборствующие стороны признаются равноценными, когда оба противника имеют право на честную оценку отношений. Нарушение чести же становится игрой против правил. Такое понятие чести стало основой для развития дипломатии. Само же международное право складывается как система взаимных обязательств между странами, в которых отражаются средства согласия и мира в межгосударственных отношениях, и дипломатия, таким образом, сливается с политической состязательностью, которая поднимается до уровня правосознания.

Эволюция права в истории относится к факту возобновления его изучения. Так, в начале XII века итальянский юрист Ирнерий основывает в Болонье так называемую школу глоссаторов. Благодаря влиянию этой школы в среде средневековых канонистов распространяется комментаторское направление. В рамках христианской религии схоластика и каноническое право изменили учение римского права, отдав значение, которое имел в нем разум, воле. Если, по учению римских юристов, воля сама по себе не обуславливает подчинения и не порождает обязанностей, то схоластика и каноническое право под влиянием церковного учения о божественной волевой основе всего нравственного порядка стали присваивать обязывающую силу воле самой по себе. Этим обосновывается, что всякое соглашение содержит момент необходимости, хотя в римском праве простые соглашения считались необязательными и не могли быть основанием иска. В средние века авторитет канонического права стал настолько силен, что

декреталисты, представители особого направления в праве, выдвинули в качестве обязательного всякое соглашение. С течением времени в этом положении стали видеть начало не канонического, а естественного права, и основным его требованием. Постепенно начинают считать требованием естественного права силу всякого соглашения, как отражающего в своей форме момент всеобщего согласия (гармонии) природы.

В истории особенно интенсивно развивается правосознание, когда появляются правовые идеи, имеющие общественное значение. Произведения, в которых они выражены, оказываются способными пробудить общество и оказать влияние на формирование его правового мировоззрения. В XVII столетии в Англии таковыми оказались трактаты Томаса Гоббса «О гражданине», «Левиафан», сочинения поэта-публиста Мильтона и философа Локка. В самом развитии теории права также имеется «третье» как компромисс между концепциями противоположного характера. Без столкновения взглядов не может появиться сочинения, отражающего согласие противоположных идей в третьей компромиссной. Так. В Англии с одной стороны Гоббс отстаивал идеи государства, как абсолютного суверена, а с другой стороны Милтон выступал в своих сочинениях в защиту свободы слова и печати, но выдвинутые ими идеи не ушли в лету, а как раз сохранились потому, что послужили основой компромисса, который удалось найти и выразить Локку в своем трактате «О правлении». В Германии спор между юристами XIX века Тибо и Савиньи обозначил идейное противоборство в теоретическом праве, его результатом оказалось появление новой школы права и произведения правоведа Пухты «Обычное право».

В XVIII столетии во Франции идейное мировоззрение образованных людей определялось такими произведениями как «О духе законов» Монтескье и, конечно же, «Об общественном договоре» Руссо. В Германии к концу XVIII столетия сложилась уже прочная традиция, которая признавала право как неотъемлемую составную часть духовной культуры общества. И Кант, и Фихте, и Гегель уделили в своих философских системах почетное место философии права. В начале XIX века большую роль для создания исторической школы права сыграл уже упомянутый нами теоретический спор юристов Тибо и Савиньи – «О призвании нашего времени к законодательству и правоведению». Но, кроме того, он имел глубокое культурное значение, благодаря тому, что заинтересовал все образованное общество Германии и поднял его уровень правосознания на более высокий.

Казалось бы, идеи естественного права пришли в окончательный упадок. Но то, что в истории существует и развивается веками, имеет под собой необходимый момент, и обогатившись новыми идеями, снова возрождается в другой форме, в соответствии с особенностями своего времени. Так, в конце XIX – начале XX века в России возникает классическая русская либеральная философия естественного права как составная часть общей русской философской мировоззренческой культуры.

Теперь, если мы в целом посмотрим на развитие права в истории, то увидим, что это процесс поиска форм (норм) согласия как «третьего» в отношениях природы и человека, в отношениях человека к человеку, человека к обществу и общества к человеку. Однако, сам поиск подчиняется определенной закономерности, состоящей в развитии от абстрактного к конкретному, единства следующих противоположностей: единичного и всеобщего, объективного и субъективного.

В древности, понимая под законом то общее, что есть в природе, обществе и человеке, право исходило из объективного природно-разумного начала. Незнание закона считалось причиной несчастий и было неблагоприятно. Действия людей поэтому считались разумными, если они отвечали требованиям объективного закона.

Таким образом, здесь проблема единства единичного и всеобщего решается в пользу всеобщего как полного подчинения субъективного объективному, единичного всеобщему.

В средние века закон понимается как «Промысел Божий», а естественный всеобщий разум сменяется Божественной Волей, которая не дана человеку априори, а указывается в Святом Писании. Те этические нормы, которые указаны в Библии, в божьих заповедях человеку, приводят его к своей духовной сущности и понимаются как противоположные законам природы. Добродетель уже заключается не в знании законов природы и не в следовании им, а в противопоставлении человеческого духа природе. В средние века соотношение единичного и всеобщего не меняется, другой становится его форма, когда не Божественный разум природы, а Воля Божественной личности контролирует единичную волю человека. Объективной становится только воля абсолютного субъекта – Бога.

В эпоху Возрождения правосознание меняет это соотношение на противоположную зависимость: подчинение всеобщего единичному, объективного субъективному, поскольку в антропоцентризме Ренессанса Богом становится сам человек. Правосознание все чаще обращается к субъективной воле, а правовые нормы выводятся не из объективного начала, а из субъективного человеческого разума, тем самым намечается тенденция произвола отдельных личностей.

В Новое время, после попыток полностью подчинить природу человеческому разуму поставить ее на службу удовлетворения потребностей человека, наметились поиски конкретного единства человека, общества и природы. Однако вместе с отделением человека от природы, противопоставлением ее обществу и попытками полного подчинения человеческой воле, параллельным процессом секуляризации общественного сознания постепенно приходит осознание того, что и природа, и общество – участники одного процесса. В немецкой классической философии человечество делает резкий скачок в понимании гармоничного единства, т. е. того закона, который действительно является всеобщим, так как характерен и природе, и обществу, и единичному человеку, а право призвано отражать это единство в нормах согласия: людей общества и природы, человека и общества. Практически в правосознании это понимание отражается как идея о том, что не только отдельные личности обязаны выполнить определенные нормы, установленные законом, но и общество должно тоже выполнять по отношению к личности свои обязательства, которые выражаются в правах человека. Последние формулируют то, что человек может получить от общества, и государства. Права человека имеют в качестве теоретической предпосылки произведение Мильтона в защиту свободы слова и печати, появившееся в Англии в XVII веке, а принятая в 1776 году «Декларация независимости» Конституции США считается первым документом, содержащим права человека. Вторая «Декларация прав человека и гражданина», принятая Конвентом в 1793 году после утверждения республики во Франции, была первой в истории попыткой реального соблюдения прав человека. В ней указывались такие обязанности общества перед человеком как: представлять работу неимущим, право нетрудоспособных на получение средств к существованию, забота государства о просвещении народа и др.

Главная мысль, которая заключена в «Правах человека», состоит в том, что само право развивается в сторону обеспечения обществом большей свободы выбора человека, расширения его возможностей самоопределения своих отношений, самореализации себя как человека. А это возможно, когда положительный закон права уменьшает свое влияние, как уравнивающий всех людей перед необходимостью его выполнения, а права человека увеличиваются, обеспечивая возможность реализации универсальности и оригинальности способностей каждой отдельной личности.

Фактически увеличение в правах человека свободы самореализации личности в форме самого права есть расширение свободы как таковой. Неслучайно имеется такое определение права как нормативно закрепленной меры свободы индивида в обществе. Однако, само понятие свободы имеет историческое развитие, поскольку свобода не просто проблема внутренней совести и сознания индивидуума, а осознание человеком своей духовной сущности, и познание

ее идет параллельно с осознанием своей же общественной природы, поскольку человек свободен не сам по себе, а через признание другого свободным. При таком понимании общественной свободы осуществляется возможность совмещения «свободы каждого со свободой всех». Таким образом, человек внешне – общественно свободен, внутренне – духовно свободен. В этом плане русский правовед, социолог Б. А. Кистяковский отмечает: «Главное и самое существенное содержание права составляет свобода. Правда, это свобода внешняя, относительная, обусловленная общественной средой. Но внутренняя, более безотносительная, духовная свобода возможна только при существовании внешней, и последняя есть самая лучшая школа для первой».⁵⁵⁸

К пониманию личной свободы как общественной свободы в историческом развитии человек проходит через три ступени ее осознания, поднимаясь по триадической лестнице понятия. Сначала она, свобода, понимается как произвол, как определенное свойство, данное человеку в его действиях. Затем продолжительное время свобода понимается как независимость от другого, как формальная свобода. (Иногда ее называют частной или субъективной свободой). Однако, независимость, как постоянное бегство от зависимости (от общества, от другого человека, от обстоятельств), есть бегство от своей сущности, стало быть, от самого себя, поскольку человек по своей природе существо социальное. Третья ступень осознания свободы есть уже утверждение свободы через признание другого также свободным. В этом отражается отношение человека к другому как к самому себе, а закон свободы включает принцип человеческого единства и показывает, что проблема свободы не субъективна, а объективна. Корень внешней свободы человека усматривается не в отдельном человеке, а в его общественном бытии, общественном и правовом устройстве. Право как раз иллюстрирует меру этой общественной свободы. Гегель отмечает эту характерную черту права и даже всю всемирную историю трактует «под философско-правовым углом зрения – как прогресс в сознании свободы и ее объективации в политико-правовых формах и институтах».⁵⁵⁹

Основой духовной свободы личности является свобода воли, поскольку в ней речь идет о субъективной свободе, данной человеку изначально, объективно, как свободе выбора. В самом праве общество предлагает человеку внешний выбор, то, из чего можно выбирать. Однако, каждый субъект «в праве» выбрать то, что выходит за рамки общественного официального права. В этом отношении его положительный закон ограничивает абсолютную свободу внутреннего выбора, но в силу естественного закона не в состоянии ее отнять или запретить. Напротив, он, ограничивая произвол выбора, как бы напоминает о ее существовании. В. С. Соловьев, являясь сторонником естественного права, в своем «Оправдании добра» отмечал, что принуждение – это объективация (требование) реализации прав, примирения личных и общественных интересов – свободный акт самоограничения во имя долга, поэтому принуждение в самом субъекте внутренне, а не внешне. Патриарх русской философии подчеркивал, что синтезирующим началом в праве выступает идея равновесия, которая есть соединение интереса индивидуальной свободы и общего благосостояния, безопасности, а само право – промежуточная область между идеальным добром и злой действительностью. У права есть парадоксальная функция: поскольку человек должен быть нравственно свободным, для этого ему должна быть предоставлена некоторая свобода быть безнравственным. Право обеспечивает эту свободу, в интересах свободы позволяет людям быть злыми и не вмешивается в их выбор между добром и злом, оно только противодействует внешней реализации зла. Таким образом, Соловьев трактует право как особый тип регулирования общественного поведения, оставляющий право ненаказуемости неморальных решений и поступков, в этом смысле оно есть «минимум нравственности».

⁵⁵⁸ Кистяковский Б. Л. В защиту права / Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 122–123

⁵⁵⁹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 6.

Каждый субъект вправе находиться в рамках общественной свободы или выйти из них. Субъективная воля является тем третьим, которое выбирает из двух противоположных областей: из того, что находится в рамках положительного закона, или из того, что выходит за рамки закона. Права человека в определенной мере гарантируют уважение обществом этой свободы выбора.

Когда государство не берет на себя обязательства обеспечить права человека, есть опасность пристрастия к регулированию всех человеческих отношений. Замечено, что при низком уровне правосознания в обществе появляется поразительное влечение к формальным правилам и подробнейшей регламентации во всем. При этом имеет место не убеждение и осознание правоты закона, а вера в статьи и параграфы организационных уставов. Это явление отмечал Б. А. Кистяковский в среде русской интеллигенции до революции: «Здесь мы имеем одно из типичнейших проявлений низкого уровня правосознания. Как известно, тенденция к подробной регламентации и регулированию всех общественных отношений статьями писанных законов присуща полицейскому государству, и она составляет отличительный признак его в противоположность государству правовому».⁵⁶⁰

Две противодействующие тенденции, которые обязательно присутствуют в государственном порядке, это необходимая регламентация человеческих отношений и гарантия свободы личности. Они создают то равновесие, которое обеспечивает оптимальный режим жизни общества и человека в нем, а право выступает тем третьим, которое согласовывает интересы общества и человека, создает компромисс между ними. В этом смысле совершенный правовой порядок есть система отношений, при которых все лица данного общества обладают наибольшей свободой деятельности и самоопределения, а право – процесс поиска форм (норм) согласия как «третьего» в их отношениях.

Таким образом триадичность – не случайное явление в развитии права, напротив, она является той скрытой внутренней основой, которая является источником развития в историческом процессе права и в конкретном его проявлении.

Новой конкретной исторической формой развития права как такового в настоящее время выступает транснациональное, или глобальное право. В силу процесса глобализации, который «разрушает» границы отдельных государств, превращая человечество в некое «мегаобщество» с единой системой общественно-политических, финансово-экономических и культурных связей на основе новейших средств коммуникаций и информационных технологий, образуется потребность в поиске новых норм отношений внутри мирового целого. Его субъектами становятся не столько государства, как это представлено в международном праве, сколько некие транснациональные акторы и люди, как «граждане мира», а проблема правопорядка касается установления более справедливого миропорядка, который призван воплотить идею единства человечества, опирающуюся на высокоразвитую систему отношений ее участников на базе единых принципов и целей при уважении различия и многообразия сторон.

Действенным инструментом в построении такого международного порядка выступает еще находящееся в стадии становления глобальное право. Можно согласиться в этой связи с суждением современного российского правоведа С. Л. Рогожина о том, что «право в перспективе должно стать межцивилизационным, отражать взаимодействие и идейную борьбу различных религий, идеологий, правовых систем, ценностей и стремиться к их синтезу. В качестве основы международного права логично было бы утвердить идею человеческого и межэтнического общения, диалога цивилизаций, сотворчества культур».⁵⁶¹ Таким образом, можно полагать, что источником нового «международного» права будет являться не столько согласование

⁵⁶⁰ Кистяковский Б. А. Указ. соч. С. 139.

⁵⁶¹ Рогожин СЛ Международное право как диалог и столкновение цивилизаций // Московский журнал международного права, 2002. № 3. С. 18.

воля суверенных государств, а, прежде всего, воля народов, представляющих различные цивилизации.

В мире уже имеется прецедент проявления транснационального права. Органом, в который может обратиться человек, расцениваемый как «гражданин мира», государство которого закрепило в своей Конституции такое правообращение, является Европейский Суд по правам человека, образованный в рамках Совета Европы. Суд, основанный на правовой основе Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод, послужившей созданию новой системы международных отношений, является учреждением наднациональной юрисдикции. В отличие от органов судебной власти, действующих на внутригосударственном уровне, Страсбургский Европейский Суд по правам человека принимает и рассматривает жалобы на неправомерные действия официальных властей соответствующего государства.

В противовес классическому международному праву, где субъектами выступали правительства отдельных государств, страсбургская система фактически является надгосударственным контролером, имеющим особый статус, не допускающим межгосударственных споров. Его надгосударственный механизм на правовой базе Конвенции вправе рассматривать в качестве спорящих сторон конкретного человека и суверенное государство и находить как «третье» – меру справедливости. В случаях доказанности факта ущемления прав и свобод гражданина – заставить государство устранить нарушения. Таким образом, Конвенция (ст. 34) признала международную правосубъектность гражданина и тем самым отступила от положений классического международного права, как дипломатического права, сделав важный шаг на пути формирования наднационального или транснационального права, служащего интересам человека как «гражданина мира».

Создание глобального правового пространства связано с развитием международных политических и экономических процессов, с международным сотрудничеством по борьбе с терроризмом, наркобизнесом и др. Глобализация, раздвигая национальные и региональные рамки этих процессов, несомненно, требует совершенствования международного правопорядка. Когда-то в прошлом при рождении классической теории разделения властей судебная власть получила символическое название «третьей власти», а в практике многих государств она оказалась такой и по значимости.

Но при том миропорядке, когда роль суверенных гражданских отношений будет только возрастать, такая «третья власть» в триаде властей может явиться гарантией того, что глобальное управление станет все больше ориентироваться на решение всеобщих, общемировых проблем.

4.4 Триадические парадигмы социального и политического развития

Политика и социология, кажется, еще дальше отстают от триалектики, чем даже право. Действительно, конкретное поле политики имеет многослойную форму, возвышающуюся над всеобщими законами, скрывающимися в глубине сущности развивающейся действительности. Поэтому, находясь внутри политической истории человечества, всеобщий закон триадичности «работает», проявляясь через сложные конкретные политические формы. Многообразие внешних и случайных событий, даже самых значительных, сами по себе не могут показать внутреннего процесса развития, подчиняющегося всеобщим законам, он открывается лишь исследующему его разуму, «Видимой» триалектика становления политической системы человеческого сообщества, или нового миропорядка начинает проявляться, когда ученый, исследуя в качестве «единичного» отдельные страны, в качестве «особенного» – регионы, имеет в качестве «всеобщего» сформировавшийся в целостность, в «систему» мир.



Социологические подходы к анализу истории общества менее скрыты, чем закономерности политической истории, основой которой Гегель считал форму осознания стремления и достижения человеком свободы. Общество, действительно, стремится к достижению свободы, но «свобода индивида» и «свобода всех», будучи не одинаковыми понятиями, трудно соеди-

няются в единство, и реальное достижение их идеального сочетания до сих пор не удавалось ни в одном обществе, хотя история, вероятно, есть закономерность прогрессивной смены форм их единства, той главной триады, где третьим элементом процесса соединения является их связь, а ее конкретной социальной формой может выступать гуманизм, коммунизм, «открытое общество», «общество благоденствия», «социальное государство» и др. идеальные формы, характерные соответствующим временам и эпохам.

В социальном процессе развития с точки зрения эпистемологии можно выделить следующие триады, раскрывающиеся в ракурсе цивилизационного, формационного и технократического подходов: триада Мирабо, представляющая взаимопереплетенные и меняющие уровень своего значения элементы дикости, варварства, цивилизации; триада К. Маркса, представляющая последовательные этапы развития общества с общинной собственностью, частной собственностью и коммунизм; триады стадийности социального развития М. Вебера; триада культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского; цивилизационная триада, связанная с развитием в истории связи человека и общества в рамках развития свободы, А. Тойнби; технократическая триада, раскрывающая историю сменяющихся поочередно элементов доиндустриального, индустриального, постиндустриального обществ Д. Бэла; и три волны Э. Тоффлера.

Триадическая парадигма социального развития «работает» в ставших классическими социальных подходах анализа истории общества. Сам термин «парадигма», понимаемый как метод исследования, новая периодизация, совокупность теорий, концептуальный модуль науки, был введен в широкий оборот американским ученым Томасом Куном (1922–1996), создавшим концепцию, заключающуюся в том, что научные революции есть смена парадигм.⁵⁶²

Одной из парадигм социального развития является цивилизационный подход к анализу истории общества, среди основоположников которого и их современных последователей можно назвать Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, С. Хантингтона и др., рассматривающих цивилизационное развитие как циклический процесс. Примечательно, что цикл его представляет триада, составляющая последовательные этапы зарождения, зрелости и угасания каждой отдельной цивилизации. Однако, пользуясь термином «цивилизация», следует отметить, что само понятие приобрело в истории много значений. В соответствии с этимологией термина «цивил» – признаками цивилизации являются государственность, гражданское состояние (власть правового закона, государственно правовое регулирование общественных отношений), поселения городского типа. В истории социальной мысли цивилизация противопоставляется дикости и варварству, а элементами классической триады эволюции общественного развития, которую рассматривал Мирабо, выступают «дикость, варварство, цивилизация». Историческая первооснова цивилизации неотделима от системы характерных ее признаков: производящего хозяйства, которому свойственны земледелие, ремесла, торговля; письменности, отделения умственного труда от физического, частной собственности и классов, формирования иерархических (вертикальных) и партнерских (горизонтальных) связей и др. Характеризуя цивилизацию как ступень общественного развития, но, придерживаясь в своих исследованиях формационного подхода, К. Маркс и Ф. Энгельс обращали внимание и на «варварство цивилизации» или, можно сказать, «цивилизованное варварство».⁵⁶³ Захватнические войны, вооруженное подавление народного протеста, терроризм, разные формы организованного насилия, уничтожение мирного населения, национализм, осуществление политики геноцида – все это варварство, характерное людям периода развития цивилизации. На вершине и в процессе цивилизационного развития элементы триады Мирабо никуда не исчезают, каждый из них лишь приобретает в истории то или иное преимущественное значение.

⁵⁶² См.: Кун, Т. Структура научных революций: пер. с англ. Т. Кун. М., 2003.

⁵⁶³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения Т. 9. С. 464 и др.

Человеческая цивилизация в целом охватывает собой локальные цивилизации, геополитический центр которых представлен социумом независимо от его формационного типа, например, российская цивилизация, китайская цивилизация и др. Кроме того, она включает региональные объединения социумов в один и представляет европейскую цивилизацию, арабскую, латиноамериканскую и др. Сегодня можно говорить об общемировой цивилизации, формирование которой еще находится в стадии становления, но уже имеет характерные признаки общей системы, обрастает социально-политическими институтами, приобретает свои функции и свойства.

Н. Я. Данилевский, являясь создателем теории культурно-исторических типов, ставшей предшественницей концепции локальных цивилизаций О. Шпенглера и А. Тойнби, разделяет все народы на три основные класса: позитивных творцов истории, создавших великие цивилизации, или культурно-исторические типы; негативных творцов истории, которые, подобно гуннам, монголам и туркам, не создавали великих цивилизаций, но как «божий кнут» способствовали гибели дряхлых умирающих цивилизаций; и, наконец, народы, творческий дух которых по какой-то причине задерживается в своем развитии на ранней стадии, и поэтому они не могут стать ни созидательной, ни разрушительной силой в истории. Они представляют собой этнографический материал, используемый творческими народами для оплодотворения и обогащения своих цивилизаций. Данилевский насчитывает всего десять «полноценных» культурно-исторических типов.

Цивилизационный и формационный подходы к анализу социальной действительности имеют некоторые общие моменты, но, по сути, различны. Поскольку ядром цивилизационного подхода является культурно-антропологическая парадигма, а в основе формации лежат общественные отношения, социум и формационный подход базируется на «чистой» социальной парадигме. Принципиальная их разница состоит и в том, что формационный подход пользуется исходным принципом сведения индивидуального к социальному, поскольку только так можно понять исторический тип отдельного общества, а цивилизационный подход исходит из сведения социального к индивидуальному, выражением чего становится социальность единичного человека. Сама цивилизация обнаруживает себя в индивиде как жизнедеятельность социума в зависимости от состояния его социальности, благодаря чему требованием цивилизационного подхода является ориентация на исследование человека, его свободы и мира человека. В формационном подходе важна общественная природа человека, общественные отношения: так, при переходе стран Западной Европы от феодального строя к капиталистическому формационный подход акцентирует внимание на изменение отношений собственности, развитие мануфактуры и наемного труда. Цивилизационный же подход интерпретирует рассматриваемый переход как возрождение на новой основе идей античного антропологизма, которые повлекли за собой потребность в обществе понятия цивилизации, а затем просвещения, гуманизма, гражданского общества и т. д.

Понятие «общественная формация» обозначает не только исторически определенную ступень развития человеческого общества, но и исторический тип отдельного, конкретного общества, социума. Базовыми звеньями формационного развития выступает «формационная триада» – три большие общественные формации. В окончательном варианте формационная триада была представлена К. Марксом в виде последовательно сменяющихся, но имеющих единую субстанцию, первичной общественной формации (общинная собственность), второй общественной формации (частная собственность) и, вероятно, можно так сказать, хотя у К. Маркса и не было подобного словосочетания, третьей общественной формации (общественная собственность), называемой им уже в работе «Экономико-философские рукописи 1844 года» коммунизмом. Вторая общественная формация, в свою очередь, обозначалась термином «экономическая общественная формация». В качестве прогрессивных эпох экономической общественной формации была названа внутренняя триада второй формации: античный, феодаль-

ный и буржуазный способы производства, или: античное, феодальное и буржуазное общества. Исходя из прогрессивных эпох экономической общественной формации, перечисленные способы производства можно также считать формационными способами производства, представляющими малые общественные формации (формации в узком смысле слова).

В любом случае общественная формация представляет исторически определенную ступень развития человеческого общества, вид общественного развития, тип общества в историческом процессе. М. Вебер считал, что категория формации не произвольная, «мысленная конструкция», а конструкция, отражающая логику исторического процесса, его существенные характеристики: исторически определенный общественный способ производства, систему общественных отношений, социальную структуру, в том числе классы и классовую борьбу и др. Вместе с тем развитие отдельных стран и регионов, считал М. Вебер, богаче формационного развития и представляет все многообразие форм проявления сущности исторического процесса, конкретизацию и дополнение укладов, политических институтов, культуры, религиозных верований, морали, законно уложений, обычаев, нравов и т. п. Поэтому он предложил выделить три самых общих социальных типа, соответствующих трем способам отношения к миру, которые включают в себе соответствующую «установку», предопределяющую направленность жизнедеятельности людей, вектор их социального действия. «Первый из них он сопрягает с конфуцианским и даосистским типом религиозно-философских воззрений, получившим распространение в Китае, второй – с индуистским и буддистским, распространенным в Индии, третий – с иудаистским и христианским, возникшим на Ближнем Востоке и распространившимся в Европе (а впоследствии и на Американском континенте). Первый из них М. Вебер определил как приспособление к миру, второй – как бегство от мира, третий – как овладение миром. В каждом из этих способов отношения к миру уже заключен, как в зародыше, соответствующий «образ» и «стиль жизни» людей – этически определенная модификация формы их существования. Им же, этим изначальным мироотношением, обусловлен и соответствующий тип рациональности, задающий общее направление (и «темпы») последующей рационализации – как в пределах картины «мира», так и в нем самом».⁵⁶⁴ М. Вебер, таким образом, дополнил учение о формациях учением о триаде социальных типов и типов рациональности. Кроме того, он предложил триадическую концепцию социологии власти как учение о трех типах легитимного господства. В ней М. Вебер выдвинул новую концепцию закономерности влияния бюрократии на осуществление власти в обществе. В истории идеальные типы власти проявляются как патриархальная, характерная ранним формам господства рода, племени, общины; харизматическая, осуществляемая правителем, наделенным сверхличностными качествами, и с необходимостью приходящая к культу личности правителя; рационально-легитимная власть, основным элементом которой является профессиональная бюрократия. Первый тип господства, называемый «традиционным», основан на вере в законность изначального существующего порядка власти, ее иерархии; второй тип – харизматическое господство существует, когда появляется правитель, наделенный особым божественным даром – авторитарностью, харизмой, способностью властвовать «от бога»; третий тип господства – «легальный» основан на подчинении не личности, а правовым законам, по которым управляет обществом специально обученная бюрократия. Выдвигая триаду идеальных типов власти, М. Вебер показал реальную взаимосвязь социологии и политики.

Возвращаясь к сравнению формационной и цивилизационной триады следует отметить, что последняя представляет собой стадийное развитие социальности человека, в процессе которого проявляются ее существенные характеристики, связанные с закономерным движением от общесоциального к социально-индивидуальному. Цивилизационное развитие выступает как движение человека к действительной свободе, где свободное развитие каждого

⁵⁶⁴ Вебер М. Избранные произведения: пер. с нем. / общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. М., 1990. С. 762.

является условием свободного развития всех. При формировании цивилизационной триады происходит смена трех исторических ступеней социальности индивида, понимания им своей общественной природы, так как она без общества не существует (это противостоит естественности), а также требования свободы, поскольку она дана ему изначально. Цивилизационные стадии выделяются как личная зависимость человека от общества, личная независимость при наличии вещной зависимости; свободная индивидуальность. С общеисторической точки зрения цивилизационный подход рассматривает стадии развития человечества как смену цивилизаций, понимая под цивилизацией вид отдельного, конкретного общества (социума) или их сообщества.⁵⁶⁵ Культурно-антропологическая парадигма выдвигает на передний план при формировании цивилизационной триады как смены трех исторических ступеней социальности человека понимание своей общественной природы и свободы через движение по ступеням личной зависимости, независимости (при вещной зависимости) и собственно внутренней свободы в свободной индивидуальности.⁵⁶⁶

В формационном аспекте первая ступень цивилизации охватывает собой в западно-европейской истории античность и феодализм, вторая – капитализм, третья – в марксистском понимании, будущий коммунизм. Однако суть проблемы не сводится лишь к несопадению исторических рубежей первого этапа формационной и цивилизационной триад, поскольку формационная триада подчеркивает в историческом процессе коренное преобразование системы общественных отношений по определенным фазам, показывает непрерывность процесса, а представляемые ею социумы могут проходить ряд формационных ступеней. В цивилизационной же триаде сохраняется преемственность социокультурных ценностей предшествующих исторических эпох внутри развития одной цивилизации.

Кроме культурно-антропологического аспекта цивилизационного движения общества, направленного на обретение в нем личностной свободы, настойчиво заявляет о себе технико-технологическое влияние на преобразование всех общественных отношений и культуры человечества, а также на превращение человечества в мегаобщество, развивающегося в общепланетарной цивилизации, которую называют мировой, или глобальной, или универсальной цивилизацией.

Применительно к историческому процессу в целом технократическая, а затем технологическая парадигма имеет дело с развитием триадической системы отношения человека и техники. Такое отношение, расширяющее влияние новых технологий, изменяют характеристики процесса социализации человека, при котором происходит преобразование его кругозора, навыков, опыта, знаний, коммуникаций, социальной среды, жизненных ориентиров и установок, социальных позиций и т. п., всего того, что превращает его в общественного индивида. Поэтому триада отношения человека и техники является социотехнологической. Вслед за американскими учеными Д. Беллом, Дж. Грантом и Э. Тоффлером веки ее развития можно определить как триаду ступеней развития третьего элемента в системе «человек-техника» самого отношения. Ступени триадического процесса в истории развития человечества при технократическом подходе к его анализу представлены как: доиндустриальное, индустриальное и постиндустриальное общество. Э. Тоффлер, выделяя три главных цивилизации (аграрную, индустриальную, сверхиндустриальную) как три стадии развития истории человечества, называет их гремя волнами, сменяющимися друг друга. Третьей волной, которая вырастает из индустриальной цивилизации он считает информационную революцию, которой посвящает свою знаменитую книгу – «Третья волна».⁵⁶⁷

⁵⁶⁵ См.: Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. М.: СПб., 1996. С. 99, 102, 133 и др.

⁵⁶⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения Т. 46. Ч. 1. С. 100–101.

⁵⁶⁷ Тоффлер Э. Третья волна. М., 1999.

Развитие системы «человек-техника» соотносимо с цивилизационной триадой и является сложным и противоречивым процессом, не исключая фазы попятного движения. Духовный мир доиндустриального работника (ремесленника и крестьянина) несравненно выше и богаче духовного мира частичного рабочего, превращенного фактически в придаток машины. Технологическое использование достижений науки и техники, создающие новую ситуацию в истории социального развития, превращает работников физического труда, непосредственно включенных в технологический цикл, в работников умственного труда – программистов, операторов, техников, технологов и др. Формирующиеся новейшие постиндустриальные технологии (компьютерные технологии, биотехнологии, биомедицинские технологии, нанотехнологии и др.) создают особенные черты нового социума, новой модифицированной современной цивилизации, в которой в социокультурном аспекте хаотично присутствуют многие элементы классической триады Мирабо «дикость-варварство-цивилизация».⁵⁶⁸ Социально-политические тенденции развития такой цивилизации раскрываются в двух аспектах глобализации и локализации, универсализации и индивидуализации, целостности и фрагментации, которые соединяются в едином процессе глокализации и фрагментации (Дж. Розенау). Первый процесс реально проявляется в виде глобализации корпораций через интернационализацию цепочек, дающих прибыль, сопровождаемая финансовым и информационным объединением мира. При этом создаются условия формирования нового миропорядка, в котором происходит обновление способов достижения оптимальных форм политической силы в мировой политике. Второй процесс сопровождается революционными настроениями личности, поскольку, будучи экономическим символом модернизации XX века, конвейер и система как следствие своего давления на человека имеет результат растворения личности в обезличенном производственном процессе, на основе которого строится интернетный, теперь уже в таком контексте понимаемый интернациональный мир. В нем все институты общества: армия, школа, государство функционируют в системе, где индивидуальность и личность ставятся на второе место, после интересов системы. Именно поэтому обостряется и становится наглядной борьба индивидов, объединяющихся иногда в слаженную организацию, за свои права и свободы. Порождением постиндустриальной эпохи были и массовые политические партии со своим политическим конвейером, а в мировом процессе произошло объединение, казалось бы, на внешний взгляд совсем необъединимых явлений – глобализации и локализации в глокализацию, динамика развития которой нарастает, демонстрируя силу этого процесса как третьей силы.

Триадичность мирового процесса сегодня набирает свою силу и в другом элементе – в связи, коммуникации, информации, превращаясь в нетократию. Во второй половине XX века «информация» становится ведущим термином, который обсуждается в научном мире и даже возникает вопрос о его категориальном статусе в составе субстанциональной триады бытия, среди фундаментальных стихий: материя, энергия, информация. Автор статьи об постмодернизме В. А. Кутырев утверждает: «В результате, с переходом общества к постиндустриализму и развитием вычислительной техники, информационная стихия, обогнав своих конкурентов, вышла на первое место. Стали писать: информация, материя, энергия... Передовым ученым явственно открылась истина, что сущность мира не идеальная (Бог) или материальная (природа), а информационная (матрица?). Есть одно первоначало, единственная и единая субстанция – информация. Это подлинное «архе». Остальное сущее его феноменологический код. Формы проявления. Место метафизики занимает мега-информатика и сопутствующая информационная философия. Найдено, наконец, последнее «третье понятие», посредством которого удаётся избавиться от последнего атавизма картезианской проблематики с ее неизбежной антиномичностью и спорами о психофизическом дуализме. Никто не главнее, ни Земля, ни Небо,

⁵⁶⁸ См.: Неклесса А. Глобальная трансформация: сущность, генезис, прогноз // МЭиМО. 2004. № 1. С. 117.

ни тело, ни дух. Главное – информация. В мировом континууме произошла великая информационная «революция».⁵⁶⁹ В политическую жизнь это понятие пришло как нетократия, смысл которого в использовании силы информации и интернета в организации единого политического поля транснационального мирового пространства.

Сегодня существенное понимание развития человечества, его культуры и политики возможно только на глобальном уровне. XX век наглядно показал, что движущим фактором развития оказывается информационная связь, объединяющая все человечество в единую коммуникацию, в которой информация понимается обобщенно: как сведения, верования, представления, ценности и знания, передаваемые из поколения в поколение при обучении, образовании и воспитании человека как члена общества. Именно эта обобщенная информация определяет динамику политических, социальных, экономических и духовных процессов. «При этом, естественно, есть взлеты и падения роста, сменяется уклад жизни, народы мигрируют, воюют и исчезают. Но глобальное развитие неизменно следует по траектории гиперболического роста, которое ни пандемии, ни мировые войны и природные катаклизмы не могут существенно нарушить. Чем дальше в прошлом мы рассматриваем темпы развития, тем медленнее оно происходит. Тогда в течение жизни человека обстоятельства и уклад практически мало менялись, несмотря на те неизбежные флуктуации и отклонения, которые всегда были, включая изменения климата и ледниковые периоды. Однако именно в эпоху демографической революции время существенных изменений при жизни человека стало столь значительным, что и отдельная личность, и общество в целом все в меньшей степени поспевают за темпом перемен мирового порядка, и человек «и жить торопится, и чувствовать спешит» как никогда прежде».⁵⁷⁰

Вместе с ростом самоорганизации и развития гражданского общества исторический процесс, который ранее занимал века, теперь крайне ускорился и потому сопровождается неустойчивостью. Кризис идеологий и систем моральных норм, управляющих поведением людей, пересмотр установившихся понятий без должного отбора и их критического анализа для развития основополагающих принципов и критериев в культуре, политике и праве в настоящее время говорит о «спешке» истории. «Предельное сжатие исторического времени приводит к тому, что время виртуальной истории слилось со временем реальной политики».⁵⁷¹ Не ресурсы планеты и их ограничение являются причиной необходимости изменения политики и смысла человеческого бытия, а то, что исчерпало время, идущее на освоение и использование обобщенной информации, на обучение, образование и воспитание следующего поколения. «Развитие может прекратиться, и тогда наступит период упадка, и идеи «заката Европы» получат новое воплощение. Но возможно и другое – качественное развитие, при котором качество населения и качество человека станут смыслом и целью развития».⁵⁷²

Тенденции развития мегаобщества учится определять политическая наука, которая, поднявшись в своем развитии до системно-сравнительного метода, достигла уровня возможности познания всеобщих закономерностей эволюции целостной, и, одновременно, многообразной политической системы мира, транснациональные факторы которой в современных условиях говорят о взаимозависимости людей, стран, регионов в человеческом мегаобществе. Их взаимодействие представляет собой окончание «революционного цикла», который связан с историческим этапом развития государственно-центристской политической структуры общества в рамках Вестфальской системы, и является началом нового, развивающегося в условиях формирования взаимозависимого международного порядка. При этом в мире имеются и проти-

⁵⁶⁹ Кутырев В. Л. Философия иного, или Небытийный смысл трансмодернизма. *Афтепостмодернизм // Вопросы философии*. 2005. № 12. С. 11.

⁵⁷⁰ Капица С/7. Глобальная демографическая революция // *Международная жизнь*. 2005. № 11. С. 97

⁵⁷¹ Там же. С. 101.

⁵⁷² Там же. С. 102.

воположные транснациональным социальные силы, выступающие против унифицирующего эффекта глобализации, за сохранение или достижение идентичности, не связаны друг с другом и не управляются из какого-либо одного или даже нескольких центров, они фрагментарны, но, тем не менее, формируют элементы своего рода глобального гражданского общества, вступающего в противоречие с нынешними формами организации власти внутри отдельных государств и в целом политическом мире. Таким образом, в целом эволюция классических социально-политических парадигм продолжается, а человечество находится в поиске политических форм взаимодействия и взаимосвязи процессов глобализации и локализации, целостности и фрагментации.

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социологии международных отношений Московского государственного университета П. А. Цыганков, исследуя многообразие классических парадигм в западной теории международных отношений, систематизировал их в разветвленной внутри себя целостной триаде: реализм, либерализм и марксизм.⁵⁷³ Каждое парадигмальное направление он подразделил на три своих разновидности.

Реализм сначала развивается как классический, который содержит теории национальности и баланса сил (Э. Х. Карр, Г. Моргентау, Э. Ваттель, Б. Спиноза, Г. Киссенжер). Затем он проходит стадию неоклассического, который представлен теориями уровней анализа, баланса угроз и зрелой анархии (К. Уолц, С. Уолт, Б. Гузан). Третья, заключительная стадия постклассического реализма, выражает идеи конфликта цивилизаций и является эсхатологической.

Либерализм, по мнению профессора П. А. Цыганкова, развивается также как классический реализм, который создает теории единства человеческого рода, приоритета моральных, правовых норм и коллективной безопасности (А. Смит, И. Кант, Дж. Кларк, Б. Сон). Далее парадигма либерализма эволюционирует в неоклассический, который отражает теории международных режимов, взаимозависимости, гегемонии, институализации, федерализма (С. Краснер, Р. Кохэн, Дж. Най, Ф. Кратчвил, А. Этциони, А. Стенелла). И третья стадия – постклассический либерализм представлен теориями «конца истории», демократического мира, гуманитарного вмешательства, человеческой безопасности, мирового сообщества, мирового гражданского общества, глобального правления (Ф. Фукуяма, А. Муравчик, Дж. Ли Рэй, Л. Эксуорси, В. Зартман, Л. Риннер, Г. Саламе, Д. Розенау).

Определяя в качестве третьей парадигмы политического развития мира марксизм, профессор П. А. Цыганков к его классической стадии относит теории исторической миссии пролетариата, империализма, мировой социалистической революции (К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин). Неоклассический марксизм рассматривает теории структурной зависимости, мировых систем, центра – периферии (Р. Пребиш, Ф. Кардозо, Й. Галтунг, И. Валлерстайн) и, наконец, постклассический марксизм рассматривает теории мировых порядков, антигегемонического блока (Р. Кокс, С. Гилл, М. Хоркхаймер).

Анализ эволюции теоретических подходов к исследованию политических доктрин показывает, что им характерны не только изменения, но и преемственность, сохранение основополагающих постулатов. Новейшие направления не исключают дискуссионного характера, их методологические установки становятся все более разнообразными, но в целом следует констатировать, что позитивизм и «рациональный выбор», но не разум и разумный выбор, сохраняют в них прочные позиции. Такое сочетание парадигм не может гарантировать полностью достоверного знания о стремительно эволюционирующих реалиях мировой политики, оно может быть только одним из принципов систематизации.

Попытку систематизации политических парадигм мирового развития предпринял другой российский исследователь доктор политических наук, заведующий кафедрой сравнительной

⁵⁷³ Цыганков Я. А. Тенденции классических парадигм в западной теории международных отношений // *Общественные науки и современность*. 2004. № 2. С. 119–126.

политологии МГИМО(У) МИД РФ М. В. Ильин,⁵⁷⁴ который классифицировал исторические типы политик мирового развития в свете всемирной экспансии модернизации. В эволюционном плане он считает, что можно выделить в ней три типа: политику колонизации, отражавшую идею всеобщего распространения Просвещения; политику вестернизации, отражавшую идею всеобщего внедрения политических стандартов модерна, например, путем воспроизведения универсальных институтов (конституций, судов, партий и т. п.) (либеральные и консервативные политики Запада); политику демократизации, отражавшую идею всеобщего использования достижений модерна и далее глобального ее распространения.

Первый эволюционный тип непосредственно связан и фактически порожден характерным для «осевого времени» разрыванием цивилизационных миссий исторических империй. Западная Европа, которая стала лоном модернизации, выполняла миссию христианизации, или «крестового похода», при этом политики колонизации «маскировались» под такого рода миссию. В ходе колониальной экспансии происходит постепенный переход исходной оппозиции «христианство – язычество» в оппозицию «европейская просвещенность – неевропейское невежество» (или даже дикость). Появление идеи нового средоточия Просвещения и источника мирового развития, появилось в виде Европейского «Запада» и идея колонизации сменяется вестернизацией, основанной на идее «цивилизации» Западом опекаемых им народов. При этом возникают политики мирового развития, в рамках которых соединяются два основных типа – либеральный и консервативный, основанные на допущении, что граждане Запада свободны, то есть либеральны; и предполагающие, что Западные государства ответственны в обеспечении свободы и просвещения находящихся на их попечении других государств. Два типа политик приобрели предельную четкость в XIX столетии в остром противоречии либерализма и консерватизма, а разделение на Европу и остальной мир стало превращаться в зону Запада, то есть всего цивилизующего и просвещающего мира. Модификация Вестфальской системы, возникшая после Войны за австрийское наследство (1740–1748) и Семилетней войны (1756–1763), а затем закреплённая Парижским миром 1763 года, претендовала на регулирование отношений между всеми европейскими державами. Легитимация «общезападного» порядка способствовала формированию новых политик деколонизации, а впоследствии и образованию центров вестернизации за пределами Европы, которые определяли глобальное политическое развитие. В результате на XIX столетие приходится появление целого поколения политик развития, которое можно охарактеризовать как политики освобождения: деколонизация Запада в сочетании с колонизацией не-Запада Западом, международная система, оформленная на Венском конгрессе 1815 года, благодаря которой удавалось согласовывать по принципу «европейского концерна» политики развития как европейских держав, так и «деколонизовавшихся» акторов за пределами Европы или на ее дальней периферии.

М. В. Ильин отмечает, что политики демократизации, развернувшиеся тремя волнами в XX столетии, отмечены еще большей координацией политических сил под эгидой Лиги Наций и ООН. «Закладывается, а затем реализуется с разными модификациями двойная вильсоновско-ленинская парадигма мирового развития».⁵⁷⁵ Основной для данного этапа (примерно первая половина XX в.) является проблема участия отсталых и нередко не готовых к восприятию стандартов модерна масс населения (неполитических классов). В начале XX столетия весь Запад в целом постепенно вступают в фазу зрелого модерна, а сами процессы модернизации начинают проявляться в характерной форме демократизации. Действие ранней, ограниченной демократии первой волны заключается в охранительной и воспитывающей роли государства.

⁵⁷⁴ Ильин М. Старые и новые политики мирового развития: параметры сосуществования // Космополис. 2003. № 3(5). С. 116–132.

⁵⁷⁵ Ильин М. Старые и новые политики мирового развития: параметры сосуществования // Космополис. 2003. № 3(5). С. 121.

Особую роль начинают играть новые политики массовых движений, связанные с критикой господствующих подходов к демократии и предлагающие разного рода альтернативы мирового развития.

Вторая волна демократизации, которая с конца 1940-х до середины 1960-х годов почти удвоила число так называемых полиархий (их количество возросло, по разным оценкам, с 11–25 в 1940-х до 40–52 в 1960-х годах).⁵⁷⁶ Существенно обновляются структуры государственной власти и ее функции, развивается «социальное государство». Появление интеграционных межгосударственных образований, которые строятся не на соединении совокупной суверенной мощи государств, как это было в рамках договоров и союзов в XIX веке, или даже в таком объединении, как Лига Наций, а на интеграции отдельных специализированных функций современных государств, стало характерным для XX века. Новые образования стали обеспечивать и обеспечивают реализацию государственных функций за пределами национальных территорий, прежде всего военных (НАТО, ОВД и т. п.), а также экономических и социальных (ЕЭС, СЭВ и т. п.). Вторая волна изменений в сфере мировой внесударственной общественной деятельности проявилась на фоне бицентричной системы соперничества сверхдержав с сохранением и развитием институционального центра ООН и бурного роста числа неправительственных организаций. В международных делах в странах так называемого «третьего мира» специализированные органы ООН на основе международных соглашений берут на себя реализацию части государственных функций. Существенной новацией становится политика неприсоединения и осуществления региональных программ интеграции.

Третья волна демократизации связана с формированием политик мирового развития, претендующих на универсализм путем их легитимации международным сообществом, например, через систему ООН и ее специализированных учреждений (ЮНДП, ЮНЕСКО и т. п.). При этом в международном плане осуществляются попытки перейти от взаимозависимости и биполярной структуры международных отношений к постановке проблемы нового целостного мирового порядка, преобразования, а также изменения качества международных отношений и переход от стихийного формирования международных режимов к целенаправленному. Все это позволяет приступить к практическому решению задачи поддерживаемого и управляемого развития, которое обеспечивалось бы в общепланетарном масштабе. Реальная ситуация в социально-политической истории становится такой, что мир превращается в глобальную мегасистему.

Современный американский социолог и политолог И. Валлерстайн в своем произведении «Анализ мировых систем и ситуация в современном мире»,⁵⁷⁷ получившем широкую мировую известность, выдвигает понятие миросистемы, для которого характерно рассмотрение всех стран, всего человеческого сообщества как находящихся в процессе единого переходного модернизирующегося общества. Человечество вступает в стадию развития, когда сформированная система развивается по своим, характерным только ей, глобальным, законам. Исследователь отмечает, что существующая мировая система глубоко иерархична, глобализация усугубляет поляризующий эффект капитализма, создавая недемократический характер отношений внутри нее. Попытки преобразования такой сложной системы потребуют не менее полувека и будут напрямую зависеть от организации в масштабах всего мира.

Следует отметить значение трех волн демократизации для политической истории общественного развития и что идея распространения демократии, приводящей к всеобщему миру, расширения сотрудничества между государствами возрожденная В. Вильсоном в первой четверти XX века, способствовала завершению формирования целостной системы мирового сообщ-

⁵⁷⁶ Концепция полиархии разработана американским политологом Р. Далем в 50-х годах и получила развитие в его работах «Полиархия. Участие и оппозиция» (1971) и «Демократия, свобода, равенство» (1986).

⁵⁷⁷ Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб., 2001

щества. Традиционно считают, что «первая волна» демократизации захватывает период с 1828 по 1926 год, «вторая волна» – с 1943 по 1964 год. Эти две правые волны завершились частичным восстановлением политических диктатур и автократий. «Третья волна» связана с созданием идеи «демократической консолидации», а уже в конце XX – начале XXI века мир столкнулся с проблемой взаимосвязи между демократической формой государственного устройства и международным насилием.

В конце XX века главным концептом «третьей волны» была глобальная демократизация, и многие ученые разрабатывали эту точку зрения. С. Хантингтон в 1991 году написал книгу, систематизирующую накопленный материал по данному вопросу, которая так и называется «Третья волна: Демократизация в конце XX столетия».⁵⁷⁸ «Третья волна» демократизации, начавшаяся в середине 1970-х годов в Южной Европе (падение военных диктатур в Португалии, Испании и Греции), распространилась на Латинскую Америку, достигла некоторых стран Юго-Восточной Азии и, наконец, под влиянием все более очевидного коллапса коммунистических режимов и попыток перестройки в СССР, захватила страны Центральной и Восточной Европы, а потом и все постсоветское пространство. При этом почти ни у кого не возникло сомнений, «третья волна» демократизации имеет все шансы избежать конервативного «отката». Стали даже появляться прогнозы относительно близящейся «четвертой волны», которая затронет сохранившиеся автократические анклавы в Китае, мусульманском мире, в арабской и черной Африке.⁵⁷⁹ В конце XX века анализируя тенденции политического развития в мире, многие исследователи под впечатлением краха коммунизма и развертывания демократических преобразований, начали воспринимать современное политическое развитие мира в виде единого линейного вектора, эволюционного процесса с прогрессивной направленностью. Вектор был направлен от распада тех или иных разновидностей авторитаризма к постепенному выстраиванию консолидированной демократиилиберального типа. Мировое политическое развитие, понимаемое как векторное, линейное трактовалось в парадигме стадий демократизации, в соответствии с которой всем «переходным» странам неизбежно предстоит пройти через типологически единые фазы: эрозия и распад авторитаризма, режимная либерализация, институциональная демократизация, этап неконсолидированной демократии и, наконец, демократическая консолидация. Таким образом, предполагалось, что консолидации демократии либерального типа достигнут все «переходные» политии и она будет тем идеалом, в котором предстанет мировая политическая система. В рамках модели демократической консолидации главной проблемой стало определение конца «транзита» («переход», фаза «учреждения демократии») и начала консолидации. В этом отношении концепция Х. Линца и А. Степана, ставшая классической, предполагает проведение глубоких преобразований на трех уровнях: поведенческом, ценностном и конституционном. По мнению авторов, о ее достижении в стране можно говорить только в том случае, если в политике не осталось влиятельных политических групп, которые бы стремились подавить демократический режим, а демократические процедуры и институты воспринимались бы обществом как наиболее приемлемые механизмы регулирования социальной жизни. Важно, чтобы политические акторы «привыкли» к тому, что все общественные конфликты разрешаются в соответствии с законами, процедурами и институтами, санкционированными новым демократическим процессом.⁵⁸⁰ Модель «транзит» – консолидация» фактически воспроизводит линейное, или стадийное, представление о политическом развитии, при котором демократия движется в заданном направлении, как бы дополняя себя в линейном процессе перехода от одной фазы к другой.

⁵⁷⁸ Huntigton S. Third Wave Democratization in the Zate Troentieth Centuru. Norman, 1991.

⁵⁷⁹ Даймонд Л. Прошла ли «третья волна» демократизации? // Полис. 1999. № 1

⁵⁸⁰ Linz J; Stepan A. Problems of Democratic Transition and Consolidation. Sonthun Europe, South America, and Post-Communist Europe. Baltimore, 1996.

Возникшая под знаком «третьей волны демократизации» «парадигма транзита», разрабатывалась также Т. Карозерсом, согласно которому в ее основе лежат следующие послышки: (1) страна, отходящая от диктаторского правления, движется к демократии; (2) демократизация предполагает совокупность последовательных стадий, ведущих к консолидации нового режима; (3) ключевым элементом перехода к демократии являются выборы; (4) «структурные» характеристики (уровень экономического развития, политическая история, унаследованные институты, этнический состав, социокультурные традиции и др.) гораздо меньше влияют на исход транзита, чем «процедурные», т. е. действия политических акторов; (5) демократизация осуществляется в рамках дееспособных государств.⁵⁸¹

Но все изменилось в начале XXI века, пункт назначения для развития мировой системы в виде глобальной демократии не был достигнут. Более того, как утверждает российский ученый профессор А. Ю. Мельвиль, если раньше многие были уверены, что концепт «третьей волны» глобальной демократизации был способен обеспечить цельную теоретико-методологическую планку для осмысления и прогнозирования этих процессов, то в начале XXI века стало очевидным, что политическое развитие имеет не векторное направление, а идет по множеству разнонаправленных траекторий. В посткоммунистическом пространстве складывается чрезвычайно широкий спектр политических режимов, структур распределения и воспроизводства власти, формируются разные политические системы. Большинство «переходных стран» не являются ни открыто диктаторскими, ни безусловно продвигающимися к демократии – они вступили в «политическую серую зону».⁵⁸² С критикой представлений парадигмы транзита ко всему многообразию посткоммунистических трансформаций выступали некоторые другие ученые, такие как Т. Кларк,⁵⁸³ Т. Карозерс,⁵⁸⁴ А. Ю. Мельвиль.

Профессор А. Ю. Мельвиль классифицирует политические системы, находящиеся в современном процессе развития, в трех видах: одни представляют те, в которых завершается консолидация либеральных демократий, закрепляются демократические институты и практики; в других политических системах демократические институты и практики сочетаются с авторитарными, третьи, используя на словах демократию – на практике являются новой разновидностью авторитарного правления.⁵⁸⁵ Причем в этих трех видах политических систем развитие настолько различно, что поместить их в один процесс, в одну линейную и тем более одновекторную направленность никак невозможно. Профессор А. Ю. Мельвиль отмечает: «Различия настолько велики и беспрецедентны, что перед современным политологическим сообществом встает задача существенного концептуального обновления сложившихся представлений о политических изменениях и политическом развитии с учетом разновекторного характера посткоммунистических трансформаций».⁵⁸⁶

В конце XX – начале XXI века в развитии политологии в целом обозначился устойчивый интерес к изучению качественного усложнения политики и структур политической организации. Возникающая «архитектура» социально-политического миропорядка делается отчетливо «многоэтажной». Так, известный американский политолог Дж. Розенау, уже много лет изучающий динамику взаимодействия двух противоположных глобализационных и локализационных процессов, синтезирующихся в третий – универсальный, мировой процесс, выделяет три его основных конкретных уровня глобальных преобразований внутри целостной миросистемы. Первый является микроуровнем, касается отдельных граждан и фиксирует настоящую рево-

⁵⁸¹ Карозерс Т. Конец парадигмы транзита // Политическая наука. 2003. № 2. С. 47.

⁵⁸² Мельвиль А. Ю. О траекториях посткоммунистических трансформаций // Полис. 2004. № 2. С. 67.

⁵⁸³ Klark T. Beyond Post-Communist Studies Political of Europe Armonk, N. J.; L., 2002.

⁵⁸⁴ Карозерс Т. Конец парадигмы транзита // Политическая наука. 2003. № 2.

⁵⁸⁵ Мельвиль А. Ю. Указ. соч. С. 64–75.

⁵⁸⁶ Там же. С. 64.

люцию в росте их квалификации и мастерства, позволяющих гражданам более четко определять свое место в ходе событий и более эффективно участвовать в коллективных действиях, служащих их интересам, отстаивать свои права и свободы, сознавать себя «гражданами мира». Второй вид преобразований связан со следующим, промежуточным макро-микроуровнем, на котором осуществляется связь индивидов с их коллективностями. Третий вид преобразований разворачивается на глобальном макроуровне, где процессы бифуркации положили начало двум мирам глобальной политики – полицентричному миру, состоящему из различных неправительственных участников, и государство-центричному миру, – которые все еще формируют свои сферы в качестве оснований возникающего глобального политического миропорядка.

Дж. Розенау рассматривает живое переплетение диалектических триад, характерное ускоренной динамике процессов, охвативших человеческий мир в конце XX века, и называет глобальную триаду взаимодействием глобальных и локальных динамик, порождающих единый ускоренно-динамичный процесс как третье (результат взаимодействия двух процессов). Он называет этот третий процесс фрагментацией и представляет ее как единую последовательно диалектическую динамику, взаимопроникновение независимых переменных, ускоряющиеся темпы взаимозависимости людей и обществ, процессов фрагментации и интеграции, локализации и глобализации, централизации и децентрализации.

Ускорение фрагментационной динамики зависит от распространения новых технологий, усиливающих взаимозависимость людей и обществ. Ту же причину выделяют авторы сборника «Россия и мир в 2020 году»,⁵⁸⁷ которые исследуя тенденции мирового развития, отмечают: «с большой долей уверенности можно утверждать, что наиболее ощутимые преимущества глобализации выпадут на долю тех стран, которые смогут получить доступ к новым технологиям и эффективно использовать их в целях ускорения своего научно-технического и экономического развития».⁵⁸⁸

Дж. Розенау рассматривал три вида источников фрагментации: экономические, социальные и политические. Экономическим источником является глобализация национальных экономик и уменьшение их привязанности к национальным государствам, причиной чего является: пространственная реорганизация производства и передвижение производств; проникновение отраслей промышленности через границы; мировое распространение и объединение финансовых рынков; увеличение подвижности капитала; перемещение населения с Юга и Востока на Запад. Уменьшающаяся способность национальной власти к регулированию национальных экономик (поддерживать устойчивый экономический рост, низкую инфляцию, низкий уровень безработицы) приводят к тому, что границы государств во всех экономических вопросах стали уступать границам международных рынков.

К социальным источникам фрагментации относятся рост новых транснациональных систем, формирование технополисов с большими возможностями, объединение народов, связанных с возможностями коммуникационных технологий, активация социальных акторов таких как этнических групп, профессиональных сообществ, субнациональных правительств, преступных синдикатов; рост антисистемных, социальных движений (феминисток, «зеленых», движений борьбы за мир); изменение понятия «дома», появление граждан мира и делающих таковыми людей профессий (коммерческие пилоты, программисты, международные банкиры, звезды шоу бизнеса и т. д.).

К политическим источникам фрагментации относятся требования увеличить значение демократических сил и уменьшить полномочия национальных государств, мощное стремление

⁵⁸⁷ Россия и мир в 2020 году. Доклад национального разведывательного совета США «Контурные мирового будущего». А. Шубин. Россия – 2020: будущее страны в условиях глобальных перемен. М.; Европа, 2005.

⁵⁸⁸ Подлесный А. В. Сыромятин. Мир, США и Россия в начале XXI столетия: сценарии мирового развития // США. Канада. Экономика – политика – культура. 2006. № 7. С. 95–96

к самоопределению, возникновение новых форм управления региональных государств, глобализация сотрудничества.

Попытку универсалистского подхода к анализу истории становления социально-политических систем в мире и исследования существования целостного пространства политической истории предприняли два известных ученых В. В. Лапкин и В. И. Пантин. Их главной идеей является то, что уже в древнейших цивилизациях и в предыстории развития человеческого сообщества возник политический и социальный полицентризм, при наличии общей цивилизационной и религиозной близости различных политических образований. Это, в свою очередь, вызвало эффект многовекторной культурной эволюции мира как нелинейного ритмического процесса. В своей книге «Геоэкономическая политика и глобальная политическая наука»⁵⁸⁹ авторы, исследуя концепцию «мирсистемы» И. Валлерстайна,⁵⁹⁰ выделяют три масштабные модели, описывающие воздействие политических отношений на развитие глобальной экономики и культуры и позволяющие увидеть некоторые общие долгосрочные тенденции мировой истории. Первая модель раскрывает политическую обусловленность «осевого» времени (по К. Ясперсу – VIII–III вв. до н. э.) и модернизации (по И. Валлерстайну – XVI в.), т. е. ключевых культурных и экономических преобразований в мире, вторая модель раскрывается с точки зрения политического конфликта центра и противочентра как постоянно меняющего внешнюю конкретную форму процесса модернизации, и третья модель представляет три вызова центрам развития и обновления со стороны противочентров (национализм, социализм, фундаментализм).

В названных «трех моделях» речь идет о взаимодействии политических систем на фоне изменения человеческих факторов, форм мобилизации ресурсов, путей развития развития различных связей между основными центрами политической и экономической силы. Колебательные тенденции в этом процессе прослеживаются в контексте глобальной политической истории, когда происходит взаимодействие центра, способствующего обновлению и его ближайшей периферии. При этом в возникшем отношении «симбиотические пары» государств, состоящие из экономического и политического лидера и военной державы – империи, находятся в незавершенной и проблемной фазе преобразования, когда в качестве субъекта их диалога рассматривается не только центр, но и «противочентр» со своими критериями исторической справедливости и попыткой противостоять принципам, выдвигаемым центром. Соппротивление культурной агрессии порождает «осцилляции» «универсальной цивилизации», которая переживает то периоды интеграции, то периоды дифференциации. Отсюда делается вывод, что национализм, социализм и фундаментализм обусловлены не столько деятельностью «противочентра» самого по себе, сколько не диалоговым по природе взаимодействием центра и «противочентра», и эти три абсолютистских течения являются вызовом и ответом «противочентра» на попытки данного конкретного центра модернизации установить мировую гегемонию.

Внутри системы глобализирующегося мира в начале XXI века в реальной политике встала проблема поиска форм взаимодействия мировых комплексных регионов, новых способов, увязывающих их в единый процесс современной прогрессивной модернизации. В настоящее время обозначилась необходимость учитывать особенности двух главных регионов мира: политических систем стран Востока и политических систем стран Запада.⁵⁹¹ В случае внешнего влияния на характер политической модернизации государств Востока необходимо считаться с его обусловленностью сложившимися устойчивыми традициями, и поиски путей политиче-

⁵⁸⁹ Лапкин В.В Пантин В. И. Геоэкономическая политика и глобальная политическая наука. М., 2003. С. 114.

⁵⁹⁰ Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / пер. с англ. П. М. Кудюкина. СПб., 2001.

⁵⁹¹ См.: Воскресенский А. Д. Указ. соч. С. 90–106; Воскресенский А. Д. Региональные подсистемы международных отношений и регионы мира // Восток – Запад – Россия. М., 2004.

ского развития восточных стран обязательно предполагает сохранение их культурной самобытности.

Специфику восточных обществ и специфику политического процесса в обществах восточного типа в западной политической науке выразил Д. Ландес.⁵⁹² Наиболее ярко и четко, но по-другому, чем Д. Ландес, в отечественном востоковедении основные особенности Востока были сформулированы Л. С. Васильевым.⁵⁹³ В последние годы анализ специфики восточных политических систем и сравнения ее с западными нашло отражение во многих исследованиях востоковедов и политологов.⁵⁹⁴ В настоящее время действительно сложилась ситуация, что самыми крупными мировыми регионами, имеющими принципиальное культурное и политическое различие, размышляющими над возможностью диалога, являются Восток и Запад. В то же время обострилось соперничество между центрами накопления капитала, по-прежнему определяющее стратегию мировой политики. Восток в лице мусульманского мира и Китая, являясь центрами накопления капитала и реальным «игроком» в мировой политике, хочет заставить с собой считаться, обязать «высокомерный Запад» учитывать восточные традиции. Сами Восток и Запад, как предельно обобщенные понятия, имеют каждое в себе своеобразие, но все же обладают и общими чертами, которые можно при сравнении обнаружить. Противоречивость, проявляющаяся в триаде, всегда свидетельствует о необходимости внутри самой системы поиска единства как некоего третьего, устанавливаемого в качестве связи. Своеобразие характера политических систем стран Востока и Запада зависит от их цивилизационных особенностей, от уровня конкретного исторического развития, и главное – от специфики политической культуры, включающей сложившиеся традиции. Поэтому любая политическая модернизация восточных стран непременно связана с сохранением их культурной самобытности и самоидентификации. Но в силу того, что на Западе и на Востоке культуры и традиции народов разнятся, следует признать наличие разных типов обществ и существование различных оптимальных моделей их политических систем. Из осознания необходимости сосуществования народов в «мире» и единстве «многообразного», понимания того, что оптимальные модели общественного развития нельзя подвести под одну общую для всех внешнюю форму, а также того, что она диктуется внутренним объективным содержанием, следует утверждение: нет одинаковой для всех стран и народов политической формы. Она зависит от уровня развития культуры страны, и главным образом, от ее традиций, мировоззрения и общественного сознания.

Западу также характерны свои традиции, а определение понятия «Запад» связано с совершенно определенными географическим положением Европы, христианской религией, философией Просвещения, расой (белая раса) и капиталистической экономической системой. Понятие «Запад» не тождественно ни одному отдельному из перечисленных определений, оно включает более широкий смысл, а именно: культуру и цивилизацию; оно представляет огромное сообщество, отличительные особенности которого проявляются, во-первых, в его идеологии, а во-вторых, в его технико-экономическом характере. В современной геополитике принято представлять западный мир в виде треугольника, образуемого на Северном полушарии нашей планеты – Западной Европой, Японией и США. Эта триада символизирует оборонительный и политический союз, роль временного исполнительного органа которого играет «большая восьмерка», объединяющая наиболее богатые и развитые страны мира. Не ограничиваясь определенной территорией, Запад определяет себя в «парадигме» экстерриториальности, объединительным началом которой является сформированная социальная общность, с верой в поступательное развитие и наделение человека миссией тотального господства над природой,

⁵⁹² Landes D. *The Wealth and Poverty of Nations*. L., 1998.

⁵⁹³ Васильев Л. С. *История Востока*. Т. 1–3. М., 1999.

⁵⁹⁴ См. подробнее Воскресенский А. Д. Указ. Соч. С. 100–106.

с верой в рациональность его деятельности и экономизацией всех сфер жизни общества. Эта социальная общность, сформировавшаяся в эпоху модерна, берет свои истоки в иудейской и греческой культурах, а также в их слиянии. В истории Запада, вплоть до эпохи Ренессанса, экономическая мотивация и прагматичность занимала достаточно небольшое место в жизни общества: так греки занимались политикой, люди Средневековья видели свое предназначение в религии. Наблюдаемое в современную эпоху развитие исключительно в экономической сфере, находит свое объяснение в философии просветителей, считавших экономику проявлением разума. Сегодня экономическая активность представляется набирающей силу рациональностью, проявляющейся в неразрывной связи с техникой и повышением эффективности труда при максимальной экономии средств. Количественная рациональность, прагматичность и экономичность стали главным социально-политическим идеалом Запада.

На Востоке можно выделить также особенности формирования политического процесса. Там всегда власть была эквивалентна собственности, они соединялись воедино, не было норм права, которые защищали частнособственнические отношения, преобладала государственно-общинная форма ведения хозяйства, и государство в силу этого всегда доминировало над обществом, а общество не требовало защиты своих свобод от государства. Структуры возможного противостояния государству, которыми могли быть семья, клан, община, каста, цех, секта, землячество и др. вписаны в государственную систему, принимали только то, что соответствовало нормам общинной этики. Таким был кастовый состав государственных институтов в Индии; клан, землячество в Китае.

В силу этого политические структуры стран Востока стремились к внутренней устойчивости, стабильности, закрепляя нормы общинной этики, воспроизводя политические структуры одного типа, и по природе не склонны модернизироваться. Иерархичность в обществе, многоукладность были естественными, обусловлены религией, поэтому социальное равенство никогда не было целью ни общества, ни государства. Духовная власть определяла и контролировала высшие ценностные ориентации и этические нормы, политическая власть опиралась на нее и была основана на теократическом принципе, в соответствии с которым государство – постоянно мобилизованный носитель ценностных, нравственно-религиозных критериев, стремящихся контролировать все социальные явления. Государство и религия были фактически соединены, государство обеспечивало осуществление религиозной идеологии, поэтому вера в сакральность всего того, что руководит земным бытием человека и осуществление принципа общности, соборности на Востоке было естественным. Организация светского общества происходила по принципу храмовой общины, которой руководит царь (император, монарх или король), являющийся посредником между человеком и Богом. В силу господствующего влияния общинной (религиозной) этики на социальные и политические процессы Востока, не складывалось необходимости развивать право, бороться индивиду за свои права по отношению к государству.

На Западе двигателем изменений, обновлений, в том числе и политических, являлся индивид, который был гражданином, всегда имеющим свои права, гражданское общество выступало как частногражданская альтернатива государственной власти. Напротив, в восточном политическом мире развивался принцип воздержания от волюнтаристской активности, не только по отношению общественного и политико-правового преобразования, но и природы в целом, он был закреплен в знаменитой концепции древнекитайской политической философии у-вэй («недеяния») и ее современном дэнсяопиновском выражении «переходить реку, нащупывая камни». В восточном мире нет «деятеля преобразователя» в «западном» смысле этого слова, там человек следует ходу вещей, великому космическому закону, в соответствии с которым этика и ритуал слиты вместе, ритуал определяет писанные и неписанные законы поведения. В этой системе социальное поведение предсказуемо, и каждый должен ждать своего часа. Идеалом является патерналистская модель, основанная на отцовской опеке и соответствующей

ей сыновней почтительности. Соответственно этим принципам политический процесс производства власти происходит не как на Западе, а как вычленение и поддержка имманентного, естественного, устоявшегося, проверенного в обществе и природе.

Понимание государства на Востоке основано на традиции, в соответствии с которой оно есть воплощение власти вообще, а народ есть духовная общность, скрепленная общностью культурной памяти и надеждой на грядущее воплощение правды-справедливости. В отличие от западного общественного «упования» на осуществление социального равенства или общества равных возможностей, на Востоке действует принцип другой справедливости, статус человека в обществе определяется служебным усердием, которое должна оценить власть, и все должно контролироваться верховной властью. Государства восточного типа основаны на принципе «священной справедливости», свобода не осознается как индивидуальная, а только как коллективная, как свобода народа в целом. Свободным человек считает себя, когда свободна его страна, государство, а поскольку народу принадлежит только коллективная судьба, нельзя спастись одному, а только всем вместе. Государственность является сакрализованной и воспринимается обществом как высшая ценность.

Таким образом, сравнивая восточное политическое устройство с западным, можно резюмировать, что специфике политической системы общества на Востоке характерны: слияние государства и религии, государственно-общественная форма ведения хозяйства, иерархичность, многоукладность общественного устройства, отсутствие волюнтаристской активности в преобразовании мира и природы, господство принципа уравнительной справедливости, понимание свободы только как коллективной, восприятие государственности как высшей ценности.⁵⁹⁵

Если сравнивать политическую культуру Запада по отношению к Востоку, то получится следующая картина.

В обществах западного типа основополагающим является принцип «технологического» отношения к миру, согласно которому природа есть объект познания и преобразования, «не храм, а «мастерская». Соответственно, в обществах западного типа превалирует свободная, но не всегда разумная воля индивидуума, она не ограничена ни космическим, ни нравственным законом, статус индивидуума не гарантирован «порядком Вселенной», в нем нет места фатализму, по сравнению с обществами восточного типа, где все предопределено «ходом вещей». Западное общество является самодетерминирующейся системой, и не космоцентрично, как восточное; человек и природа в ней не связаны в единое гармоничное, неразрывное целое. «Преобразуя» природу, на Западе человек нуждается в нормах такого преобразования, отсюда следует стремление к установлению правового государства, юридических (конституционно-правовых) норм социального поведения.

В обществах западного типа политика – игра, основанная на равенстве шансов и неопределенности конечного результата, история открыта и негарантирована, так как человек не знает ее конечных перспектив. В таком обществе политическая истина принята по соглашению, действует принцип гражданского договора, согласно которому никто не может принудить индивида к тем или иным общественным связям, которые действительны лишь в той мере, в какой индивидуум их добровольно принял как субъект равноправных отношений. Сама власть на Западе основана на принципе «разделения властей», при этом она должна быть выборной, осуществляться, опираясь на большинство, но регулироваться обязательными конституционными правовыми нормами, не может распространяться на определенные сферы частной жизни, а у меньшинства должны быть правовые гарантии, обеспечивающие его интересы. Соответственно, такая власть должна быть легитимна, законодательная власть автономна, а

⁵⁹⁵ См.: Васильев Л.С. История Востока: в 2 т. М., 2005

судебная власть является независимой, обеспечивая подчинение, как граждан, так и государства закону.

Общества Запада являются системами «открытого» типа, в которых в идеале нет сословных перегородок, существует высокая социальная мобильность, отсутствуют «великие» коллективные ценности, главенствует принцип автономности интеллектуальной деятельности, где национального суверенитета нет, или он сводится к минимуму, и существует принцип равноценности мировых культур, терпимости, свободной соревновательности.⁵⁹⁶

Специфика Востока обусловлена особой ролью религиозного фактора и предполагает оправданность существования другого, чем западный, вида демократии. Так, в настоящее время оправданно существуют модели японской, израильской, тайваньской демократий, которые достаточно сильно отличаются от европейско-американской. Несмотря на различия социально-политических структур в этих моделях, все они все же являются формами демократии в своей основе. Следует признать также и объективную невозможность некоторых восточных обществ стать демократиями в силу иных устоявшихся социально-политических традиций и некоторых других причин и исторических условий.

Формулирование более широких противоположностей, чем Запад и Восток в политической системе мира осуществляется в форме различия западного и незападного типов общества. Описание специфики механизмов функционирования их политических систем осуществил известный исследователь в западной политологии Л. Пай, который начал говорить о «незападном» политическом процессе и выделил 17 закономерностей, которые определяют его специфику.⁵⁹⁷ Они сводятся к тому, что модель политики в обществах незападного типа в основном определяется формой общественных и личных взаимоотношений, а власть и авторитет зависят в значительной степени от социального статуса, от способности влияния; успех политика зависит не от его выдвигаемого и осуществляемого политического курса, а от силы влияния; базовая структура незападной политической жизни – общинная, а политическое поведение связано с общинной идентификацией, поэтому политические группы в незападных обществах ориентированы на какой-либо аспект общинной политики, а не на политическую сферу деятельности; в обществах незападного типа главенствующим типом лидера является харизматический, а политические системы функционируют без участия политических «брокеров».

В начале XXI века, кроме проблем «Восток-Запад», «Запад-Незапад» в политологии появляются различные концепции устанавливающегося нового миропорядка, различные взгляды на оптимальные формы политического мироустройства, среди которых часто встречаются и тринитарные концепции мира. Полярные концепции представляют мир одним из трех возможных вариантов: униполярный, биполярный, многополярный. Профессор Токийского университета А. Танаки раскрывает систему мира как трехслойную сферу с «комбинированной демократической структурой». Эта оригинальная концепция, заключается в том, что постбиполярный мир представляет собой трехслойную сферу, все три пласта которой взаимодействуют. Это взаимодействие определяет фактическое положение участников друг к другу. Мир одновременно является одно-, трех- и пятиполярным; однополярным, ибо США обладают абсолютным совокупным превосходством над всеми другими странами, трехполярным – т. к. в мире существуют три экономических полюса-государства (США, Япония, ФРГ), пятиполярным – в организационно-политическом отношении: пять полюсов которого составляют пять постоянных членов Совета Безопасности ООН (США, Россия, Англия, Франция, Китай). Вероятно, теория комбинированной структуры А. Танаки является своеобразным предвосхищением комбинированного, усложненного характера будущего демократического видения мира, а в настоящее время указывает на переходность нынешнего этапа развития.

⁵⁹⁶ Панарин А. С. Политология: западная и восточная традиции. М., 2000.

⁵⁹⁷ Пай Л. Незападный политический процесс // Политическая наука. 2003. № 2. С. 66–86.

Сегодня ученые, создающие теории политической модернизации мира, поставлены перед проблемой: как совместить всецело определяемую рыночными регуляторами глобализацию с политически необходимым, особенно в условиях массовой демократизации, «эгалитарным» развитием, опирающимся на интересы широкого блока социально-политических сил? От политических теорий требуется вариант нового институционального «дизайна», позволяющего широким слоям населения качественно улучшить условия их существования, которые может предложить, по мнению большинства политологов, только демократия, которую поэтому следует превратить в фактор экономических, социальных и культурных преобразований, найти новое пространство согласия относительно целей развития основной части человечества.

Э. Я. Баталов при формировании нового миропорядка предполагает 3 варианта. Один из них – это внедрение и приспособление элементов прогрессивного развития к собственным условиям в полном объеме: рынок и все, что ему сопутствует, т. е. демократия и правовое государство. Реализация этого варианта позволило странам кардинально измениться, но сохранить при этом свои цивилизационные особенности (Япония и ряд других стран Юго-Восточной Азии). Другой вариант – внедрение рыночных отношений при сохранении общественной системы восточного типа стран, имеющих богатые природные ресурсы, например нефть (Саудовская Аравия, ОАЭ). Третий вариант использования организационно-технической структуры индустриального общества при отрицании политической демократии (Китай, Северная Корея), здесь главную роль играет не индивидуализм, а традиционный для Востока коллективизм. Модернизация обществ восточного типа способствует их развитию по пути социального прогресса, укреплению государства и сохранению духовных ценностей, в том числе менталитета, в сфере традиционных и религиозных приоритетов (особенно в мусульманских странах), ограничению западного влияния.

Председатель Комиссии по социокультурным проблемам глобализации Научного совета РАН «История мировой культуры» А. И. Неклесса в сегодняшнем процессе устанавливающегося нового миропорядка, просматривая образы будущей цивилизации, видит в деурбанизации: «...вилдджизация существует вне символической городской черты – это иное прочтение исторического текста. Возможно это заря пост– (или, пожалуй, квази-) цивилизации, но, быть может, склоненная в свой черед глава земного града перед неким скрытым наследником, анонимным до поры, персонажем истории».⁵⁹⁸ XX век породил новый феномен сетевой культуры, которая проявляется в новых формах экономической деятельности, в становлении своеобразной группировки элиты, т. е. «нового» класса. Городская цивилизация, город-предприятие преобразуется в динамичную неокорпорацию, эффективно связывающую рассеянных по миру, сотрудников и соединенную системой – сетью былых мегаполисов. Люди этой некооперации соединяются между собой на общей территории проживания, не традициями, не семейными узами, а деловыми телекоммуникациями. Новый мир создает собственный глобальный проект-дизайн универсального сверхоткрытого (но по-своему элитарного и даже иерархизированного) общества, в сетевых глубинах которого растворяется централизованная среда обитания, смешивается актуальное и иллюзорное, рождая многомерное пространство, полностью разделенных рисков».⁵⁹⁹ Пульсирующая жизнь улиц, перемещается в бескрайние тоннели электронных сетей, Интернета, в сферу взаимодействия сотрудников и членов ТНК, ТНБ, криминальных консорциумов, международных правительственных и неправительственных организаций, элитных клубов, переходя во взаимодействия транснациональных акторов. Неклесса А. И. называет новый тип цивилизации Градом Глобальным.

Параллельно с Глобальным Градом и вместе с ним существует другая глобальная связь – связь противоречие, которое уже созрело как конфликт Севера и Юга. «Почти фарсовое сбли-

⁵⁹⁸ Неклесса А. Ж. Господин воздуха // Полис. 2003. № 3. С. 142.

⁵⁹⁹ Там же.

жение эсхатологического противостояния избранного народа миру зла со «священной борьбой прогрессивного пролетариата и ретроградной буржуазии» в наши дни дополнилось другой диадой: противопоставлением «рыцарского союза демократий Севера мировому плебейству Юга», квинтэссенция коего – идея финального для истории конфликта со странами-изгоями и последующее связывание (либо развязывание) демонов мировой анархии». ⁶⁰⁰ Уже сегодня Новый Север и Глубокий Юг, очертив глобальные траектории, образовали «слоеный пирог», верхний слой которого образуют транснациональные сообщества элит, а основу – трансграничные «катакомбы» мирового андеграунда. А. И. Неклесса видит возможности развития мира по двум векторам, главным из которых является вектор социополитической динамики, связанный преимущественно с логикой геоэкономической оптимизации, глобальной безопасности, активной мобилизации, энергичного управления риска, включая превентивные действия. Другой вектор сопряжен с внутренней готовностью к серьезным переменам, с идеей самореализации человека в масштабе планеты, с процессом индивидуализации и преадаптации, с сетевой культурой в целом, с созданием предпосылок для стремительной экспансии, трансляции новой системы ценностей.

Совсем другой вектор развития современного мегаобщества видит автор известной работы «История Востока» Л. С. Васильев. Его концепция заключается в разделении мира на два различных полюса: Запада и Востока как неевропейского, или незападного мира. Он считает «что мир, как и прежде, остался ныне биполярным, но противостояние полей напряжения и их конфигурация стали иными. В новых условиях ракетно-ядерная мощь уже не имеет такого значения как раньше. Главными силами, противостоящими одна другой, стали не ракетно-ядерные установки, не железный занавес на границах, даже не запрет на свободное слово, но западная демократия, с одной стороны, и тоталитаризм в форме исламского фундаментализма – с другой». ⁶⁰¹ Фундаменталистско-экстремистский ислам открыто выступает как антизападная мировая сила, вышел на авансцену мировой политики против ненавистного им Запада, его идеологии, мировоззрения и ценностей культуры.

Политолог, директор института проблем глобализации Б. Ю. Каргалицкий, исходя из того, что «политические конфликты предопределены экономическим соперничеством», считает: «Противостояние сегодняшнего дня давно уже идет не между Востоком и Западом, даже не между христианским миром и миром ислама, и уж тем более не между «современной цивилизацией» и «международным терроризмом» (запасная версия, противоречащая общей идеологии геополитики, но великолепно с ней уживающаяся). С одной стороны, реальное соперничество существует между центрами накопления капитала – зонами доллара и евро. А с другой – Соединенные Штаты беспокоит рост экономической мощи Китая». ⁶⁰²

Среди предлагаемых проектов преобразования политического миропорядка имеет место концепция китайского мироустройства, которая отражает суть диалектической триады, рассматривая Китай как центр, «срединное государство», уравновешивающее, с одной стороны, миллиардный мусульманский Восток и Россию, с другой – «золотой миллиард» либерального Запада.

Так или иначе, человечество должно в условиях транснациональных движений выработать план, ведущий его к гуманному миру: всеобщий закон движения через единичную разобщенность и региональные различия ведет к всеобщему гармоническому мироустройству, а главной целью продвижения к нему является понимание уникальности единичной человеческой жизни как высшей общей ценности. Здесь уместно вспомнить слова философа В. С. Соловьева, сказанные еще в конце XIX века: «Несмотря на все колебания и зигзаги процесса,

⁶⁰⁰ Там же. С. 143.

⁶⁰¹ Васильев Л. С. История Востока: в 2 т. Т. 2. М., 2005. С. 572.

⁶⁰² Каргалицкий Б. Ю. Геополитика как религия // Свободная мысль-XXI. 2005. № 8 (1558). 2005. С. 5.

несмотря на нынешнее обострение милитаризма, национализма, антисемитизма, динамизма, и проч., и проч., все-таки остается несомненным, что равно действующая истории идет от людо-едства к человеколюбию, от бесправия к справедливости и от враждебного разобщения частных групп к всеобщей солидарности».⁶⁰³

⁶⁰³ Соловьев В. С. Первый шаг к положительной эстетике: сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 550–551.

Литература

1. **30 мая. День Святой Троицы. Пятидесятница** // Отечество. – 2004. – № 5/6. – С. 8–9.
2. Bibliotheca Trinitariorum. International Bibliography of Trinitarian Literature. Ed. By E. Schadel. – Munchen e.a., 1984, v. 1, 624 p., 1988, v.2, 594 p. Рецензия: Баранцев Р. Г., Хованов Н. В. // Философские науки. – 1990. – № 4. – С. 141–143
3. **Аверьянова Е. В.** Триада Ж. Дюмезиля в семиотическом аспекте / Е. В. Аверьянова // Интегративный анализ компонентов текста при обучении общению. – Тюмень, 1998. – С. 112–119.
4. **Автономова Н. С.** Рассудок, разум, рациональность / Н. С. Автономова. – М.: Наука, 1988. – 288 с.
5. **Айвазян М.** Как заново открывали «Троицу» Рублева / М. Айвазян // Наука и религия. – 2004. – № 10. – С. 38–39. – (Икона А.Рублева «Троица» в сознании русского человека).
6. **Акулинин В. Н.** Философия всеединства / В. Н. Акулинин. – Новосибирск: Наука, 1990. – 158 с.
7. **Алабин Л.** Троица и троичность / Л. Алабин // Природа и человек (Свет). – 2002. – № 6. – С. 62–63.
8. **Алексеев А. Н.** Время жизни и триада свободной жизнедеятельности / А. Н. Алексеев // XIV Любичевские чтения. – Ульяновск, 2002. – С. 91–94.
9. Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1–4. – М.: Мысль, 1969–1972. – 4 т.
10. **Антонов Г. В.** От формальной логики к диалектике (вопросы теории суждения) / Г. В. Антонов. – М.: Наука, 1971. – 238 с.
11. **Арват Н. Н.** Ритм и троичность в идиостиле Н. В. Гоголя / Н. Н. Арват // Н. В. Гоголь имировая культура: вторые Гоголевские чтения. – М., 2003. – С. 89–96.
12. **Аристотель.** Сочинения: в 4 т. Т. 1–4 / Аристотель. – М.: Мысль, 1976–1983. – 4 т.
13. **Асмус В. Ф.** Диалектика необходимости и свободы в философии Гегеля: науч. докл. высшей школы / В. Ф. Асмус // Философские науки. – 1970. – № 5. – С. 92–101.
14. **Асмус В. Ф.** Учение Гегеля о правах и пределах формального мышления / В. Ф. Асмус // Вопросы философии. – 1970. – № 8. – С. 25–34.
15. **Бакрадзе К. С.** Система и метод философии Гегеля / К. С. Бакрадзе. – Тбилиси: Мецниереба, 1958. – 465 с.
16. **Балдин В. И.** Троице-Сергиева лавра: архитектурный ансамбль и худож. коллекции древнерусского искусства XIV–XVII вв. / В. И. Балдин, Т. Н. Манушина. – М.: Наука, 1996. – 552 с.
17. **Бандуровский К. В.** Методологическая рефлексия относительно научного познания в «Комментарии к «О троичности» Боэция» Фомы Аквинского / К. В. Бандуровский, М. М. Гейде // Вопросы философии. – 2005. – № 6. – С. 131–139.
18. **Барабтарло Г.** Троичное начало у Набокова: Убедительное доказательство / Г. Барабтарло // Звезда. – 2000. – № 5. – С. 219–230.
19. **Баранцев Р. Г.** О тринитарной методологии / Р. Г. Баранцев // Философский век = The philosophical age: Альманах. – СПб., 1998. – 7: Между физикой и метафизикой: наука и философия. – С. 51–61. – Триада (троичность) как одна из универсалий мировой культуры и мыслительных практик.
20. **Баранцев Р. Г.** Системная триада – структурная ячейка синтеза / Р. Г. Баранцев // Системные исследования. Ежегодник 1988. – М., 1989. – С. 193–210.
21. **Баранцев Р. Г.** Тринитарные архетипы единства / Р. Г. Баранцев. – СПб.: Логос, 2000.

22. **Баталов Э. Я.** Единство в многообразии – принцип живого мира / Э. Я. Баталов // Вопросы философии. – 1990. – № 8. – С. 13–24.
23. **Белозерцев Е. П.** Триединство русского образования: опыт историко-культурного анализа / Е. П. Белозерцев // Собор: (Альманах по религиоведению). – Елец, 2000. – Вып. 2. – С. 20–24.
24. **Бернард Д. К.** Единство и триединство, 100–300 гг. н. э.: учение о Боге в древ. христиан, рукописях / Бернард Д. К. – М.: Благая Весть, 1996. – 175 с.
25. **Беляев Г. В.** Философский словарь В. Соловьева / Г. В. Беляев. – Ростов-н/Д, Феникс, 2000.
26. **Бердяев Н. А.** Проблема Востока и Запада в религиозном сознании В.Соловьева. Сборник первый о В. Соловьеве / Н. А. Бердяев. – М., 1911.
27. **Бердяев Н. А.** Самопознание / Н. А. Бердяев. – Л.: Лениздат, 1991. – 398 с.
28. **Бердяев Н. А.** Философия свободы: смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 607с.
29. **Блюм Р. Л.** Поиски путей к свободе: Проблемы революции в немарксистской общественной мысли XIX в. / Р. Л. Блюм. – Таллин: Ээсти раамат, 1985. – 240 с.
30. **Бобринский Б. А.** Тайна Пресвятой Троицы: курс догматического богословия протопресв. Борис Бобринский; [авториз. пер. с фр. протопресв. Б. Бобринского и Е. Ю. Бобринской]. – Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005–360, [1] ил., 21 см. – Указ. – Библиогр.: с. 350–354.
31. **Богат Е.** Ничто человеческое... / Е. Богат. – М.: Политиздат, 1985. – 430 с.
32. **Богомолов А. С.** «Наука логики» Гегеля и современные проблемы диалектики / А. С. Богомолов // Вопросы философии. – 1981. – № 2 – С. 107–119.
33. **Болотов В. В.** Собрание церковно-исторических трудов: в 8 т. Т.1: Учение Оригена о Св. Троице / В. В. Болотов; редкол.: А. И. Сидоров (пред.) и др. – М.: Мартис, 1999. – 583 с.
34. **Больцано Б.** Парадоксы бесконечного / Б. Больцано. – Одесса, 1911.
35. **Бонецкая Н. К.** Тайна Триединства / Н. К. Бонецкая // Вопросы философии. – 2003. – № 11. – С. 112–116.
36. **Борисова С. А.** Онтологическая триада «пространство – человек – текст» как специфическая коммуникативная система: дис. ... д-ра филол. наук / С. А. Борисова. – Ульяновск, 2004. – 492 с.
37. **Бородкин В. В.** Проблемы отрицания и развитие / В. В. Бородкин; АН СССР. Ин-т философии. – М.: Наука, 1991. – 178 с.
38. **Бруно Д.** Изгнание торжествующего зверя. О причине, начале и едином / Д. Бруно. – Минск: Харвест, 1999. – 480 с.
39. **Бруно Д.** О героическом энтузиазме / Д. Бруно. – Киев: Нов. Акрополь, 1996. – 288 с.
40. **Булгаков С. Н.** Труды о Троичности / С. Н. Булгаков; сост., подгот. текста и примеч. Резниченко А. – М.: ОГИ, 2001. – 330 с. – (Исслед. по истории рус. мысли).
41. **Булычев И. И.** О триаде «Система – элемент – хаос» / И. И. Булычев // Вести. Тамбов, у н – та. Сер.: Гуманит. науки. – Тамбов, 1998. – Вып. 3. – С. 54–60.
42. **Бур М.** Притязание разума / М. Бур, Г. Иррилиц. – М.: Прогресс, 1978. – 327 с.
43. **Бургин М. С.** Фундаментальные структуры ноосферы: достижение абсолюта / М.С. Бургин. – Киев: Укр. акад. информатики, 1997. – 83 с.
44. **Быкова М. Ф.** Понимание мышления в «Философии духа» Гегеля / М. Ф. Быкова // Вопросы философии. – 1986. – № 4. – С. 117–127.
45. **Васильев В. А.** К проблеме тождества мышления и бытия / В. А. Васильев // Материалистическая диалектика как логика. – Алма-Ата, 1979. – С. 147–154.

46. **Васильев Е.** Постмодернизм и Троица / Е. Васильев // Человек. – 2001. – № 4. – С. 189, 192.
47. **Васильева Г. М.** Мифопоэтическая триада «мысль-слово-дело» в «Фаусте» И. В. Гете: (Опыт перевода) / Г. М. Васильева // Язык. Миф. Этнокультура. – Кемерово, 2003. – С. 213–220.
48. **Васютинский Н. А.** Золотая пропорция / Н. А. Васютинский. – М.: Молодая гвардия, 1990.-238 с.
49. **Вернадский В. И.** Научная мысль как планетное явление / В. И. Вернадский. – М.: Наука, 1991.-271 с.
50. **Вернадский В. И.** Начало и вечность жизни / В. И. Вернадский. – Пг., 1922. – 21 с.
51. **Витковская Л.В.** Триада «язык-художественное познание-текст» в свете когнитивно коммуникативной парадигмы / Л. В. Витковская // Вести Пятигор. гос. лингв. ун-та. – Пятигорск, 2001. – № 4. -С. 10–14.
52. **Володина Т. А.** Уваровская триада и учебники по русской истории / Т. А. Володина // Вопросы истории. – 2004. – № 2. – С. 117–128.
53. **Волошинов А. В.** Троица Андрея Рублева: геометрия и философия / А. В. Волошинов; М-во общ. и проф. образования Рос. Федерации, Саратов. гос. техн. ун-т. – Саратов: СГТУ, 1997.-44 с.
54. **Воробьев А. Н.** Типологические матрицы мыслительных процессов древних китайцев и проблема универсалий / А. Н. Воробьев; РАН. Ин-т Дал. Востока. Центр науч. информ. и банка данных // Информ. материалы. Сер. Г.: Идеино-теорет. тенденции в соврем. Китае: нац. традиции и поиски путей модернизации. – М., 2002. – Вып. 9/10. – С. 40–44.
55. **Воротников В. П.** У критической черты: Теневая триада в России: причины и последствия / В. П. Воротников; РАН. Ин-т социал. – полит, исслед. – М., 2003. – 367 с. табл.
56. **Газизова О.** «Огнесветлая» радость Троицы / О. Газизова // Наука и религия. – 1997. – № 6. – С. 30–31. – (О празднике Троицы).
57. **Генон Р.** Великая Триада / Р. Генон // Волшеб. гора. – 1995. – № 3. – С. 208–232.
58. **Генон Р.** Великая Триада / Р. Генон // Вост. коллекция. – 2001. – № 4. – С. 129–133.
59. **Гершензон М. О.** Избранное. Т.4. Тройственный образ совершенства / М. О. Гершензон; Акад. исслед. культуры. – М.; Иерусалим: Унив. Книга: Gesharim, 2000. – 637 с. – (Российские Пропилеи).
60. **Гиндилис Л. М.** Космогоническая триада живой этики / Л. М. Гиндилис // Пути восхождения. – М., 1995. – С. 146–158.
61. **Гиренок Ф. Л.** Русские космисты / Ф. Л. Гиренок – М.: Знание, 1990. – 62 с.
62. **Голубев А. Н.** Феномен триединства: универсальная доминанта?: (О «магическом» числе три) / А. Н. Голубев // Полигнозис. – 1999. – № 3. – С. 131–134.
63. **Грякалов А. А.** Третий и философия Встречи / А. А. Грякалов // М. М. Бахтин: pro et contra: Антология: Творчество и наследие М!М. Бахтина в контексте мировой культуры. – СПб., 2003, – Т. 2. – С. 327–345.
64. **Гумилев Л. Н.** Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – Л.: Гидрометиздат, 1990.-528 с.
65. **Гуревич П. С.** Куда идешь, человек? / П. С. Гуревич. – М.: Знание, 1991. – 46 с.
66. **Д. И. Менделеев** в воспоминаниях современников. – М., 1973. – 271 с.
67. День Святой Троицы Великий двенадесятый праздник // Отечество. – 2003. – № 6. – С. 14–16.
68. **Дильтей В.** Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / В. Дильтей. – М., 1989.
69. **Дмитрук М. А.** Миры внутри нас / М. А. Дмитрук. – М.: Знание, 1990. – С. 46.

70. **Дмитриев А. И.** Триединство: Опыт анализа европ. цивилизации как культ. – ист. процесса: Курс лекций по теории и истории культуры Европы и России / А. И. Дмитриев. – Кемерово: Изд-во Кемер. обл. ин-та усовершенствования учителей, 2001.-134 с.
71. **Дмитриева Н.** Икона Божией Матери «Троеручица» / Н. Дмитриева // Культурно-просветительная работа («Встреча»). – 1998. – № 1. – С. 28–29.
72. **Дубровский О. И.** От духовной нищеты к богооткровению разумом / О. И. Дубровский – М., 2001.-461 с.
73. **Доброхотов А.Л.** Категория бытия в классической западноевропейской философии / А.Л. Доброхотов. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – 246 с.
74. **Дякина А. А.** Триада «Бог-Человек-Мир» в «Освобождении Толстого» И.Бунина и в «Свете невечернем» С.Булгакова / А. А. Дякина // И. А.Бунин в диалоге эпох. – Воронеж, 2002.-С 125–128.
75. **Елисеев Г.** Споры о троичной сущности Божества в богословии и влияние на них апокрифических сочинений / Г. Елисеев // Русскоесредневековом русском Средневековье: Общество и Церковь. – М., 1997. – Вып. 1. – С. 4–27.
76. **Ельчанинов А.** Записи / А. Ельчанинов. – Париж, 1990. – С. 175.
77. **Еремеева А. И.** Джордано Бруно (к 450-летию со дня рождения) / А. И. Еремеева // Земля и Вселенная. – 1998. – № 6.
78. **Ефимов В. Н.** Категория сущности и концепция единого закономерного мирового процесса: автореф. дисс...канд. филос. наук / В. Н. Ефимов. – Пермь, 1991. – 21 с.
79. Идеалистическая диалектика XX века: Критический анализ / под ред. МА.Кисселя и Д. А.Гущина. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. – 212 с.
80. **Иларион** (Троицкий), архиепископ. Триединство Божества и единство человечества/ архиепископ Иларион (Троицкий) // Санкт-Петербург, епархиал. ведомости. – СПб., 1991.– № 6.-С. 19–26.
81. **Ильенков Э. В.** Диалектическая логика. Очерки истории и теории / Э. В. Ильенков. – М.: Политиздат, 1984. -320 с.
82. **Ильенков Э. В.** Философия и культура / Э. В. Ильенков. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
83. **Ильичев Л. Ф.** Философия и научный прогресс / Л. Ф. Ильичев. – М.: Наука, 1977. – 320 с
- 84 **Ильичева Н. А.** Рождение церкви / Н. А. Ильичева // Русский дом. – 2005. – № 6. – С. 2–3.
85. **Иоанн** (Шаховской Д. А.) Семь слов о стране Гадаринской: (Лук. VIII 26–39) /архимандрит Иоанн (Д. А. Шаховской). – Берлин: За Церковь, 1939. – 40 с.; 20 см. – (Бог-троица. Триада богов. Троичность (триединство) божества).
86. **Искаков Б. И.** Шаг к бессмертию / Искаков Б. И. // Путь к себе. – 1991. – № 5 – С. 9.
87. Исследования по истории русской мысли = Studies in russian intellectual history: Серия. Т. 6: Труды о троичности / С. Н. Булгаков; сост., подгот. текста и примечания А. Резниченко. – М.: О. Г. И., 2001. – 330 с.
88. **Казанин В. И.** Вариант иерархии ценностей человека («Триады») / В. И. Казанин // Культура – цивилизация – образование: материалы Междунар. конф., 5–9 дек. 1994 г.,г. Тверь. – Тверь, 1995 (на обл. 1996). – С. 32–35
89. **Кант И.** Критика практического разума. Сочинения: в 6 т. Т.3 / И.Кант. – М.: Мысль, 1964.-799 с.
90. **Кант И.** Критика практического разума. Сочинения: в 6 т. Т.4 / И.Кант. – М.: Мысль, 1965.-501 с.
91. **Кант И.** Критика практического разума. Сочинения: в 6 т. Т.5 / И.Кант. – М.: Мысль, 1966.-564 с.

92. **Кантор К. М.** Три духовные потенции / К. М. Кантор // Вопросы философии. – 2002. – № 12. – С. 50–54.
93. **Кацис Л.** Несколько дополнений к дискуссии о «Дополнениях к «Диалектике мифа» А.Флосева / Л. Кацис // Неприкосновенный запас. Очерки нравов культурного сообщества. – М., 1999. – № 1.
94. **Киреев Д. И.** Теория суждения Гегеля / Киреев Д. И. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 124 с.
95. **Киссель М. А.** Историческое сознание и нравственность / М. А. Киссель. – М.: Знание, 1990. – 63 с.
96. **Киссель М. А.** Судьба старой дилеммы (Рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX в.) / М. А. Киссель. – М.: Мысль, 1974. – 279 с.
97. **Климишин И. А.** Открытие Вселенной / И. А. Климишин. – М.: Наука, 1987.
98. **Кондорсе Ж. А.** Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж. А. Кондорсе. – М.: Соцэкгиз, 1936. – 258 с.
99. **Коробко В. И.** Золотая пропорция: Некоторые философские аспекты гармонии / В. И. Коробко. – М.; Орел, 2000. – 204 с.
100. **Круглов Ю.** Троица / Ю. Круглов // Слово. – 2002. – № 4. – С. 54–61.
101. **Кузанский Н.** Сочинения: в 2 т. Т. 1–2 / Н. Кузанский. – М.: Мысль, 1979–1980. – 2 т.
102. **Кузнецов Б. Г.** Джордано Бруно и генезис классической науки / Б. Г. Кузнецов. – М., 1970.
103. **Кузнецов В. Н.** Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века / В. Н. Кузнецов. – М.: Изд-во МГУ. 1989. – 190 с.
104. **Левин Г. Д.** Диалектико-материалистическая теория всеобщего / Г. Д. Левин. – М.: Знание, 1987. – 64 с.
105. **Лейбниц Г. В.** Сочинения: в 4 т. / Г. В. Лейбниц. – М.: Мысль, 1982. – 638 с.
106. **Лекторский В. А.** Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии / В. А. Лекторский. – М.: Высшая школа. 1965. – 124 с.
107. **Леонов В.** Бог во плоти: святоотечес. учение о человец. природе Господа нашего Иисуса Христа / священник Вадим Леонов. – М.: Драккар, 2005: ППП Тип. Наука. – 214, [1] с., 22 см. – Текст рус., греч.
108. **Ли У.** Жизнь в Божественной Троице и с Божественной Троицей: пер. с англ. / Уитнесс Ли. – [Б. м.]: [Б. и.], 1995. – 156 с.
109. **Линьков Е. С.** Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга / Е. С. Линьков. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1973. – 112 с.
110. **Локк Дж.** Опыт о человеческом разуме: избр. филос. произведения: в 2 т. Т.1 / Дж. Локк. – М.: Соцэкгиз, 1960. – 734 с.
111. **Лосев А. Ф.** Дерзание духа / А. Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1988. – 368 с.
112. **Лосский В. Н.** По образу и подобию / В. Н. Лосский. – М.: Изд-во Свято-Владим. Братства, 1995. – 196 с.
113. **Лосский Н. О.** Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н. О. Лосский. – М.: Республика, 1995. – 400 с.
114. **Лосский Н. О.** Бог и мировое зло / Н. О. Лосский. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
115. **Манеев А. К.** Философский анализ антиномий науки / А. К. Манеев. – Минск: Наука и техника, 1974. – 222 с.
116. **Махлак К. А.** Триадология Л. П. Карсавина на материале трактата «О личности» / К. А. Махлак // Начало. – 1997. – № 5. – С. 26–31.
117. **Мережковский Д. С.** Тайна трех. Египет – Вавилон / Д. С. Мережковский. – М.; Харьков: Око, 2001. – 559 с.

118. **Микушевич В.** Триединство / В. Микушевич. // Акад. тетр. – 1996. – № 3. – С. 56–62.
119. **Мотрошилова Н. В.** Современное исследование философии Гегеля: новые тексты и проблемы / Н. В. Мотрошилова // Вопросы философии. – 1984. – № 7 – С. 81–94.
120. **Мясников А. Г.** О главной архетипической структуре русского общественного самосознания / А. Г. Мясников // Отечественная философия: русская, российская, всемирная. – Н. Новгород, 1998. – С. 66–67.
121. **Нагаанбуу Н.** Тройственная теория у монголов / Н. Нагаанбуу // Мир Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2002. – Т. 3.; Культурология. Философия. Источниковедение. – С. 209–212.
122. **Николаев М.** Триада комплексного развития: традиционная промышленность, постиндустриальное производство или человеческий потенциал? / М. Николаев, М. Хоронен, Е. Наумова, М. Махотаева // Муниципальная власть. – 2003. – № 2. – С. 55–62.
123. **Новиков А. И.** Нигилизм и нигилисты. Опыт критической характеристики / А. И. Новиков. – Л.: Лениздат. 1972. – 296 с.
124. **Нусхаев А. Л.** Смысл, веда и жизнь – «Триада» русской идеологии и евразийской ведософии: Аналит. Записка / А. Л. Нусхаев. – Элиста, 1996. – 17 с.
125. Отклики на статью Б. В. Раушенбаха «О логике триединности» // Вопросы философии. – 1991.-№ 7. – С. 180–181.
126. Первое послание коринфянам // Страницы = Pages. – 1997. – № 1. – С. 22–35.
127. **Петросян А.** Триада главных богов Урарту и проблема происхождения правящей элиты государства: (К 140-летию со дня рождения К.ФЛеманн-Гаупта) / А. Петросян //Ист. – филол. журн. – Ереван, 2002. – № 2. – С. 243–270.
128. **Пилат Б. В.** Иисус Посвященный / Б. В. Пилат. – М.: Авваллон, 2003. – 699 с.
129. **Плетников Ю. К.** Формационная и цивилизационная триады К.Маркса / Ю. К. Плетников// Карл Маркс и современная философия. – М., 1999. – С. 127–144.
130. **Плугин В.** Под покровом вечной тайны / В. Плугин // Наука и религия. – 2004 – № 10. – С. 39.
131. **Поликарпов Б. Э.** Триада власти региона: становление, проблемы, перспективы: (Социол. аспект) / Б. Э. Поликарпов; под ред. Дыльнова Г. В. – Саратов: Изд-во Гос. учеб. Науч. центра «Колледж», 1998. – 272 с.
132. **Половинкин С. М.** Логос против хаоса / С. М. Половинкин. – М.: Знание. 1989. – 61 с.
133. **Померанц Г. С.** Сердцевина мира. Заметки философа о троичном мышлении / Г. С. Померанц // Наука и религия. – 1993. – № 6. – С. 12–13.
134. **Попков В. В.** Золотое сечение в цикле Карно / В. В. Попков, Е. В. Шипицын // УФН. – 2000. – Т. 170. – № 1 1.
135. **Пухов В. А.** Триада Андрея Рублева: Таинства веков / Виктор Пухов. – Калуга, 2001. – 90 с.
136. **Раушенбах Б. В.** Логика троичности / Б. В. Раушенбах // Экология и жизнь. – 2005. – № 1. – С. 12–17.
137. Реальность как конфликтующее триединство // Студенческий меридиан. – 2003. – № 7. – С 83.
138. **Ренькас Я. В.** Триада Орбели / Я. В. Ренькас // Наука в России. – 2002. – № 6. – С. 95-ЮТ.
139. **Рукштелло О. Г.** Трансформация Бога философов в Бога веры / О. Г. Рукштелло // Credo. – 1998. – № 3. – С. 5–16.
140. **Сагадаев А. В.** Восток и Запад в современной компаративистике / А. В. Сагадаев. – М.: ИФ АН СССР, 1975.

141. **Сергиенко П. Я.** Триалектика. О мерах мудрости и мудрости мер / П. Я. Сергиенко. – Пушино, 2001. – 83 с.
142. **Сергиенко П. Я.** Триалектика: Святая Троица как Символ знания / П. Я. Сергиенко. – Пушино: ОНТИ ПНЦ, 1999. – 81 с.
143. **Симаков В. И.** Факты о бытии Бога-Троицы и что Бог – Господь наш Иисус Христос / протоиерей Владимир (В. И. Симаков). – М.: Изд-во Моск. гос. ун-та леса, 2002. – 246 с.
144. Следует ли верить в Троицу?: Является ли Иисус Христос Всемогущим Богом?. – New York: Watchtower Bible a. tract soc. oF New York: Intern. Bible students assoc., Cop. 1998. – 30 с.
145. **Соколова Н. Л.** Идея триадичности в русской философии / Н.Л. Соколова // «Человечество в XXI веке: индикаторы развития»: Четвертая междунар. Нижегород. ярмарка идей: 29 акад. симпоз. – Н. Новгород, 2001. – С. 333–335
146. **Соловьев В. С.** Сочинения: в 2 т. / В. С. Соловьев. – М.: Мысль, 1990. – Т.1. – 896 с; Т.2. – 826 с.
147. **Соловьев З. Ю.** Прошлое толкует нас: (Очерк по истории философии и культуры) / З. Ю. Соловьев. – М.: Политиздат, 1991. – 432 с.
148. **Спасский А. А.** История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос: (История учения о Св. Троице) / А. А. Спасский. – [Репр. изд.]. – М.: Моск. подворье Свято-Троиц. Сергиевой лавры, [1996?]. – 648 с.
149. **Спиноза Б.** Избр. произведения: в 2 т. Т. 1. / Б. Спиноза. – М.: ГосПолитиздат, 1957. – 660 с.
150. **Стахов А. П.** Коды золотой пропорции / А. П. Стахов. – М.: Радио и связь, 1984. – 152 с.
151. **Степанянц М. Т.** Человек в традиционном обществе Востока (Опыткомпаративстского подхода) / М. Т. Степанянц // Вопросы философии. – 1991. – № 3. – С. 140–151.
152. **Стефанов Ю.** Великая триада Фабра-д'Оливе / Ю. Стефанов // Волшеб. гора. – 1995. – № 3. – С. 177–184. – (Оккультная историософия Фабра-д'Оливе).
153. **Студницин И.** Через трехмерный образ бытия / И. Студницин // Наука и религия. – 2003. – № 5.
154. **Тахо-Годи А. А.** От диалектики мифа – к Абсолютной мифологии / А. А. Тахо-Годи // Вопросы философии. – 1997. – № 5.
155. **Тейяр де Шарден П.** Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М.: Наука, 1987. – 526 с.
156. Троица Андрея Рублева: антология / сост. и авт. предисл. Г. И. Вздорнов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Искусство, 1989. – 142 с.
157. **Троицкий В. П.** Метаматематика Алексея Лосева / В. П. Троицкий // Лосев А. Ф. Хаос и структура. – М., 1997.
158. **Троицкий Н. И.** Триединство божества / Н. И. Троицкий. – М.: [Б. и.], 1997. – 95 с.
159. **Урманцев Ю. А.** Золотое сечение / Ю. А. Урманцев // Природа. – 1968. – № 1 1.
160. **Утробин И. С.** Наука, философия, образование – органическое триединство конца XX века / И.С Утробин // Новые идеи в философии. – Пермь, 1996. – Вып. 5. – С. 128–129.
161. **Федоров Н. Ф.** Сочинения / Н. Ф. Федоров – М.: Мысль, 1982.
162. Философия: учеб. пособие / под ред. А. П.Зотова, В. В.Миронова, А. В.Радина. – М.: Академический Проект, 2003.
163. **Фихте И. Г.** Избранные сочинения. Т. 1 / И. Г. Фихте. – М.: Путь, 1916.-С. 521.
164. **Флоренский П. А.** Из богословского наследия / П. А. Флоренский // Богословские труды. – М., 1977.
165. Фрагменты ранних греческих философов. 4.1. – М.: Наука. – 476 с.

166. **Франк С. Л.** Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека / СП. Франк. – СПб.: Наука, 1995. – 656 с.
167. **Франк С. Л.** Русское мировоззрение / С. Л. Франк. – СПб., 1996.
168. **Франк С. Л.** Сочинения / С. Л. Франк. – М., 1990.
169. **Френч М.** Трансцендентность и троичность / М. Френч // Вопросы философии. – 2003. – № 11. – С 117–134.
170. **Хайдеггер М.И.** Разговор на проселочной дороге / М. И. Хайдеггер. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
171. **Харитонов А.** Величие России – в гармонии, основанной на триединстве, а ее развал – на дуализме Откуда исходят интеллектуальные диверсии / А. Харитонов // Обозреватель-Observer. – 2003. – № 10. – С. 9–12.
172. **Харитонов А. С.** Триединство и законы управления обществом А. С. Харитонов // Отечество. – 2003. – № 6. – С. 7–12.
173. **Хинн Б.** Помазание / Бенни Хинн; пер. с англ. А. И. Ковалева. – 3-е. изд. – СПб.: Библейс. взгляд, 1999. – 187 с.
174. **Хлыновский Р. Ф.** Триединство, или современное понятие о божестве / Р. ф. Хлыновский // Природа и человек (Свет). – 2004. – № 6. – С. 74–76.
175. **Хэсли Г.** Триада легендарных женщин / Г. Хэсли // Всеведение. – 2000. – № 4. – С. 216–233.
176. **Чан Ван Ко.** Троица в лингвистике XX века: (Лингвистические размышления) / Ко Чан Ван // Русистика. – М., 1999. – С. 327–329.
177. **Чижевский Д. И.** Гегель в России / Д. И. Чижевский. – Париж, 1939. – 523 с.
178. **Шашкевич П. Д.** Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени / П. Д. Шашкевич. – М.: Мысль, 1976. – 304 с.
179. **Шевелев И. Ш.** Геометрическая гармония / И. Ш. Шевелев // Наука и жизнь. – 1965. – № 8.
180. **Шевелев И. Ш.** Золотое сечение: Три взгляда на природу гармонии / И. Ш. Шевелев, И. А. Марутаев, И. П. Шмелев. – М.: Стройиздат, 1990. – 343 с.
181. **Шеллинг Г.** Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Г. Шеллинг – М.: Мысль, 1987. – 640 с.
182. **Широков О. С.** Античная Триада и христианская Троица / О. С. Широков // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9, Филология. – М., 1992. – № 2. – С. 10–29.
183. **Шулепова О. Л.** Семантическое триединство, реализуемое ключевым словом в художественном тексте ЮЛ. Шулепова // Психолингвистические проблемы семантики. – Калинин, 1990. – С. 125–130. – библиогр.: с. 129–130. – (Обзор работ отечественных и зарубежных лингвистов).
184. **Щеглова Л.В.** Культура в свете учения о Троице / Л.В. Щеглова // Проблемы социально-гуманитарного образования. – Волгоград, 1997. – С. 152–162.
185. **Янагида Кэндзюро.** Философия свободы. – М., 1958. – 186 с.
186. **Яржембовский С.** Рублевская «Троица» и ее оклад / С. Яржембовский // Звезда, – 2001. – № 4. – С. 190–193. – (Андрей Рублев «Троица»).
187. **Ясперс К.** Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 524 с.

Иллюстрации

Настоящее издание подготовлено на основе издания монографии «Триадология» 2007 года. Ряд иллюстраций из того издания с согласия автора был использован в данном случае.

Ссылки на источники дополнительных изображений, включенных в настоящее издание приведены в следующей таблице

Стр.	Ссылка на источник изображения
47	http://www.znaki.chebnet.com/s10.php?id=1153
120	http://www.theprayerbook.info/361-den-svjatojj-troicy-ili-pjatidesjatnica.html
121	http://www.mamba.ru/ru/diary/post.phtml?offset=110&post_id=420&user_id=994375455
123	http://religiomunda.wordpress.com/
139	http://myblog.es/japonenunatazadete/cat/7368/0/_Geografia
155	http://moon.ap.teacup.com/26660606/35.html
156	http://www.liveinternet.ru/users/3387964/post226145675
171	http://drawingconnections.blogspot.ru/
201	http://tecnologiahechapalabra.com/tecnologia/genesis/
326	http://www.foroxerbar.com/viewtopic.php?t=11594
368	http://copypast.ru/2009/10/08/chelovecheskoe_telo._interesnye_fakty.html
382	http://www.frasesimagenes.com/2012/08/cuantas-barras-de-hielo-hay-en-esta-foto.html
385	http://fishki.net/commentall.php?id=27923
427	http://allday2.com/index.php?newsid=387349
462	http://www.cms.edu/generaled.html
476	http://aiaa55.ucoz.ru/forum/49-175-1
477	http://img0.liveinternet.ru/images/attach/c/2/74/270/74270238_Trilistnik.jpg
478	http://www.mith.ru/alb/roerich/znak.htm
492	http://kovcheg.ucoz.ru/forum/98-1718-11
531	http://agniyogaineverydaylife.bestforums.org/viewtopic.php?f=265&t=986&st=0&sk=t&sd=a